

MATERIAL DE PREPARACIÓN DE LA ASIGNATURA HISTORIA DE LAS RELIGIONES

copyright: F. Diez de Velasco.

Para citas y discusiones el autor se remite a la tercera edición de *Introducción a la historia de las religiones*, Madrid, 2002.

Bloque II

LAS RELIGIONES TRADICIONALES

Parte 3: RELIGIONES GENTILICIAS, CÍVICAS Y NACIONALES

4.1. CONSIDERACIONES TEÓRICAS

Las religiones gentílicas, cívicas y nacionales aparecen en un conjunto heterogéneo de sociedades en las que cumplen la finalidad principal de cohesionar al grupo (gentílico, cívico o nacional) por medio de mecanismos de consenso e identificación.

Frente a lo que ocurre en las civilizaciones originales, no suelen crear sistemas religiosos de índole despótica ni tienden a una centralización sostenida en justificaciones sagradas, salvo que, como consecuencia del préstamo por la influencia del contacto, adopten alguna de estas características. Un desarrollo modélico de este tipo de proceso lo ofrece el mundo helenístico y romano; las formas religiosas cívicas griegas y romanas, como consecuencia de la necesidad de adaptación a una nueva situación (el control de territorios extensos que requieren la centralización de los órganos de decisión en una sola persona) generaron por préstamo un sistema piramidal en el que se diviniza al soberano y se limitan los mecanismos de consenso en la toma de decisiones. El modelo oriental (persa y egipcio) en el caso de los reinos helenísticos y el modelo helenístico (y especialmente el egipcio helenístico) en el caso del imperio romano fueron determinantes a la hora de consolidar un sistema despótico basado en la religión.

Dado que la religión es en estas sociedades un potente medio de cohesión, suele plasmarse en modelos teológicos, rituales y mitológicos que insisten de tal modo en la autoidentidad grupal que resultan excluyentes y que, a la par que minimizan los conflictos internos, pueden generar profundos conflictos en el caso de producirse el contacto con grupos diferentes, ya que no existen mecanismos (si exceptuamos la agresión, la marginalización o la aculturación) para superar el marco gentílico, cívico o nacional.

Frente a las religiones universalistas que se basan en un discurso religioso aglutinante, las religiones gentílicas, cívicas o nacionales presentan un discurso religioso excluyente que suele conllevar una profunda debilidad. Un ejemplo modélico lo ofrece la diferencia entre el judaísmo y el cristianismo. El judaísmo, religión nacional, pese a su capacidad extraordinaria de resistencia ante situaciones de contacto, no ha pasado nunca de ser un culto minoritario; en cambio el cristianismo, que se origina en el anterior, desde sus orígenes optó por confeccionar un mensaje universalista, apto para cualquier fiel de cualquier origen (social, racial, nacional), que le ha llevado a ser la religión con mayor número de cultores a escala planetaria desde hace centurias.

4.2. LAS RELIGIONES INDOEUROPEAS

4.2.1. UNA LENGUA RECONSTRUIDA

Los estudios indoeuropeos surgen en una conferencia pronunciada en 1789 por William Jones en la Real Sociedad Asiática de Bengala en la que planteó que la similitud entre palabras latinas, griegas, sánscritas y persas no podía deberse a hechos fortuitos sino a un origen común. Se instauró una nueva disciplina, los estudios indoeuropeos, que utiliza como instrumento casi exclusivo de investigación el método comparativo. Por medio de los términos conocidos en las diversas lenguas derivadas se intenta llegar por reconstrucción a la raíz indoeuropea original (que se precede de un asterisco para marcar que se trata de una palabra no testificada en ningún documento sino recompuesta). Las lenguas indoeuropeas, en un modelo teórico calcado de la genealogía, se organizan en un árbol que desde un tronco común, el indoeuropeo (lengua que quizá, tal como la imaginamos, sea tan mítica como los ancestros de los que derivan muchos árboles genealógicos), va ramificándose en una diversidad de desarrollos locales y temporales. Se trata, por tanto, de una ciencia basada en la lingüística cuya metodología se aplicó también y con diversa fortuna a los hechos culturales y a la religión.

La familia indoeuropea incluye lenguas de pueblos antiguos asentados en territorios que van desde la India al extremo Occidente europeo; en algunos casos han desaparecido sin dejar derivaciones (como el hitita, el tocario o el tracio), en otros casos han dado lugar, tras una larga evolución, a muchas de las lenguas mayoritarias del mundo actual, como el inglés (lengua del grupo germánico) o el español (lengua romance derivada del latín, perteneciente ésta al grupo itálico).

Las semejanzas lingüísticas tienen campos en los que se manifiestan en mayor medida, quizá porque el apego al vocabulario arcaico es mayor; es lo que ocurre con la terminología del parentesco o con algunos aspectos de la religión. Tal es el caso de la denominación genérica de la divinidad, que los lingüistas dicen derivar de una raíz (hipotética) indoeuropea **deiwo-* (que significa luminoso), reconstruida a partir de la diversidad de sus testificaciones en las lenguas indoeuropeas (debida a las diversas reglas fonéticas de cada una de ellas) y que son las siguientes:

- .Sánscrito (indio del II^o milenio ae): *devah*
- .Avéstico (iranio de comienzos del primer milenio ae): *daeua*
- .Lituanos: *Dievas* (teónimo del Dios celestial, apelativo general)
- .Griego: *Diós* (genitivo de Zeus)
- .Latín: *deus*
- .Germano antiguo: **tivar* (Dios en plural)

Otro ejemplo más concreto de este parentesco estructural lo ofrece una inscripción hallada en Colonia (Alemania, *AE* 1956,247), en la que se da culto a una *Dea Apadeva*; el nombre de la diosa se interpretaría perfectamente si lo leyeramos como una palabra sánscrita: Apadeva, dios(a) del agua, dos ámbitos tan alejados se hermanan en el material religioso, que a pesar de los cambios inherentes a cualquier sociedad humana, tiende a ser muy resistente y ofrecemos pautas para desentrañar momentos remotos del pasado.

La diversificación indoeuropea se refleja en la constatación a mediados del segundo milenio a.e. de la existencia de una serie de grupos lingüístico-culturales, entre los que destacan ocho, de cuyas religiones trataremos en las próximas páginas; el indio, el iranio, el griego, el itálico, el céltico, el germánico, el báltico y el eslavo.

4.2.2. CARACTERÍSTICAS CULTURALES COMUNES Y DIVERSIDAD

La reconstrucción de la cultura indoeuropea original resulta una labor ingrata (e imposible) puesto que las semejanzas lingüísticas no conllevan similitudes en la cultura material (único criterio en el que basar un estudio científico para etapas preliterarias). Los desarrollos locales especiales, por adaptación a retos medioambientales, adaptación a formas económicas diferentes (agricultura frente a ganadería, por ejemplo) o contacto con poblaciones diferentes hacen que pueblos con lenguas emparentadas resulten muy diferentes si se les analiza desde los objetos que producen. A pesar de esta diversidad se pueden rastrear algunas características comunes a la mayoría de los pueblos indoeuropeos que permiten comprender que ciertos desarrollos religiosos resulten comparables.

Fueron pueblos pastores seminómadas en sus etapas más antiguas, como demostró B. Lincoln, de ahí que el valor que poseen los grandes animales domésticos (y en especial los bueyes o los caballos) tanto en la medición de la riqueza como en el imaginario mitológico y ritual sea destacable. La gran pieza que se ofrece a los Dioses, y que marca la relación pactual entre la divinidad invocada y el grupo de sus cultores suele ser el buey (y en otros casos el caballo, la oveja o el cerdo). La prueba iniciática, que testifica el valor es el robo de ganado, que se refleja en mitos en los que actúan héroes o incluso divinidades (no es ya una práctica histórica en la época para la que se posee documentación escrita).

Las sociedades indoeuropeas son patriarcales y patrilineales; los papeles principales tanto en las estructuras de toma de decisiones como en la religión los desempeñan los varones, creando además todo un entramado ideológico que determina el estatus secundario de la mujer, por medio, por ejemplo, de contramodelos míticos en los que se refleja un mundo al revés en el que las mujeres dominan a los hombres. Determinar que ese material mítico es un reflejo de una etapa histórica resulta algo aventurado, como lo parece también la hipótesis de M. Gimbutas de que los indoeuropeos se superpusieron en Europa a sociedades matrilineales, pacíficas y culturalmente homogéneas. El problema mayor de los estudios indoeuropeos es que tendamos a confeccionar reconstrucciones culturales en las que imperen nuestros fantasmas ideológicos (como, de un modo extremo, ocurrió con los ideólogos del modelo ario —basado en la ética y estética de la vida guerrera— y que generó en última instancia el horror nazi).

Otra característica de los pueblos indoeuropeos, que explica su expansión territorial asombrosa atañe al modo de reproducción. No suelen controlar el tamaño del grupo con técnicas perinatales sino que lo hacen por medio de la expulsión de población para atajar el problema de la inadaptación a los límites territoriales. Esta práctica estructural se sostiene en una serie de mecanismos ideológicos como son la minimización de la mística del territorio o la creación de mecanismos de consenso (de índole religiosa) para hacer aceptable la expulsión necesaria de población. La identidad grupal no suele radicar, por tanto, en el territorio (salvo quizá en los casos en los que por diversas razones llegan a zonas en las que la expansión ya no es posible, como por ejemplo ocurre entre los baltos) sino en el conjunto de los miembros y quizá también en la lengua y las tradiciones (lo que explicaría en parte su persistencia).

Un medio ritual de consensuar la escisión grupal es conocido entre los pueblos latinos con el nombre de *ver sacrum* (primavera sagrada); se trata de un rito de características extremas que se decide poner en marcha cuando se producen peligros de gran magnitud, como guerras, hambrunas o pestes (enfermedades epidémicas que atacan a las poblaciones malnutridas, por ejemplo, por vivir en situaciones de desequilibrio ecológico inducido por una presión antrópica excesiva). Consiste en la realización de un voto (que compromete al grupo social al completo y que se ha de cumplir para no caer en impiedad), dedicado en la

época más antigua a Marte, por el que se decide sacrificar a todos los animales nacidos durante la siguiente primavera y consagrar (se les denomina *sacrani*) a los hijos nacidos en ese periodo para expulsarlos (guiados por un animal que les envía la divinidad) cuando alcancen la adolescencia. Las características de este magno ritual exigen una explicación algo detenida. La muerte de tantos animales actúa como el medio de consagración de mayor potencia disponible entre estos pueblos indoeuropeos para los que el ganado es la esencia de la riqueza. Es un ritual doloroso que cimienta el consenso social-ritual pero que, a la par, también actúa como un modo de controlar el crecimiento de todos los rebaños; al paralizarse éste durante un año, se consigue minimizar la presión sobre el ecosistema. Pero la finalidad fundamental del rito, tan dolorosa como la de la inmolación del ganado es la expulsión de población, que requiere el consenso que ofrece el costoso rito religioso. El que esté dedicado a Marte tampoco es fortuito, el grupo que se expulsa está formado por jóvenes guerreros y será este Dios el que les otorgue la victoria y el territorio donde instalarse y cultivar. La religión sirve como medio para que el grupo social acate una medida muy dura pero fundamental para la supervivencia general. No parece que la expulsión sea una fase secundaria (y más humana, como algunos quieren) de un rito que en su origen consistía también en inmolar a los niños. Parece una estrategia muy arcaica ya que cumple para todos los miembros del grupo sin distinción de estatus (atañe de modo indiscriminado a todo un grupo de edad, lo que corresponde a una forma organizativa por clases de edad de una sociedad preestatal) y resulta explicativamente determinante para entender en parte la vitalidad expansiva de los pueblos portadores de lenguas indoeuropeas ya que se testimonia, aunque de un modo menos detallado que en caso itálico, entre celtas, griegos y probablemente también germanos y dacios.

Este rasgo cultural de rechazo a la práctica de estrategias perinatales de control del grupo, conlleva la aceptación de un desequilibrio estructural latente que determina escisiones periódicas y genera un sistema expansivo a ultranza para el que la aplicación de técnicas militares muy eficaces (por ejemplo la guerra mística tan bien testimoniada entre los germanos) era fundamental. La guerra se convierte entre los pueblos indoeuropeos, como estudió Georges Dumézil, en uno de los pilares fundamentales, que se plasma en el esquema ideológico en la conformación de la segunda función, como veremos en el apartado siguiente.

Por último y en esta sintética aproximación a los rasgos comunes característicos de los pueblos indoeuropeos es necesario resaltar la adaptación a las diversas zonas en las que se sitúan. Parecen en muchos casos aceptar la cultura material local, quizá por transmisión por línea femenina, ya que la estrategia de los jóvenes guerreros en busca de territorio es conseguir mujeres de modo violento y por raptó (el ejemplo mítico más conocido es el raptó de las sabinas desarrollado por los fundadores de Roma); esto explicaría en parte la enorme diversidad en la cultura material constatada entre estos pueblos, a pesar de hablar lenguas que los emparentan.

4.2.3. GEORGES DUMÉZIL Y LA TRIFUNCIONALIDAD

Los estudios indoeuropeos han visto potenciado su campo de análisis desde que G. Dumézil, a partir de los años 40 desarrollase lo que los norteamericanos denominan la «nueva mitología comparada». Aplicando el método comparativo a los datos culturales (y no solamente a los lingüísticos) y desde una óptica de análisis holística (diferente de los comparativistas del siglo XIX como A. Kuhn o M. Müller) llegó a la conclusión que los pueblos indoeuropeos poseían un esquema mental que explicaba la sociedad (y su reflejo en la teología) como una estructura trifuncional. La sociedad de los Dioses, modelo imaginario de la de los hombres se conformaba de un modo triple:

- 1) Función soberana: jurídica, pactual, cósmica, organizativa
- 2) Función guerrera
- 3) Función generativa y productora: que preside la producción, la procreación, la sexualidad, la alimentación, la salud.

Cada una de las funciones estaba regida por divinidades que presentan características comparables entre los pueblos para los que la documentación es más abundante (indios védicos, germanos, romanos). La primera función se divide en los dos aspectos que, según Dumézil, puede presentar la soberanía, el oscuro e imprevisible (aspecto varuniano, por el nombre de su testificación literaria más antigua, la védica) y el previsible y regido por el pacto (aspecto mitraico). El soberano oscuro es Varuna entre los védicos, Odín entre los germanos y Júpiter entre los romanos; el soberano garante de los pactos es Mitra entre los védicos, Tyr entre los germanos o Dius Fidius (especie de hipóstasis de Júpiter) entre los romanos. La segunda función estaba representada por divinidades de la guerra, Indra entre los védicos, Thor entre los germanos, Marte entre los romanos. La tercera función, menos especializada, por un grupo de divinidades como los Ashvin o Nasatya entre los védicos, Freyr-Freyja-Njördr entre los germanos o Quirino (el protector del pueblo, tercer miembro junto a Júpiter y Marte de la tríada arcaica) entre los romanos. Este modelo imaginario podía llegar a reflejarse en la sociedad (conformando la realidad —¿o viceversa?—) con el establecimiento de un sistema de subgrupos como aparece en la India, en la que los sacerdotes (brahmanes), los guerreros (*kshatriya*) y los productores (*vaishya*) tienen modos de vida y costumbres diferentes.

El esquema dumeziliano que resulta muy explicativo a nivel teológico resulta mucho más frágil a nivel social; el sistema de castas de la India, además, no parece tan antiguo y no se constata en ninguno de los otros pueblos indoeuropeos de modo claro (salvo quizá entre los celtas, como no dejó de apuntar Dumézil). Incluso hasta el final de su vida el sabio francés intentó seguir argumentando la materialización en la sociedad, y no solamente en el imaginario, del esquema que desentrañó (por ejemplo en formas matrimoniales trifuncionales). La verdad es que temas muy dispares cobran una solidez mayor desde el análisis trifuncional, por ejemplo el de la utilización de sustancias psicodélicas, que entre los sacerdotes potencia las intuiciones místicas, entre los guerreros la ferocidad agresiva y entre los productores lo orgiástico como marco para la fecundidad desbordada. El mayor problema del análisis dumeziliano, incluso para sus defensores, es que no parece confirmarse de modo claro entre poblaciones indudablemente indoeuropeas como griegos, baltos o eslavos entre los que la teología sigue por derroteros difícilmente constreñibles al esquema trifuncional.

Al analizar las religiones de los baltos y de los eslavos se repasará esta problemática de modo puntual por lo que en las líneas que siguen se escogerá un ejemplo en cierto modo desesperado (por lo escaso de la documentación), como es el de la religión de los tracios, para intentar calibrar la utilidad explicativa del esquema dumeziliano. Un texto de Heródoto expresa una teología social que resulta muy interesante:

(Los tracios) adoran tan solo a los siguientes Dioses, a Ares, a Dioniso y a Artemis. Sin embargo sus reyes, a diferencia de los demás ciudadanos, al Dios que más adoran es a Hermes; además solo juran por esa divinidad y aseguran que, personalmente, descienden de Hermes (Heródoto V,7)

Este rápido repaso que hace el historiador griego revela su estructura si lo analizamos desde la óptica trifuncional. El Dios de los reyes, del que Heródoto puntualiza que presidía los pactos (es casi la única licencia descriptiva que se permite el autor), tiene una *interpretatio graeca* que deja perplejos ya que Hermes no es un Dios soberano en el panteón griego. El consuelo que queda en la comparación es que algo parecido ocurre entre celtas y

germanos con el equivalente latino de Hermes, Mercurio, que se asimila por ejemplo entre los germanos a Odín, Dios de la primera función. El carácter pactual (mitraico pues) del «Hermes» tracio y el que sea la divinidad tutelar (y ancestro mítico además) de los monarcas permite encuadrarlo como un Dios de la primera función.

La segunda función la representa el Ares tracio, divinidad muy importante (a la que Heródoto cita la primera), puesto que los tracios eran pueblos para los que la guerra era la ocupación más decorosa. La tercera función correspondería al Dioniso tracio, del que conocemos uno de sus endoteónimos, Sabacio y a la Artemis tracia denominada Bendis. Las funciones de Sabacio están muy mal definidas y dependen demasiado por una parte de las del Dioniso griego y por otra de las del culto misterico a él dispensado por todo el Mediterráneo en época helenística, pero parece que no es solamente un Dios de la vegetación y la fecundidad. El recurso a la etimología, a pesar de la cautela con el que hay que explotarlo, quizá permita clarificar la situación; el teónimo podría derivar de la raíz indoeuropea **swo* = suyo (propio), es decir libre; lo que convenía en una definición de Sabacio vista desde el Dioniso griego (que es *eleuthereús*, liberador) pero también en una definición sociológica de Sabacio; sería el Dios de los hombres libres (del pueblo, parecido al Quirino romano del análisis dumeziliano). El teónimo Bendis no presenta problemas en el análisis etimológico, ya que deriva con claridad de la raíz indoeuropea **bendh* = atar, enlazar. Se la creyó Diosa de los lazos matrimoniales, pero quizá convendría más verla, según el análisis que estamos exponiendo, como la Diosa de los lazos que unen a los miembros libres de una misma tribu (la semejanza con Quirino en este caso es aún más clara). La exposición de Heródoto, cobra una significación mucho más profunda gracias al filtro que ofrece el esquema trifuncional.

Por otra parte la investigación de G. Dumézil ha potenciado el comparativismo indoeuropeo que, con los estudios de B. Lincoln o J. Bremmer está afinando sus instrumentos de análisis. Sirva como ejemplo el mundo del más allá (quintaesencia de lo imaginario): las creencias en la inmortalidad del alma, en el alma aérea, en un más allá por lo menos doble (uno para los hombres comunes —localizado en el inframundo— y otro para los elegidos — sean guerreros o amados de los Dioses—) aparecen con rasgos comparables en muchas sociedades indoeuropeas (y se pueden incluir en este análisis incluso los generalmente refractarios griegos).

La aportación de G. Dumézil a los estudios indoeuropeos resulta, por tanto, imposible de soslayar, a pesar de incongruencias y excesos puntuales y su esquema trifuncional se muestra como un instrumento de interés en la comprensión de las raíces indoeuropeas de la mayoría de las religiones que repasaremos en los próximos apartados.

4.3. LA RELIGIÓN DE LOS BALTOS

4.3.1. UNA CULTURA DE GRAN ARCAÍSMO

El estudio de la religión de los pueblos baltos, aunque poco habitual, tiene el interés de insertarnos en un mundo muy arcaico y con unos desarrollos teológicos y rituales que, aunque indudablemente indoeuropeos, presentan caracteres algo diferentes de los comunes entre los demás pueblos de la misma estirpe (el esquema trifuncional se detecta con enormes dificultades). La investigación del siglo XIX optó por denominar baltos a un grupo de pueblos (letones, lituanos y prutenos) de los que no se conoce el endoetnónimo general (si lo tenían), y que se asientan en época histórica en la orilla sud-oriental del mar Báltico. Las lenguas letona, lituana y prutena presentan dentro del tronco indoeuropeo unos caracteres muy arcaizantes, lo que ha llevado a ciertos investigadores a plantear que pudieran ser los protobaltos uno de los núcleos de indoeuropeización del continente europeo. Todo parece indicar que se localizaban en la zona nororiental del mar Báltico ya desde el segundo milenio a.e. y que en la época más antigua controlaron un territorio mucho mayor.

Los pueblos baltos no escribieron hasta que se cristianizaron, no tuvieron contactos con griegos o romanos (por lo que no sabemos ni siquiera si podemos identificarlos con los *aestii* de los que habla Tácito —*Germania* XLV,2—) y por tanto las fuentes de que disponemos para su estudio son muy limitadas y problemáticas. Corresponden, además, a un momento de destrucción cultural liderado por la elite cristiana, detentadora de la cultura y la escritura y que transmite datos del paganismo balto tamizados por la crítica y la actitud militante. Por suerte se cuenta también con un material documental muy abundante generado por los propios baltos y que son las *dainas* (letón) o *dainos* (lituano). Cantos populares de una riqueza asombrosa (hay 60.000 poemas sin contar variantes) transmitidos por vía oral y formados por unidades de cuatro versos, que si bien tuvieron su momento de esplendor compositivo en los siglos XVI-XVII, transmiten una visión del mundo, que a pesar de una indudable cristianización en algunos aspectos, entronca en modos de pensamiento y mentalidades de notable antigüedad.

4.3.2. LA TEOLOGÍA BALTA: ECOSISTEMA, DESTINO Y MUERTE

Destacan en la teología balta los Dioses celestes. Dievas (en lituano, Dievs en letón, Deivas en pruteno) es un claro ejemplo de la divinidad celeste de los indoeuropeos (**dyeu—*), aparece en el folklore letón como un propietario rural acomodado cuya granja cultiva con la ayuda de sus hijos y que se sitúa en la montaña celeste. Baja a la tierra en ocasiones especiales favoreciendo a los campesinos. No es un *deus otiosus*, pero tampoco es un Dios supremo ni soberano y es posible que la imagen antropomorfizada que refleja el folklore sea un desarrollo reciente (el campesino imagina al Dios como un *alter ego*). En su reino celeste tiene como vecina a Saule, la Diosa del sol que viaja en carro, ayuda al granjero bendiciendo los campos espigados y está casada con Meness (en letón, Menulis en lituano, teónimos formados con la raíz indoeuropea **me-* que sirve para establecer en muchas lenguas la medida del tiempo —que sigue el sistema de lunaciones—), Dios de la luna, que presenta caracteres guerreros. Saule tiene un árbol dorado y plateado que cumplía funciones de *axis mundi* (eje central del mundo) y en su honor se realizaba una fiesta importante en el solsticio de verano.

Otro Dios celeste es Perkons (en letón, Perkunas en lituano), Dios del trueno, del roble, de la lluvia; se le hacían sacrificios durante las tormentas, se le dedicaban fiestas tras la cosecha y se le imploraba la lluvia durante la sequía en un rito de características orgiásticas.

Ausrine (Auseklis) es la Diosa de la aurora (o la estrella matutina) y de la belleza, está relacionada en una serie de mitos con el ganado vacuno, y se la imagina como la yegua de los mares y la dadora de la soberanía (estaríamos ante un complejo mítico —y quizá originalmente ritual— de acceso al poder, parecido al que existe en otros pueblos indoeuropeos y especialmente en los célticos).

Todas las divinidades celestes que acabamos de repasar, presentan añadidas atribuciones diversas que por una parte complejizan sus funciones y por otra las indeterminan ilustrando una polivalencia que parece antigua. Todas tienen en alguna medida relación con el ciclo agrícola que depende para su buen funcionamiento de la armónica conjunción del cielo y la tierra. Al bajar a la tierra y ayudar al campesino demuestran que los estratos cósmicos no son independientes. Otro tanto ocurre con la Diosa de la tierra, en letón Zemes (también llamada Zemes mate = madre tierra) y en lituano Zemyna. Promovía la fecundidad, se le agradecían los nacimientos y las cosechas por medio de ofrendas y ritos de propiciación y acción de gracias, pero también se la relacionaba con la muerte (en los límites de los campos labrados se enterraba a los difuntos). Esta coincidencia de opuestos ejemplifica el arcaísmo de la figura divina y la indeterminación entre los baltos de los límites entre el reino de los vivos y el más allá.

El bosque es el ámbito religioso privilegiado entre los baltos y se consideraba sagrado e inviolable. Los grandes árboles eran tenidos por sede de divinidades (en los robles probablemente habitaba Perkons). En los bosques habita el Dios Puskaitis, protector de los agricultores, señor de unos duendes subterráneos denominados bartsukai, que cuidan del bosque y que pueden ser en algunos casos domesticados (y se convierten en genios benéficos para la familia que los alberga). El mundo imaginario y los tabús tienen la finalidad de preservar el bosque de la acción antrópica y cumplen entre los baltos unas funciones medioambientales y sociales fundamentales (preservar el límite entre comunidades para evitar el enfrentamiento).

Otra Diosa de lo natural es Austeja, señora de las abejas, que aparece como protectora de la familia y sobre todo de las mujeres con hijos que se asimilan simbólicamente a abejas. Las virtudes de la abeja se deseaban en la mujer cuyo poder de decisión en los asuntos de la economía familiar eran enormes y cuyo papel en la sociedad hacía que en la legislación del siglo XVI su valor (a efectos de rescate) fuese mayor que el del hombre.

Una característica de la religión letona es la proliferación de Diosas madres de cometidos tanto diversos como específicos. Meza mate y Krumu mate presiden el bosque, Lauku mate, los campos, Veja mate, el viento (con un nombre de raigambre indoeuropea arcaica relacionable con el Vayu védico. Los lituanos, por su parte tienen Dioses masculinos en cometidos semejantes (Vejopatis o Leukpatis). Las Diosas madres letonas cumplen en cierto modo el cometido de simplificar la lista de teónimos al permitir la formación de una divinidad de cometido particular por medio de la referencia al ámbito seguida de la caracterización como madre.

También resulta destacable la importancia que poseen las divinidades del destino. Laima, la Diosa arquitecta del destino del hombre tiene un papel fundamental en las *dainas*. Aparece como una bella mujer rubia, ataviada como una campesina acomodada en traje de fiesta o como una pobre anciana; esta antropomorfización podría conducir a pensar que se trata de un desarrollo reciente. Pero los ámbitos sobre los que desarrolla su cometido; el nacimiento, el matrimonio y la muerte resultan ser los tres ritos de paso fundamentales, lo que parece asegurar el arcaísmo de la figura. Predice el futuro, marca el destino de los hombres, pero también la fertilidad de la naturaleza, simboliza a la perfección la obsesión de

los baltos por conocer el futuro que testifican las fuentes literarias y que les llevaba a dar gran importancia a los primeros presagios. Se acompaña de Dalia, Diosa de la redistribución, dadora a cada cual de la parte (*dalis*) que le corresponde.

Sobre los muertos (*veles*) rige Velnias, que tras la cristianización fué asimilado al diablo. Presidía las fiestas en honor a los difuntos, que se estimaba que volvían una vez al año al reino de los vivos (creencia con paralelos en muchos otros pueblos indoeuropeos). Una variante femenina es Giltine, dadora directa de la muerte, el destino personificado en su momento definitivo del que no hay modo de escapar.

4.3.3. RELIGIÓN Y SOCIEDAD: RITO, CULTO, FIESTA

Buena parte de las *dainas* cantan los cambios que se producen en la vida de los hombres con el paso de una a otra de las etapas de la misma. Corresponde a una mentalidad en la que el rol social está determinado por la edad y en la que los momentos de transición presentan una potencia ritual muy destacable.

El rito de paso del nacimiento estaba presidido por Laima, que es la que resuelve la incertidumbre del parto (dando la muerte o permitiendo vivir a madre e hijo) y determina el destino del recién nacido (esta creencia refleja evidentemente la adscripción de su estatus grupal estimado, es decir la posición dentro del grupo familiar y las futuras estrategias económicas y matrimoniales en las que se inserta el nuevo miembro). Laima imaginariamente está presente en la fiesta cultural tras el nacimiento, una de cuyas fases era un banquete en el que sólomente tomaban parte las mujeres casadas.

El matrimonio y la maternidad resultan los hitos que separan los tres estados posibles en la vida de la mujer. Antes de la boda es una *mergaité*, tras la maternidad una *moteris*, y entre ambos momentos vive en un estado liminar e indeterminado (y peligroso) que es el de *marti*, en el que progresivamente la sexualidad desenfadada perimatemática se domestica por medio de la procreación a la par que la esposa, en tanto que generadora de prole, es aceptada plenamente por la familia del marido.

El rito de paso final presenta entre los baltos diferencias que pueden deberse a la estratificación social y al cambio por el contacto. Entre los campesinos el muerto se enterraba en el límite entre la tierra cultivada y el bosque, desde esta posición topográfica liminar era susceptible de proteger a la familia a la par que entroncaba la tierra sacralizada Zemes con Velnias, el señor del más allá. El rito de paso resulta por tanto un proceso que vincula imaginariamente todos los ámbitos de la vida del campesino y que culmina con la conversión del difunto en un ser benéfico para el grupo, compactando vida y muerte en un mismo ciclo. Un rito de enterramiento mucho más elaborado, que corresponde a un grupo social diferente, lo testifican diversas fuentes. En el tratado de 1249 entre los prutenos y la Orden Teutónica quedaba especialmente prohibido enterrar a los muertos «con caballos y hombres, armas, vestidos u objetos preciosos» y consultar a los sacerdotes llamados *tulissones* o *ligaschones* que decían ver al difunto elevarse por los cielos a caballo, completamente armado dirigiéndose al más allá. Parece tratarse de prescripciones para impedir la heroización ecuestre de los nobles, base de su preeminencia en el sistema social pruteno pagano.

El oficiante en la religión familiar es el cabeza de familia. Es el que entretiene el culto doméstico simbolizado en la serpiente a la que mantiene por medio de ofrendas de alimentos. Es también el que organiza el ciclo del trabajo, pautado por ritos de comienzo y final de tarea. Cumple por tanto las funciones sacerdotales básicas. En los ritos fúnebres vimos el papel que cumplían los *tulissones* o *ligaschones*, sacerdotes visionarios. En los relatos de la fundación de Vilnius por el gran duque Gediminas (mediados del siglo XIV) se narra que instituyó un nuevo sacerdocio para el culto dinástico además de los que ya existían y otras fuentes insisten

en la proliferación de adivinos. Todos estos datos dibujan un sistema sacerdotal de una cierta complejidad en el que no desentona la información de Pedro de Dusburg (primera mitad del siglo XIV) según la cual existía entre los prutenos un sacerdote supremo («que gobernaba como papa») denominado Criwe, que mantenía un enorme fuego sagrado y al que consultaban los notables y el pueblo.

El éxtasis era uno de los medios de la acción de los sacerdotes, que alcanzaban por la ingestión de cerveza y la ejecución de danzas extenuantes; si añadimos a este dato las visiones de los *tulissones* y la licantropía y los combates en estado de trance entre hechiceros y buenos magos testificados por algunas fuentes hemos de reconocer que nos hallamos ante modos de actuación de tipo para-chamánico.

El espacio primordial del culto entre los baltos es el bosque, que es la morada de los Dioses. La fuerza numínica se concentra en árboles especialmente imponentes en torno a los que se desarrollaba el culto. Tal es el caso del santuario de Romow donde cumplía su cometido el «papa» Criwe y que consistía en un enorme roble. En la religión doméstica había dos lugares principales de culto. Por una parte estaba el rincón sagrado donde moraba la serpiente y por otro la sauna o sala de baño. En la sauna se desarrollaban los ritos fundamentales como las fiestas, el parto, la boda y el lavado del cadáver; en el nivel divino los Dioses granjeros de las *dainas* desarrollan sus deliberaciones en la sauna que se prepara según un ritual determinado. Las necesidades religiosas de la nobleza y sobre todo de los monarcas tendieron a crear espacios de culto nuevos (por ejemplo en las ciudades) mientras que el contacto con los eslavos (y los germanos-escandinavos) pudo potenciar la arquitectura sagrada en madera de la que la arqueología ofrece ejemplos (templos circulares con estatuas en el centro).

Gracias a las *dainas* conocemos con cierto detalle el ritual y las fiestas campesinas. Las más importantes se producían en los solsticios y tenían como finalidad delimitar el año. En la fiesta solsticial de verano se realizaban prácticas de inducción extática por la ingestión de cerveza, el baile y la promiscuidad. Se trata de ritos de propiciación de la fecundidad por medio de orgías rituales. En invierno se desarrollaba la fiesta de año nuevo, las *krikstai* una de cuyas fases eran las *kirmiai*, o día de las serpientes, en el que se llevaba a cabo una ceremonia presagial: las características del año que empezaba dependía de la aceptación por parte de las serpientes de las ofrendas que se les presentaban. La fiesta terminaba con un banquete. El sacrificio cruento se inscribía entre los baltos en el ritual festivo, y la carne era luego consumida comunitariamente. El banquete servía, por tanto, para cohesionar el grupo por medio de la socialización y el reparto resultando la parte del animal que correspondía a los Dioses la que no es comestible.

4.3.4. CONTACTO Y CAMBIO EN LA RELIGIÓN DE LOS BALTOS

La impresión general que ofrece la religión de los baltos es que estamos ante un sistema extremadamente arcaico que conservó teónimos, mitos y ritos que entroncan con las más antiguas especulaciones indoeuropeas de las que haya constancia. La posición geográfica marginal de los baltos y el difícil ecosistema en el que estaban instalados pudo determinar la instauración de una mentalidad conservadora y resistente. El modo de reproducción, adaptado al medio, parece haberse basado en la limitación del tamaño de las familias para no dividir las explotaciones agrícolas. Parece que los baltos se dotaron de un sistema poco expansivo, que les marginó de los cambios que se produjeron en otras zonas y determinó la preeminencia que se detecta en muchos momentos del ámbito productivo frente a los ámbitos soberano y guerrero. Pero esta visión ha de ser matizada para tener en cuenta el fenómeno de la complejización social y del cambio que testifican algunas fuentes. La presión eslava y

germana, el contacto con pueblos fino-ugrios, la influencia comercial de escandinavos en el intento de establecer la ruta a Bizancio, la muy antigua ruta del ámbar, llevaron a modificaciones en el sistema social que repercutieron en el religioso desde épocas difíciles de especificar. La feudalización y luego monarquización ahondaron este proceso de cambio que culmina con testimonios de que las grandes familias nobles tenían Dioses particulares y que el duque Gediminas instauró un culto dinástico.

La cristianización descabezó el sistema religioso. La elite cambió de religión, los sacerdotes paganos principales desaparecieron y solamente se mantuvieron en los modos religiosos tradicionales los campesinos sobre los que lentamente se realizó una labor de conversión que, sin llevar a la total desaparición del paganismo, lo desestructuró completamente. Así la visión que tenemos de la religión de los baltos, muy dependiente de las *dainas* testimonia una teología que hace de los Dioses reflejos de los campesinos, y en la que la tercera función parece hegemónica.

Resulta muy difícil determinar si esta situación es reciente o si, por el contrario, refleja una vuelta al modo religioso prefeudal. De igual manera que resulta muy difícil delimitar el momento en el que la complejización social determinó el surgimiento de cultos específicos de elite. Pero a pesar de las indeterminaciones, la religión de los baltos resulta un capítulo fascinante y abierto en el dossier religioso de los pueblos indoeuropeos.

4.4. LA RELIGIÓN DE LOS CELTAS

4.4.1 UNA DOCUMENTACIÓN CONTRAPUESTA

El término celta resulta difícil de definir si se quieren aunar los testimonios literarios (de autores antiguos —los primeros son Hecateo en el siglo VI a.e. y Heródoto el siglo siguiente— que los denominan *keltoi* o *celti*) y los testimonios de la cultura material. Los criterios definitorios basados en la cultura material que empleen como modelo el desarrollo centroeuropeo (la cultura de La Tène, fechada de comienzos del siglo V al siglo I a.e.) fracasan al analizar grupos indudablemente célticos como los celtíberos de la Meseta ibérica o bastante celtizados como los galaico-lusitanos, insertos en un entorno medioambiental y social que no permitió el desarrollo de las instituciones complejas que se constatan en otras zonas (élites principescas, grupos sacerdotales poderosos) y que generaron una cultura material caracterizada.

Empleando un criterio no restrictivo se pueden incluir como celtas a una serie de grupos no homogéneos de pueblos de la familia indoeuropea que se asentaron en el Occidente europeo. Tuvieron tendencias fuertemente expansivas (que quedan reflejadas dramáticamente en las fuentes antiguas en los asaltos a Roma en 387 a.e. y a Delfos en 279 a.e.) que les llevaron desde la Península Ibérica (en su parte central y occidental) y las Islas Británicas a Anatolia (Galacia), pasando por las Galias, el valle del Po (en Italia), los Alpes y toda la zona danubiana. Los celtas continentales cayeron bajo el control romano de modo progresivo (desde el siglo III a.e. hasta el 52 a.e.: fecha del control de César sobre las Galias). Los celtas insulares siguieron en Irlanda y Escocia manteniendo una cultura independiente a pesar del control romano de la mayor parte de Gran Bretaña.

El mundo celta ofrece dos tipos de documentación para su estudio que corresponden a dos momentos diferentes de su desarrollo. Los celtas paganos de la época antigua no generaron una literatura endógena mientras que para los celtas insulares medievales se cuenta con una rica documentación escrita, que transmite un elenco de datos mitológicos y de índole religiosa, pero que desgraciadamente está fechada en una época en la que el paganismo había desaparecido.

Para los celtas antiguos solamente disponemos de testimonios exógenos (autores griegos y especialmente latinos que escriben sobre una realidad que interpretan con su particular y etnocéntrica cosmovisión) y de datos arqueológicos y epigráficos. Solamente podemos deplorar la pérdida de un elenco de relatos religiosos que serían la clave fundamental para la interpretación de los restos materiales y testimonios extracélticos y de los que habla César refiriéndose a las escuelas drúidicas:

Se cuenta que aprenden allí, de memoria, un gran número de versos, algunos permanecen hasta veinte años estudiando. Opinan que la religión impide confiar ese saber a la escritura, mientras que para el resto de los asuntos, cuentas públicas y privadas, usan el alfabeto griego. Me parece que establecieron este uso por dos razones, porque no quieren que sus doctrinas se divulguen entre el pueblo y que los que aprenden, confiándose a la escritura, descuiden la memoria (César, *Guerra de las Galias* 6,14)

Tanto las fuentes greco-latinas como la epigrafía (testimonios escritos de culto

realizados sobre piedra o cualquier otro material sólido) testifican una época de destrucción cultural clara. El personaje que elige ofrecer un epígrafe a un Dios de nombre celta ya ha optado por un instrumento de transmisión de información extranjero (usa una piedra escrita en latín) y por tanto se encuentra en la vía de la aculturación. Con anterioridad se ofrecían estatuas en madera o armas y se plasmaban relatos teológicos o mitológicos en objetos, algunos de gran calidad artística, como el caldero de Gundestrup (Dinamarca) o la(s) diadema(s) de Mone(s) (Asturias) (ilustración 42), cuyo significado cultural, por desgracia aún se nos escapa.

La utilización de criterios excesivamente rígidos, por otra parte, puede llevar a marginar una serie de datos que provienen de ámbitos particulares como el de la Península Ibérica (o incluso el de las Islas Británicas) en los que la celticidad se manifiesta en algunos aspectos de un modo comparable a lo que conocemos en la Galia y el centro de Europa pero en otros casos de un modo diverso. De entre los muy numerosos teónimos indígenas que testifica la epigrafía hispana algunos tienen paralelos entre los celtas centroeuropeos e insulares, pero otros, aún con una fuerte implantación, solamente se testifican en el territorio peninsular. Un ejemplo lo ofrece el Dios-Diosa Bandua, al que se han adjudicado cometidos desde salutíferos en relación al agua a militares o tutelares. Relacionable por la etimología con la Diosa tracia Bendis (cuya posición funcional ya revisamos) sería una Diosa de los lazos que unen al grupo, simbolizaría la cohesión grupal (que, por ejemplo, entre los romanos corresponde a Quirino) e intergrupar (en la época en que la presión romana obliga a los indígenas a estrechar los lazos suprafamiliares) que se refleja, por ejemplo en la iconografía de la pátera de la colección Calzadilla de Badajoz (ilustración 43) en la que aparece caracterizada como una Diosa Tyché (protectora y símbolo de una agrupación cívica). Su relación con las aguas pudo provenir de que los manantiales (particularmente los termales) eran lugares de consenso bajo la protección del Dios que los habitaba, en los que las reuniones intergrupales podían desarrollarse de modo pactado y pacífico. El Bandua hispano cumpliría, por tanto, un cometido interfuncional (con especial incidencia en la tercera función pero también en el aspecto pactual de la primera) como Dios autoidentificador del grupo; un campo significativo que entre los celtas galos tutela el Dios Teutates. Sin abandonar la zona galaico-lusitana ni las fuentes termales tenemos testificaciones de un Dios Bormanico, en este caso perfectamente relacionable con Dioses termales del territorio céltico galo como son Bormo-Borvo-Bormano o de una Diosa Coventina, testificada también en Britania y Galicia en idénticos contextos y cometidos semejantes. El problema de la celticidad del territorio galaico-lusitano (lo mismo que el de otras zonas marginales al desarrollo celta centroeuropeo) se presenta por tanto como un tema abierto desde la óptica de la documentación religiosa. Si dejamos establecido que el mundo céltico no tuvo unidad (incluye ecosistemas y modelos sociales muy diversos), interactuó con sus diferentes vecinos, y evolucionó tanto local como temporalmente, y que en ciertas zonas no contó con un grupo sacerdotal estructurado y poderoso que cohesionase las creencias (como parece que ocurrió en la Península Ibérica) podremos analizar testimonios diversos sin la necesidad de confeccionar categorías taxonómicas particulares (como la de indoeuropeos preceltas para los lusitano-galaicos).

La otra documentación con la que se cuenta, la céltica insular de época medieval, presenta problemas de índole semejante. Son relatos mitológicos pero escritos por letrados cristianos en una época en la que ya no son más que antiguas leyendas (sin conexión con ritos o prácticas culturales). La destrucción cultural ha sido completa, se rompió incluso el tabú de la utilización de la escritura para transmitir ese tipo de saber (por suerte para nosotros); ni la elite dirigente (política y sacerdotal) ni la sociedad se regía ya por los modos de actuación de la época en la que esos relatos servían de explicación del mundo. De ahí que optemos por tratar la religión de los celtas antiguos y el material mítico literario medieval de modo separado, no porque no puedan complementarse a la hora de realizar una comparación

(método que siguen fructíferamente muchos celtistas y que se empleará puntualmente), sino porque resultan tan dispares en las informaciones que portan que resulta más comprensible repasarlos de modo independiente.

4.4.2. UN SACERDOCIO COMPLEJO: LOS DRUIDAS

Exceptuada la Península Ibérica, en la que los datos disponibles parecen indicar la inexistencia de una jerarquía sacerdotal estructurada y poderosa, en el resto del mundo céltico occidental (insular y continental) ésta se testimonia y conocemos el apelativo que se les daba: druidas. Al encabezar generalmente la resistencia contra los romanos (aunque destaca, por ejemplo, la excepción de Diviciacus, aliado de César) la institución fue objetivo prioritario de las miras aculturadoras romanas, tanto de modo directo, al ser puestos fuera de la ley por el emperador Claudio (reinó desde el 41 al 54), como indirecto. Por ejemplo el emperador Augusto (reinó desde el 31 a.e. al 14) organizó un culto a Mercurio Augusto (invocación a la romana de Lug, con un epíteto que implicaba el acatamiento a Roma y su dinastía) que se reunía el 1 de Agosto (era el *concilium galliarum* de Lugdunum —«la ciudad de Lug»—) en coincidencia con la fiesta mayor de Lug (nombrada en los textos insulares *lughnasad* y que se relacionaba con la soberanía); de este modo Augusto asumía los atributos del rey y del sacerdote y a la vez impedía a los galos más romanizados (la elite galo-romana) participar en la fiesta indígena que quedaba así descabezada y sustituida.

Los poderes druídicos quedan expuestos de modo sintético por César:

En toda la Galia hay dos clases de hombres que cuentan y reciben honores, ya que el pueblo a penas se distingue de los esclavos, nada emprende por sí mismo y para nada es consultado ... De estas dos clases una es la de los druidas y la otra la de los caballeros. Los primeros velan por los asuntos divinos, se ocupan de los sacrificios públicos y privados y regulan todo lo referente a la religión. Una multitud de jóvenes vienen a instruirse con ellos y gozan de un gran prestigio. Los druidas se encargan de solucionar todos los litigios, ya sean públicos o privados ... y si un particular o un pueblo se niegan a aceptar sus decisiones, les prohíben participar en los sacrificios, son tenidos por impíos y criminales y todo el mundo se aleja de ellos y escapa a su contacto por miedo al contagio ... Sobre todos los druidas impera uno que ejerce la autoridad suprema. Tras su muerte si hay un candidato que supera a los demás en dignidad pasa a ser su sucesor, si hay varios en igualdad de condiciones se disputan la primacía por medio del sufragio entre el resto de los druidas o en algunos casos por las armas. En cierta época del año se reúnen en un lugar sagrado del país de los Carnutos que es tenido por centro de toda la Galia. Allí acuden de todas partes a pleitear y se someten a sus consejos y juicios. Su doctrina fue elaborada en primer lugar en Britania y de ahí importada a la Galia e incluso hoy en día la mayoría de los que quieren profundizar en esa doctrina se trasladan allí para aprenderla. Los druidas acostumbran a no ir a la guerra y a no pagar impuestos a diferencia del resto de los galos. Tienen dispensa en el cumplimiento del servicio militar y están liberados de cualquier tipo de obligación. Atraídos por tan grandes ventajas muchos acuden por su propia voluntad a confiarse a sus enseñanzas y otros son enviados por padres o parientes ... En lo que insisten especialmente es en que las almas no perecen, sino que pasan tras la muerte de un cuerpo a otro y esto les parece especialmente eficaz como medio de excitar la valentía al suprimir el miedo a la muerte. Discuten también con fruición de los astros y sus movimientos, del tamaño del universo y la tierra, de la naturaleza de las cosas y del poder y cualidad de los Dioses inmortales y transmiten

estas especulaciones a la juventud (César, *Guerra de las Galias* 6, 13-14)

En los textos medievales aparecen como consejeros de los reyes y profetas, y en el mundo antiguo adivinaban el futuro (en algunos casos por medio de sacrificios humanos) y controlaban el calendario, del que poseemos un ejemplo epigráfico de primer orden encontrado en Coligny (Ain, Francia). La posición principal en la toma de decisiones (y no solamente de índole religiosa) que ilustra el caso galo les corresponde, en el análisis dumeziliano, como detentadores de la función soberana. No parecen formar un grupo endógeno, sino que se llega a druida por medio del aprendizaje. Los druidas no participan en los combates entre los galos, y la guerra está en manos de los caballeros, de entre los que parece extraerse el *rix* (el rey galo). Pero esta visión de la sociedad celta, centrada en el caso galo ha de matizarse para zonas en las que se optó por sistemas sociales basados en equilibrios diferentes (entre guerreros, sacerdotes y reyes) y en las que el fenómeno del druidismo o no se manifestó o si lo hizo fue de un modo menos exhuberante. Los druidas, quizá por lo mucho que se desconoce de sus verdaderas características, han fascinado desde el mundo antiguo. La descripción de César los presenta en muchos aspectos al modo de filósofos platónicos, unos sabios bárbaros admirables y por tanto trofeos de victoria extraordinarios, que aumentan el valor del general que fue capaz de someterlos (no olvidemos el valor propagandístico que tenían los escritos de César en su lucha por el poder en Roma).

4.4.3. LA TEOLOGÍA DE LOS CELTAS

En lo que respecta a la teología poseemos tres tipos de testimonios (si exceptuamos la iconografía), los que ofrecen los escritores greco-romanos, los que ilustra la epigrafía y los que se extraen de las narraciones mitológicas medievales. De nuevo nuestra fuente principal es César, aunque, desgraciadamente realiza una *interpretatio* de los Dioses celtas, romanizando sus nombres (y no sabemos hasta qué punto también sus funciones); su testimonio es clarificador:

El Dios al que veneran de modo más notorio es Mercurio. Sus estatuas son muy numerosas. Le estiman inventor de todas las artes, guía de los caminos y viajeros, dador de ganancias monetarias y favorecedor del comercio. Después adoran a Apolo, a Marte, a Júpiter y a Minerva y tienen de estos Dioses una idea semejante a la de las demás naciones. Apolo cura las enfermedades, Minerva es maestra de las artes y la industria, Júpiter ejerce su dominio sobre el cielo y Marte preside las guerras (César, *Guerra de las Galias* 6,17)

Un paso ulterior en la identificación lo ofrece Lucano (*Farsalia* I, 444) al ofrecer los nombres célticos de tres de estos Dioses: Esus, Taranis y Teutates. Un primer escollo en el consenso sobre la teología céltica proviene de la diversidad de equivalencias que se han dado a estos Dioses galos (ya incluso en el mundo antiguo por parte de comentaristas de estos pasajes), hay que añadir, además, las diversas equivalencias propuestas con personajes que se estiman de estatus divino y que aparecen en las epopeyas de los celtas insulares.

Por su parte la epigrafía de época romana muestra un abigarrado universo en el que se testifican casi medio millar de teónimos indígenas diferentes en toda la zona celtizada, algunos de los cuales están formados por un elemento romano y otro celta (por ejemplo Apolo Grannus, Apolo Belenus, Jupiter Taranis, Mars Loucetius, Mars Smertrius, Hercules Magusanus o Sulis Minerva, el caso más excepcional y abigarrado lo ofrece una inscripción de Flavia Solba, en el Noricum, en la que se invoca a Mars Latobius Marmogius Toutatis Sinatis Mogetius). Se ha pensado que en muchos casos tal profusión de nombres escondería

epítetos e invocaciones locales, ya que los cultos a fuentes, árboles, montes, ríos y otros lugares destacables del paisaje, en los que se creía que radicaban seres sobrenaturales están bien testificados. Estas divinidades concretas (atadas a un lugar o una función y muy en particular al agua, elemento polisémico entre los celtas), y tan numerosas, quizá evidenciarían un fenómeno de desestructuración de un panteón coherente provocado por el impacto romano (no hay que olvidar que grabar un epígrafe es un medio romano de realizar un acto de culto). Pero esta teoría no deja de tener sus puntos débiles y es posible que ya de antiguo existiese una diversidad teológica sustentada en causas variadas (sociológicas o geográficas, por ejemplo) sobre la que los druidas y sacerdotes actuaran intentando imponer un sistema estructurado. Hay que tener también en cuenta que algunas divinidades tienen un ámbito de manifestación pancéltico (y se testifican tanto en la época antigua como en la medieval y en muy diversas localizaciones), lo que permite defender que tras las diferencias locales y cronológicas destaca una identidad céltica subyacente, que no diluye ni el contacto con otros pueblos ni el cambio. Todo ello redundaría en que cualquier síntesis sobre la teología céltica tenga un grado de indeterminación mayor que para el caso de otros pueblos vecinos, como germanos o romanos.

El dios pancéltico más destacado es Lug, conocido por topónimos antiguos pero también por inscripciones, como la de Peñalba de Villastar (Teruel, España, quizá una testificación de la gran festividad del Dios), aparece en las epopeyas irlandesa (nombrado Lugh) y galesa (nombrado Lleu) como señor de la luz y de la magia, guerrero y politécnico (maestro en todas las artes), al que estaba dedicada la fiesta principal céltica de *lughnasad* (fecha el 1º de agosto). Se corresponde con seguridad con el Mercurio de la *interpretatio romana* y aparece en una posición en el panteón o de divinidad soberana (al estilo del Odín germano, también interpretado como Mercurio por las fuentes romanas) o de divinidad multifuncional (tal es el carácter que parece tener entre los celtas insulares).

El dios al que César se refiere como Apolo, eminentemente terapéutico, aparece en la epigrafía invocado con diversos nombres indígenas entre los que destacan Belenus, Borvo o Grannus, que parecen servir para destacar cualidades del dios aunque no se puede descartar que fueran en origen teónimos independientes. Belenus, parece querer decir el brillante y se relaciona con *beltain*, la fiesta del 1º de mayo que marcaba entre los celtas insulares la parte clara del año; Borvo parece querer decir el que borbotea (se aplica al dios que da vida al agua termal y a los ritos que en torno a las aguas termales se llevaban a cabo) y Grannus se relaciona con lo solar. Este aspecto curativo lo desempeña en las fuentes irlandesas Dian Cécht, que se ha querido hacer equivalente al Apolo galo. Pero quizá la equivalencia romana que potencia lo terapéutico y lo solar no tenga en cuenta otras posibles funciones del dios, sobre todo si entraba a formar parte de panteones (en los que las diversidades locales pudieron ser notables).

El Marte cesariano parece corresponderse con un buen número de teónimos y epítetos indígenas; el más característico es Teutates (señor de la tribu: *teuta*, *tuath* en irlandés) que junto a otros que indican el señorío sobre agrupaciones humanas (Caturix, Albiorix) parecen confirmar que este dios de la guerra es a la par el protector de los hombres libres cuya autonomía proviene de su poder bélico. No sabemos si como resultado de la influencia romana o si originado ya de antaño, el Marte celta aparece también en contextos salutíferos (invocado como Smertrius o Lenus) e incluso con caracteres soberanos (Rigisamus, Rigonemetis, Camulus) conformando una figura divina cuya plurifuncionalidad, al estilo de la que hemos visto para Lug, parece característica del pensar teológico celta.

El Júpiter cesariano se relaciona gracias a la epigrafía con el Taranis que testificaba Lucano (a pesar de que en algunos comentarios del pasaje se dice que es Mercurio y otros que Marte), es el dios del trueno y del cielo y no parece desarrollar características soberanas comparables, por ejemplo, a las de Lug o la del propio Júpiter romano. César testifica

también otros Dioses galos, el primero, tenido por ancestro mítico lo nombra a la romana como Dispater (divinidad que en Roma tenía caracteres inframundanos), el otro es un Dios sin nombre, patrono de los druidas.

La única divinidad femenina de la lista de César es Minerva que aparece también con caracteres salutíferos, lo que queda patente en su relación, por ejemplo, con la diosa Sulis presidenta del manantial termal de *Aquae Sulis* (Bath, Gran Bretaña), con la que sincretizó.

La iconografía y la epigrafía nos ofrecen un elenco de divinidades femeninas que desborda el esquema que proponía César, entre las que destaca la pancéltica Epona, diosa equina, pero quizá también divinidad soberana o dadora de la soberanía (en un papel que en la epopeya insular cumple Rhiannon) o las denominadas *matres* en la terminología latina, diosas triples (como las también pancélticas Suleviae) que no pueden reducirse a una unidad y que cumplen un rol protector, potenciador de la fertilidad y la riqueza; ilustran la tendencia celta a los colectivos sobrenaturales y muy especialmente al triplismo (divinidades triples o trimorfos), que parece indicar la dificultad de reducir a los dioses a una sola forma o función. Otra característica del modo en que los celtas se representan a la divinidad es la tendencia a agrupar parejas de diferente género: Apolo y Sirona, Borvo y Damona, Mercurio y Rosmerta, Sucellus y Nantosuelta, Veraudinus e Inciona; la iconografía también muestra ese carácter binario en estatuas de dioses gemelares o bifrontes, como la del santuario galo de La Roquepertuse.

Se pueden añadir otros nombres de divinidades femeninas de cometidos a veces poco delimitables: Nemetona, Belisama, Coventina, Icovellauna, Latis, Abnoba, Artio, Arduina, Nehalennia, Ancamna; la lista crece si añadimos nombres célticos insulares tras los que se esconden antiguas diosas: Macha, Medb, Morrigan, Nemhain, Brigantia, Etain, Modron, Rhiannon, Branwen.

También en los nombres de divinidades masculinas el juego de las equivalencias que ofrece César se desborda: se pueden añadir a los ya citados a Smertrius (Marte o quizá una especie de Hércules, al que pueda corresponder la gigantesca figura de Cerne Abbas, en Gran Bretaña), Ogmios (otro candidato a la identificación con Hércules), Lenus, Visucius, Nodens, Maponus-Mabon, Donn, Lir o Dagda para solamente citar invocaciones principales tanto continentales como insulares.

La iconografía abre nuestro horizonte, pero, a la par, genera indeterminaciones, pues nos faltan referentes, por ejemplo para nombrar al dios sedente de pies de ciervo, aparecido en Bouray (Francia) o al dios jabalí de Euffigneix (Francia). O para intentar conocer el papel del dios cornudo de atributos difícilmente investigables, nombrado Cernunnos y que aparece en diferentes contextos y lugares pero, por ejemplo, en el fascinante caldero de Gundestrup (ilustración 44). Es demasiado sencillo hacer de Cernunnos un mero señor del ciervo, un dios-animal, lo mismo que ver tras Epona solamente una diosa de los caballos o tras Artio una diosa osa y tras Arduina una diosa jabalí. El animal parece actuar como símbolo, y quizá también como referente ritual, así por ejemplo el valor simbólico del caballo en asociación con el rey, convierte a Epona (cuyo nombre se podría traducir como «la equina») y su equivalente Riannon (que aparece en los relatos galeses y cuyo nombre ya porta el significado de «la reina»: Rigantona) en símbolos de la soberanía real, un campo bien diferente y de un valor social mucho más destacado que el de meras divinidades de los animales, a las que quedaron quizá reducidas tras el impacto de los conquistadores romanos.

El caldero de Gundestrup, además de la representación de Cernunnos, porta un buen número de escenas a las que se han dedicado muy diversos estudios que intentan desentrañar la identidad de los dioses y ritos o mitos allí representados y casi sirve como el mejor ejemplo de la quiebra de cualquier intento de reconstruir una religión para la que nos faltan sus propios textos. Cuando los celtas escribieron (en Irlanda o Gales), se habían transformado ya en monjes cristianos, para los que los relatos de los dioses antiguos se reinterpretaban (como

también lo hacían las creencias), aunque en un proceso paulatino, pudiendo casi hablar más de una sutil sustitución que de una imposición. En esta línea y como ejemplo, el culto que se ofrece hasta la actualidad a Santa Brígida en Irlanda ilustra el peso del pasado celta, pero reconvertido y cristianizado: así no es difícil desentrañar tras la santa a la Brigit y Brigantia precristianas, la divinidad que César interpretaba a la romana como Minerva, todavía presente, todavía viva, en tantos rincones de Irlanda, cuya fiesta, el 1º de febrero se realiza todavía hoy el mismo día en que los precristianos festejaban Imbolc, una de las cuatro grandes festividades célticas anuales y que estaba dedicada a Brigit.

La teología celta, solamente esbozada, parece plantear, en resumen, un problema principal que ya se ha destacado en casos puntuales, que es la inadecuación al esquema estricto trifuncional, aunque, a decir verdad nuestra documentación es demasiado escasa, tiene una fecha demasiado avanzada y está originada en una época de desestructuración, como para poder determinar cuales pudieron haber sido sus características con anterioridad.

4.4.4. EL MUNDO INSULAR: LA MITOLOGÍA IRLANDESA

La tradición irlandesa es la más rica, como corresponde a una zona que no sufrió el control romano y en la que la cristianización fue progresiva. De entre los temas míticos que se testifican se pueden destacar cuatro.

El primero es el de la antropogonía y la mitología de los orígenes que se encuentra desarrollada principalmente en el *Libro de la Conquista (Lebor Gabála Éirenn)* compilado en el siglo XII. Adaptado a la historia sagrada (que marca el contexto explicativo y antropogónico último) presenta el relato de las razas que vivieron y conquistaron en diversos momentos Irlanda. Tras la raza prediluvial aparece una raza liderada por Partolón, héroe cultural que enseña la agricultura, la ganadería y que tras el diluvio organiza el mundo para hacerlo vivible para los hombres. Esta raza de Partolón es la primera que combate con los fomorianos (*fomhoire*, unos seres monstruosos). Tras una epidemia que marca su desaparición surge la raza de Nemed (etimológicamente quiere decir sagrado), agricultores sometidos a los fomorianos que huyen de Irlanda y son sustituidos por la raza de Fir Bolg, guerreros dirigidos por un rey justo (del que depende la prosperidad del país) y que fueron vencidos por la quinta raza, la de los Tuatha Dé Danann (el pueblo de la Diosa Danu) gracias a los objetos mágicos que éstos poseen (la lanza de Lug, la espada de Nuadu, la piedra de Fal y el caldero de Dagda). Posteriormente vencerán a los fomorianos en la segunda batalla de Mag Tuiredh (narrada en el relato mitológico fundamental nombrado *Cath Maighe Tuireadh*) gracias al liderazgo de Lug y de Nuadu y los expulsarán definitivamente de Irlanda. Estos enfrentamientos ilustran las auténticas características de los seres que pelean, los líderes de los Tuatha Dé Danann son seres divinos y los fomorianos, que presentan lazos de parentesco con los Dioses, resultan parecidos a los gigantes de los relatos germanos: la batalla toma las características de una lucha de dualidades divinas, un motivo común entre los pueblos indoeuropeos. Los Tuatha Dé Danann son finalmente vencidos por los hijos de Mil y se retiran bajo tierra.

El segundo tema mítico atañe a la figura del rey y se testifica en dos facetas, el de la elección turbulenta del monarca y el del papel místico del soberano. En los relatos irlandeses la realeza se adquiere (hasta que el héroe Cú Chulainn la hendió con su espada, era la piedra de Fal la que indicaba con un grito el que debía ser el soberano) y no es un estatus seguro: el rey ha de procurar bienestar y prosperidad o ha de ser sustituido ya que su actitud marchita el reino. Comienza el reinado con un ritual de inauguración en el que ha de realizar la cópula con una anciana decrepita (símbolo del reino envejecido) que se transforma en una bella mujer (personificación de la soberanía, materializada en la esposa del rey). El monarca está

sometido a ciertas obligaciones cuyo puntual cumplimiento garantiza el equilibrio del reino por medio de la armonía entre la tierra y los hombres.

El tercer gran tema mítico atañe a las acciones de los guerreros heroicos y los mitos iniciáticos. En el ciclo del Ulster el personaje principal es Cú Chulainn («el perro de Culann»), hijo de Lug, guerrero místico que sufre, al ser poseído por el furor bélico, una serie de metamorfosis que lo convierten en un ser monstruoso e imbatible hasta que se enfrenta a cuatro magos que le hacen comer carne de perro (romper quizá un tabú en relación con su nombre) y perece. Cumple el héroe también un papel importante en el principal relato del ciclo del Ulster, el *Táin Bó Cualnge*, que muestra el desarrollo muy complejizado de una razzia con la finalidad de acumular ganado, prueba iniciática típica entre diversos pueblos indoeuropeos. Los motivos iniciáticos están también claramente presentes en el ciclo osiánico, que narra las aventuras de los Fianna (cofradía de guerreros a la que se accede tras una severa iniciación abierta a todos y no solamente a los nobles) y de su líder Finn mac Cumail, poseedor de secretos mágicos, tenido generalmente por un sosia tardío de Cú Chulainn. Cazadores, guerreros y en cierto sentido marginales, los Fianna recuerdan a arcaicos grupos de jóvenes iniciandos pero también a los jóvenes expulsados en busca de tierras y posición que nos testificaba, como vimos, el ritual itálico *ver sacrum*. Aunque haya sido confeccionado con posterioridad, el ciclo osiánico incluye algunos motivos que parecen reflejar una sociedad menos estratificada que la que testifica el ciclo del Ulster.

El cuarto motivo mítico principal de los relatos irlandeses incluye los viajes iniciáticos (*Echtraí* o *Immrama*) que son muy numerosos; los *Immrama*, muy transformados por la cristianización, narran periplos marinos que terminan en alguna isla fantástica de características sobrehumanas y libre de la mancha del pecado. Son relatos maravillosos tras los que quizá se puedan rastrear, muy desestructuradas por la influencia cristiana, creencias sobre el destino *post-mortem* de algunos personajes especiales (un más allá privilegiado para héroes o hombres de sabiduría); los celtas insulares, como los continentales, creyeron en la transmigración de las almas y los relatos irlandeses mantienen larvados testimonios de la capacidad de ciertos hombres para controlar su muerte (los casos de Fintan o de Tuan mac Cairill, que se mantuvieron en vida, sufriendo diversas metamorfosis, incluso animales, y fueron testigos de toda la historia de Irlanda).

4.4.5. EL MUNDO INSULAR: LA MITOLOGÍA GALESA

El país de Gales, a pesar de que fue controlado durante cinco siglos (del I al V) por los romanos y a diferencia de lo ocurrido en el continente, mantuvo temas míticos prerromanos que se plasmaron en una tradición literaria muy depurada que, aunque es tenida por más reciente que la irlandesa, desarrolla motivos de gran antigüedad.

El primero se refiere al papel del poeta o el bardo y de sus poderes; el mejor ejemplo lo ofrece el *Cuento de Taliesin* (*Chwedl Taliesin* de Ellis Gruffydd, escritor del siglo XVI), que a pesar de la fecha de composición presenta un relato con temas muy arcaicos, mostrando un Taliesin mítico comparable en muchos aspectos con el poeta mítico irlandés Amairgin (ambos sufren o controlan diversas metamorfosis animales). En última instancia la sabiduría de Taliesin proviene de un caldero en el que se ha destilado el elixir del conocimiento, tema que se puede comparar con el caldero de hidromiel que entre los germanos dió a Odín el saber poético; poesía y sabiduría tienen una raíz única de índole sobrenatural en ambas sociedades.

Otro tema mítico galés de raigambre indoeuropea aparece en la *Ystoria Tristan*, poema también tardío (siglo XVI); los amantes Tristán y Esyllt (Isolda) escapan del rey March, esposo de ella, el rey Arturo propone una componenda que se acepta: que el marido

se quede con su mujer durante el invierno y que el amante lo haga el resto del año. Se trata de un mito etiológico indoeuropeo muy arcaico para explicar la variabilidad estacional y la estancia subterránea invernal del cereal que tiene su relato más conocido entre los griegos (Hades, Dios del inframundo rapta a Core-Perséfone; su madre Demeter, Diosa de la tierra nutricia, consigue, gracias a la mediación de Zeus, rey de los Dioses, que su hija viva en el inframundo en invierno, con su marido y reaparezca en la tierra durante el resto del año).

El material mitológico galés más complejo aparece en los *Mabinogion*, grupo de relatos redactados a finales del siglo XI, dividido en cuatro partes (ramas) que parecen mantener una estructura parcialmente trifuncional. La primera rama, el *Mabinogi* de Pwyll trata de la realeza, que como en el caso irlandés se basa en la justicia y conlleva la prosperidad. En su consecución tiene importancia el caballo, lo que se testifica en el carácter equino de la esposa del rey, Rhiannon (que se asimila a la Epona gala) y en el nacimiento de Pryderi, hijo de ambos. La cuarta rama, el *Mabinogi* de Math se centra en el tema de la magia, realizada por personajes de estatus real; la segunda, el *Mabinogi* de Branwen, trata de hechos heroicos dirigidos por Bran, monstruoso guerrero de tamaño descomunal que consigue la victoria galesa sobre los irlandeses pero que antes de morir pide que le corten la cabeza, que se convierte en consejera y tras ser enterrada en protectora del país. La tercera rama, el *Mabinogi* de Manawyddan, se centra en este personaje, hermano de Bran y que tras desposar a la viuda Rhiannon accede al trono, pero repentinamente el reino queda desierto y la familia real, agotadas las reservas, ha de trabajar en diversos oficios artesanales (zapateros, orfebres) y en la agricultura (en los que destaca especialmente el rey) hasta que el encantamiento que provocaba esta anómala situación es retirado. Aunque en las cuatro ramas de los *Mabinogion* la magia, las batallas o la realeza están presentes parece existir una dedicación funcional particular de cada una de ellas. La tercera se centra en presentar la función de producción artesana y agrícola (la tercera función); la segunda que insiste en narraciones guerreras y en el episodio de la cabeza parlante de Bran (que se puede relacionar con el ritual de las cabezas cortadas testificado entre los celtas continentales) parece ilustrarnos la segunda función indoeuropea del análisis dumeziliano; la cuarta rama se centra en hechos mágicos que tipifican a la primera función. Por último la primera rama, que trata de la realeza, desarrollaría la posición arbitral del soberano frente a las tres funciones, de cuya capacidad armonizadora dependería el buen funcionamiento del reino.

Aún desestructurados y cristianizados los mitos presentes en la literatura céltica insular medieval hunden firmemente sus raíces en el pasado indoeuropeo lo que ilustra el papel que desempeñaron druidas, poetas y bardos en el mantenimiento de un legado cultural que en el continente desapareció sin dejar rastro.

4.4.6. NEODRUIDISMO, NEOPAGANISMO Y WICCA

Asunto diferente resulta el resurgir que, desde la época romántica ha tenido lo céltico. Se crearon órdenes drúidicas y bárdicas (con rituales y liturgias inventadas) copiando los modelos organizativos de las logias masónicas en Gran Bretaña y Francia. El celtismo se convertía, así, en una suerte de seña de identidad diferencial (no es de extrañar que Winston Churchill fuese iniciado en este tipo de sociedades, que ofrecían unas raíces no germánicas para lo británico). Stonehenge era tenido (y todavía hoy sigue usándose) como centro para bastante folclóricas reuniones solsticiales, equinocciales, pero también en los hitos del calendario céltico: *imbolc*, el 1º de febrero, *lughnasad*, el 1º de agosto o los que están, curiosamente, permeando nuestro calendario actual: *beltain*, el 1º de Mayo, *samhain*, el 1º de noviembre (que se transforma, incluso en España, por el impacto mediático de la cultura anglo-sajona en un halloween más cercano al paganismo céltico que a la fiesta de difuntos

tradicional del catolicismo). Perdura la idea que el emplazamiento de Stonehenge era un templo druídico (lo que la arqueología ha mostrado incorrecto) o se le tiene por centro cultural ancestral para los movimientos neopaganos.

Desde los años setenta del siglo pasado ha comenzado a cobrar fuerza un neoceltismo o neodruidismo que ejemplifica, junto con el mayoritario neochamanismo, el odinismo (que busca reconstituir el paganismo nórdico) y la neobrujería (wicca) la fuerza del neopaganismo, que se centra en el culto a la fuerza de lo natural y que se vehicula por medio de la magia o de los rituales estacionales. Forman grupos de carácter difusamente religioso que hallan su ubicación actual en la amalgama sincrética que resulta la new age (encadenándose pasado y futuro), y cuyas características revisaremos al hablar de las nuevas religiones. Los grupos de revitalización de las prácticas religiosas celtas son numerosos y antiguos y destacan por su actividad y seguidores OBOD (The Order of Bards, Ovates and Druids), fundada en 1964 y ADF (A Druid Fellowship), fundada en 1983.

4.5. LA RELIGIÓN GERMANA Y ESCANDINAVA

4.5.1. UNA DOCUMENTACIÓN RICA Y DISPAR

Los germanos forman con los indios védicos y los romanos los tres pilares básicos de la investigación comparada indoeuropea. La documentación que poseemos de ellos permite ahondar en el conocimiento de su religión de un modo solamente comparable, entre las culturas desaparecidas, con la griega o romana (y con problemas parecidos, pues solamente conocemos bien la religión y mitología de los grupos de elite y en épocas determinadas).

Son conocidos gracias a una abundantísima y homogénea documentación de época vikinga, los *Eddas*, con sus dos recopilaciones, *Edda* poético (que incluye materiales fechables desde el siglo VII, con obras tan importantes para el historiador de las religiones como la *Völuspá*, poema visionario que explica la cosmogonía y la escatología) y *Edda* en prosa (obra del noble islandés Snorri Sturluson —1179-1241—) y las *Sagas*, recopiladas a partir del siglo XII que desarrollan en muchos casos temas de la mitología escandinava. Las fuentes para la época anterior son diversas pero inconexas y dispares. Destacan los petroglifos (que se fechan entre mediados del segundo y finales del primer milenio a.e. y que presentan figuras que pueden recordar en sus atributos a los Dioses vikingos), los testimonios arqueológicos (por ejemplo, los sacrificios humanos en turberas danesas u objetos votivos como el carro solar de Trundholm: ilustración 44), los datos escritos provenientes de autores clásicos (entre los que destaca la *Germania* de Tácito, escritor latino del siglo I) o eclesiásticos y una fuente endógena escrita germana que son las runas (inscripciones que comienzan a testificarse en el siglo II y que alcanzan el número de 5000).

A pesar de las diferencias culturales entre las diversas épocas, estos pueblos parecen presentar, de todos modos, puntos comunes que no pueden minimizarse; resulta lícito defender una postura que intente conciliar los desarrollos particulares (prehistórico, de época antigua, de época escandinava) con las identidades generales que ilumina el método comparativo (presencia de características religiosas que se mantienen a través de los siglos), teniendo siempre presente que la gran mayoría de los datos que se barajan provienen de la época final del paganismo germano, es decir de la época vikinga.

4.5.2. UN MUNDO SOBRENATURAL DE PRINCIPIOS CONTRAPUESTOS

La religión escandinava tiende a presentar un mundo sobrenatural cuyas relaciones son de tipo adversativo; tal es el caso de los dos grandes grupos de Dioses, los ases (*aesir*) y los vanes (*vanir*) que se enfrentaron en el pasado o de los Dioses y los seres anómicos cuyo choque llevará a la terrible aniquilación del mundo. También la geografía ilustra esa contraposición; el cosmos para los escandinavos tenía por eje al árbol Yggdrasill. A sus pies surgían diversos manantiales (o uno solo ramificado), la fuente del saber custodiada por el gigante Mímir, la fuente del destino (Urdr) y la fuente madre de los ríos terrestres. De su tronco manaba el licor vivificante Aurr, numerosos animales vivían en sus diversas partes y bajo su sombra se llevaba a cabo la asamblea de los Dioses. La especificidad de Yggdrasill frente a los numerosos paralelos de árboles de la vida que existen en muy diversas culturas es que conlleva, desde su origen, el germen de su destrucción: el dragón Nidhögg roe sus raíces, cuatro ciervos devoran el follaje, su caída determinará el fin del mundo.

En torno a Yggdrasill se escalonan los tres grandes reinos o fortalezas: los hombres

habitan Midgardr, la tierra media (es el centro del universo, está rodeada por un mar en cuyo fondo habita la serpiente cósmica), los Dioses Asgardr, en el centro de la anterior (o en el cielo en tradiciones que parecen más tardías) y monstruos, gigantes y difuntos habitan Utgardr, formado por montañas heladas y territorios inhóspitos, que presenta los rasgos de la alteridad y parece localizarse imaginariamente en el extremo septentrional y oriental.

Las fuerzas de Utgardr se preparan para un terrible combate que pondrá fin al mundo: el Ragnarök (destino de los Dioses o las potencias), que se describe con detalle en el poema *Völuspá*. Precedido de un invierno que durará tres años, comienza cuando se desatan todos los enemigos del orden cósmico; el sol y la luna son tragados por los lobos que los preceden; los difuntos, los gigantes destructores, los monstruos (incluida la serpiente marina cósmica), que habían sido contenidos por los Dioses hasta ese momento, avanzan sobre Midgardr y Asgardr; Yggdrasill se tambalea. Los Dioses perecen en el combate junto con sus enemigos y solamente el fuego (Surtr), que resulta al final purificador, sobrevive a este cataclismo cósmico que termina en una regeneración universal, así ese terrible conflicto acaba en una nueva edad de oro, una nueva pareja humana formada por Líf y Lifthrasir, que se habían escondido en Yggdrasill repuebla un mundo paradisíaco, regido por Balder, el mejor de los Dioses.

La solución positiva al conflicto se produce también en el enfrentamiento entre ases y vanes que determinó el fin de la primera edad dorada. Los ases son Dioses con claros atributos guerreros (Odín, Tyr, Thor), generalmente de sexo masculino y habitan Asgardr. Los vanes, por el contrario, son Dioses pacíficos y promotores de la fertilidad, dispensadores de bienes, de placeres, se relacionan con la tierra, con el agua, con la magia *sejdr* (de tipo chamánico), sus estrategias matrimoniales se basan en el incesto (Freyr con su hermana Freyja; Njördr con su hermana) frente al matrimonio *aesir* regido por la exogamia. El conflicto entre ambos grupos acabó con un pacto que condujo a los Dioses vanes a incorporarse junto con los ases para crear un solo grupo divino, lo que conllevó el cambio en las formas matrimoniales de los vanes (toman nuevos consortes no incestuosos) y la conclusión de un pacto por medio de la mezcla de salivas en un caldero (de la que surgió Kvasir, un ser que todo lo conocía).

Los estudios de mitología comparada han demostrado que nos hallamos ante un motivo que tiene paralelos en las creencias de numerosos pueblos indoeuropeos: el del combate de los Dioses, producido en un momento del pasado anterior a la plena existencia de la sociedad humana. En la India se enfrentan los deva y los asura, venciendo los primeros y quedando relegados los segundos a entidades de connotaciones negativas; en Irán, quizá tras la reforma de Zaratustra, Ahura servirá para denominar al dios central y daeva para nombrar a los seres maléficos; entre los celtas insulares un combate parecido enfrentaría a fomorianos y Tuatha Dé Danaan y entre los romanos aparece historizado en el enfrentamiento romanos-sabinos. Como vemos, las semejanzas entre pueblos indoeuropeos no excluyen opciones de resolución diferente, la derrota y valoración negativa de los vencidos (no siempre los mismos) en unos casos o la síntesis en el caso germano. Resulta por tanto necesario desechar las interpretaciones que querían explicar este episodio como un recuerdo de la fusión entre poblaciones germanas (ases) y pregermanas (vanes).

4.5.3. LA TEOLOGÍA GERMANA Y ESCANDINAVA

La teología germana se suele reconstruir usando los testimonios escandinavos como base, con lo que los datos de las épocas romana y de las migraciones quedan subordinados al esquema teológico de época vikinga. Los datos previkingos más interesantes los ofrece Tácito que destaca tres tipos de Dioses; los que nombra con nombre latino por interpretarlos a la romana

(Mercurio, dios supremo, en cuyo honor se realizan sacrificios humanos, Hércules, Marte), los que dice ser cultos extranjeros importados (caso de Isis entre los Suevos) y los que nombra con la apelación germana latinizada (Nerthus, la tierra madre, a la que se hacen sacrificios humanos) o los Alci, gemelos divinos. Destaca también una numerosa epigrafía de época romana en territorio germano, más de mil inscripciones, que ilustra, por ejemplo, la importancia de divinidades femeninas a las que, como en el caso celta, se nombra a la latina como *matres* o *matronae*, algunas llevan apelativos que se refieren a la protección sobre colectividades con etnónimos germánicos (como las *matres germanae*, las *matres suebae* o las *matres frisiabae*, que identifican a germanos, suevos o frisones).

El intento más tenaz para intentar ordenar la teología germana lo desarrolló G. Dumézil al delimitar su carácter trifuncional. Planteó en un análisis minucioso que el grupo escultórico del templo de Upsala con Thor en posición central y Wodan y Fricco a los lados resultaba claramente trifuncional, Odín (Wodan) aparece como equivalente funcional del Varuna védico (función soberana), Thor de Indra (función guerrera) y Freyr (Fricco) de los Nasatya (función generativa). Quizá las características específicas de la teología germana y escandinava se calibran mejor si se intenta llevar a cabo un análisis pormenorizado de cada Dios más allá de las limitaciones de un esquema rígido como el trifuncional.

Odín presenta un conjunto de funciones cuya complejidad ilustra el centenar de epítetos que se conocen de él; es el Dios supremo, señor de Asgardr, creó a los hombres y actúa en el mundo sobrenatural como el patriarca lo hace en el mundo real. Se entroncan con él linajes reales (como los monarcas noruegos) y el grupo social dominante (los nobles — *jarl*—). Es señor de la guerra, al que se deben en ofrenda la mitad de los enemigos vencidos, pero no es un Dios del combate. Rige la batalla por medio de lazos mágicos (encadena y paraliza a los enemigos) pero sin inmiscuirse en la carnicería. Los sacrificios humanos son parte fundamental del débito sagrado al Dios y los medios son espantosos (ahorcamiento, lanceamiento, ahogamiento, mutilación y posterior incineración). No pueden fiarse de él ni sus protegidos a los que a veces abandona de un modo imprevisible, ya que necesita guerreros caídos en combate para nutrir un ejército del más allá, los *einherjar*, que le ayudarán en la batalla final del Ragnarök. Odín-Wotan es el furor (*ódr*), definición que conviene a una forma furiosa de hacer la guerra, al margen de las estructuras bélicas establecidas por la colectividad «civilizada» y que realizaban los berserkir (los de aspecto de oso) o los *úlfhednar* (los de la piel de lobo), guerreros extáticos dominados por un furor guerrero incontrolable que les lleva a sufrir una metamorfosis que modifica su aspecto y en cierto modo su esencia durante un tiempo. Su *hamr* (especie de alma exterior) muta para transformarse en la del animal en una práctica de mística guerrera que tiene sus paralelos en las metamorfosis chamánicas y antes aún en técnicas de caza mística (ilustración 9). Se unían en cofradías (los *einherjar* resultan ser sus prototipos imaginarios en el más allá) que cumplían unos ritos iniciáticos cuyo referente divino era Odín como ilustra el siguiente texto:

Y sus hombres (los de Odín) atacaban sin protecciones, rabiosos como perros o lobos, mordiendo sus escudos, fuertes como osos o toros. Mataban a sus enemigos pero resultaban invulnerables al fuego o al hierro. Es lo que se llama furor de los berserkir (*Ynglingasaga* 6)

Odín preside también otro tipo de furor, el poético: habla en verso e inspira a sus protegidos el arte de hablar rimado, una forma de expresión sagrada que define una faceta de este Dios sabio; es también el Dios de las runas, del saber oculto (para conseguir la sabiduría perdió un ojo), de la magia *sejdr* (que le enseñó Freyja), de las reglas esotéricas de la poesía. Posee poderes mágicos y oraculares que le permiten conocer un destino que sin embargo no puede modificar (es consciente de la inevitabilidad del Ragnarök). Es psicopompo, señor de

los muertos que vuelven (draugar), de la Valhöll (el más allá de los einherjar).

Junto a Odín otro de los Dioses ases más poderoso es Tyr, aunque aparece en época vikinga en una posición secundaria. Solamente actúa en dos ámbitos; en el de la guerra y en el de los pactos. Representa la guerra sometida a pautas de índole jurídica, entendida como ejercicio de compensación justa tras una afrenta.

Thor es uno de los Dioses más populares cuyo nombre forma parte de topónimos y antropónimos muy numerosos, se le llama *ástvinr* (querido amigo) y tutela al pueblo (*karl*) lo mismo que Odín tutelaba a los nobles. Es el campeón que combate contra las fuerzas del caos (la serpiente cósmica, el gigante Hrungrnir, Loki) y cuyo poder indudable, no tiene los dobleces que mostraba el de Odín: actúa según unas pautas de hospitalidad y agresión que se atienen de modo estricto a la ética guerrera, es por tanto lógico y previsible, no da pie a la confusión. Es, en resumen, el más claro exponente de la función guerrera cuyos paralelos con el Indra védico no dejó de detallar Dumézil.

En el análisis dumeziliano, frente a la primera función representada por Odín (en la faceta varuniana) y Tyr (en la mitraica) y la segunda, representada por Thor (Dioses del grupo de los ases), la tercera función es desarrollada por Dioses vanes. Njördr es un Dios de la prosperidad, de la riqueza, de la navegación, manda sobre el viento y el mar y hay que invocarle para conseguir que las actividades comerciales resulten satisfactorias. Era una divinidad extremadamente popular como reflejan numerosos topónimos solamente superados por los que se forman con los nombres de sus hijos Freyr y Freyja. Freyja enseña a los ases y especialmente a Odín la magia *sejdr*, se puede metamorfosear. Presenta fuertes caracteres odínicos (está casada con Ódr, Dios oscuro pero entroncado con Odín) que tendieron a restar nitidez a su diferenciación respecto de Frigg (la esposa de Odín), pues ambas además son Diosas del amor. Freyr, su esposo-hermano es un Dios fálico y corresponde al Fricco del templo de Upsala. Es Dios de la prosperidad, de la fertilidad, de la riqueza, se le invoca para conseguir cosechas y bienes materiales, aunque también es un guerrero ejemplar. Freyja y Freyr resultan divinidades con ámbitos de acción más complejos que los de la exclusiva propiciación de la fecundidad, ilustran los problemas a que se enfrentan los intentos de adaptar el esquema dumeziliano al caso germano sin que la tripartición funcional estricta se desvirtúe.

Quedan por repasar otros dos Dioses que muestran caracteres contrapuestos. Balder y Loki. Al primero se le denomina «el mejor de los Dioses», se caracteriza por la belleza, la justicia, la pureza, el auxilio constante (es un gran guerrero), la bondad, la sabiduría y la clemencia. Es el único Dios que muere (tras un engaño urdido por Loki), pero retornará tras el final de los tiempos. La muerte de Balder en la especulación escandinava es lo que determina la mediocridad del mundo, su vuelta tras el Ragnarök determinará la regeneración universal. Ambos hechos resultan inevitables, con lo que se ilustra una característica de la mentalidad germana, que es la impotencia ante la trama del destino, contra la que no pueden ni siquiera los Dioses, a pesar de que, incluso, la conocen de antemano.

Loki, por su parte, es un Dios contradictorio y complejo, hijo de gigantes, progenitor de monstruos y seres infernales (Hel, Fenrir), cumple el papel fundamental en la aniquilación de Balder y en la degeneración del mundo y dirigirá las fuerzas de la destrucción en el Ragnarök. Sería simplemente un Dios del mal (antitético a Balder, por ejemplo) si no conociéramos otros episodios en los que ayuda a los ases; procura a Thor su arma definitiva (el martillo Mjölnir) y a Odín su caballo mágico, en el poema eddico que se le dedica (el *Lokasenna*) aparece con rasgos cómicos, como un traidor, un egoísta, un ladrón, pero también como un personaje útil, lo que ha llevado a relacionarlo con la figura mitológica del tramposo (*trickster*). Dumézil, que le dedicó una monografía, ha descubierto similitudes con el personaje de la epopeya narta denominado Syrdon, lo que avalaría su antigüedad indoeuropea; aparece como enemigo del orden, pero sobre todo como la fuerza dinamizadora

que impide que el mundo se anquilese y que desencadenará la purificación del Ragnarök. Su visceralidad tiene parecido con la de Odín, su enemigo; no se atiene tampoco a pactos ni a normas, no tiene interés por los hombres por lo que no aparece reflejado ni en la onomástica ni en el culto.

Una revisión sintética de los dioses germanos y escandinavos quedaría incompleta si no se citara a una serie de agrupamientos de seres sobrenaturales, que formaban colectividades de número indeterminado, lo que se aproxima al modelo religioso de los celtas (que conocemos de modo mucho menos detallado) sin que podamos dilucidar cuánto hay de préstamo y cuánto de común herencia o de desarrollo paralelo. Aunque con poderes mermados respecto de los dioses, y aunque se les brinde un culto secundario resultan tener ámbitos de actuación en los que son inapelables (como las normas) o tan peligrosos (como los gigantes en el Ragnarök) que permiten intuir que fueron figuras religiosas de mayor peso.

Los gigantes (jötnar) son seres peligrosos para los hombres, mantienen una hostilidad implacable con los dioses que se materializa en luchas generalmente lideradas por Thor. En el Ragnarök las fuerzas de la destrucción estarán encabezadas por gigantes, como Surtr, Hrymr o personajes muy cercanos a ellos como Loki. Por tanto el muy arcaico tema indoeuropeo de la gigantomaquia juega un papel destacado en la especulación mitológica escandinava y hemos de suponer que también aparecía en la del resto de los germanos. Son seres monstruosos y enormes pero también sabios (como Mímir) y ricos, de los que se benefician los dioses en ciertas circunstancias. Están en el origen del cosmos (que se forma del cuerpo de Ymir) y en algunos casos se mezclan en matrimonio con los dioses. Algunas gigantas poseen una gran belleza (por ejemplo Gerdr), otras no rechazan incluso unirse con hombres (lo que parece más bien que testificar episodios lúbricos, ilustrar iniciaciones heroicas).

Los enanos (dvergar) viven bajo la tierra y su ocupación principal es la minería y la metalurgia. Poseen la sabiduría oculta y sagrada que les permite forjar armas mágicas para los héroes y objetos muy poderosos para los dioses y en una versión de la cosmología forman los pilares del cielo y los puntos cardinales. Los álfos o elfos (álfar) en época escandinava forman dos grupos, los álfar de luz, que viven en el cielo (la residencia de Freyr se llama Alfheimr) y los álfar negros que viven bajo tierra (y en montículos y tumbas) y se distinguen mal de los enanos. La relación con los hombres es ambigua y pueden provocar enfermedades pero también favorecer. Los landvaettir son espíritus protectores de bosques, montes, piedras, guardianes de ciertos territorios sobre los que imperan como señores; se manifiestan a veces en modos teriomorfos, lo mismo que los fylgyr, espíritus que pueden actuar como protectores de los animales en algunos casos presentando un arcaísmo que entronca con formas religiosas paleolíticas.

Las normas (nornir) fijan el destino y sus decisiones resultan irrevocables. En época escandinava son tres; Urd (pasado), Verdandi (presente) y Skuld (futuro), residen en las raíces de Yggdrasill e hilan el destino de los hombres y en especial, con hilo de oro, el de los héroes. Las dísir son también divinidades del destino, lideradas por Freyja, son fundamentales en el nacimiento y tutelan a familias y personas, parecen tener poder para detener ejércitos o desatar a un prisionero, su ámbito resulta bien cercano del que tenían las *matres* germanas.

En la época vikinga de un modo claro y quizá también en la anterior tanto el ser humano como las divinidades han de plegarse a la fuerza sin rival del destino; si tuviésemos que determinar el poder sobrenatural máximo entre germanos y escandinavos, sería éste: un destino inapelable del que ni los máximos Dioses pueden escapar, como ejemplifica el episodio del Ragnarök.

4.5.4. ÁMBITOS DE LA RELIGIÓN

La célula básica en la organización de germanos y escandinavos es la familia (*aett*) y su extensión (*kyn*, parentela o clan). También en el ámbito religioso la familia es el primer eslabón, siendo el padre de familia el sacerdote principal y presentando el culto particularidades y especificidades propias en cada núcleo. La familia tiene su propio destino (su buena suerte *hamingja*). La sala principal, debidamente sacralizada se convertía en santuario donde se desarrollaban las ceremonias familiares con sacrificios, socialización de la producción por medio del banquete, toma de decisiones sancionadas por auspicios y en resumen la consecución de *fridr*, la paz (sagrada), que proviene del consenso entre los miembros del grupo. Equilibrio inestable sancionado por la religión, que puede romperse por diversas circunstancias externas o internas y que requiere su reequilibrio consensuado. Un caso de ruptura de *fridr* se produce con la muerte del cabeza de familia mientras se determina la disociación del estatus del jefe muerto y su asociación a otra persona, tras la satisfacción que diversos miembros del grupo estimen conveniente. Otro caso se produce cuando existe una ofensa, la paz ha de conseguirse por medio de satisfacciones (compensaciones pecuniarias) a las que se creen con derechos muy diversos miembros de la familia agraviada, dependiendo la compensación de su posición en la jerarquía interna. La familia actúa desde el punto de vista social a la par que religioso como un todo; el resto de las estructuras se forman por aglutinamiento y a su imagen.

Tal es el caso de la tribu, que resulta ser un agrupamiento de familias (*aett*) y familias extensas (*kyn*) y que se dota de los mismos esquemas religiosos que las familias. Los antepasados comunes (base imaginaria de la cohesión de linajes, de los que ofrecen numerosos ejemplos las sagas familiares) se convierten en Dioses tutelares y ancestros míticos de las tribus. El sacrificio y la aceptación del lazo religioso sellan la pertenencia al grupo tribal que a su vez es el grupo de los cultores de la divinidad específica. La religión es el medio de mantener los lazos de cohesión del grupo y la adivinación (y sobre todo la aceptación de la interpretación del presagio) la técnica de consolidar las decisiones comunes. Pero los germanos pusieron en práctica otro sistema de consensuar las decisiones que radica en el *thing*, la asamblea del pueblo. Actúa en defensa del derecho sagrado con la finalidad de mantener la paz, que se sustenta en el consenso, para ello el marco de la reunión es sagrado y las decisiones se ratifican por medio de sacrificios y toma de auspicios.

Otro de los ámbitos sociales de la religión lo forman los ritos de paso. El nacimiento es el momento en el que se trenza el futuro del nacido y está presidido por las dísir, divinidades del destino, lideradas por Freyja, que tutelan a familias y personas. En los ritos matrimoniales germanos se intenta superar el conflicto que provoca la mezcla de dos familias extensas. Al ser la familia la célula básica organizativa, con sus ritos y costumbres propias, la inclusión de un miembro ajeno provoca una serie de problemas prácticos y rituales que se intentan solventar en la ceremonia de la boda, cuyas complejidades cimentan la alianza entre grupos receptores y dadores de mujeres. La iniciación masculina entre los germanos culmina con la captura de un gran animal o de un enemigo; Tácito, al hablar de los *chatti*, tribu germana, transmite una costumbre significativa:

En cuanto llegan a la adolescencia se dejan crecer la barba y el cabello y solamente cuando han matado a un enemigo dejan ese aspecto que han asumido como voto y consagración al valor (Tácito, *Germania* XXXI, 1)

El rito de paso último es el prelude de la ascensión del estatus del difunto por otro miembro de la familia. Por eso entre los germanos y escandinavos hay una insistencia en cumplimentar correctamente la ceremonia fúnebre y en consensuar el traspaso de la herencia

por medio de un ritual minucioso que asegure el mantenimiento de la paz familiar. El banquete funerario es el lugar en el que se sella la nueva jefatura, con la declamación de poemas laudatorios al difunto y la ingestión de cerveza especialmente confeccionada para la ocasión. Un traspaso conflictivo, al resultar una infracción de lo sagrado puede conllevar la conversión del muerto en un difunto rabioso que vuelve para indicar que los descendientes no son dignos de la herencia. Estos draugar, muertos que vuelven, aparecen con insistencia en las sagas e indican que el ritual funerario se ha realizado mal o que el muerto, si ha sido víctima de violencia, no ha sido compensado correctamente. Se trata como puede verse de un mecanismo imaginario del que disponen los miembros del grupo familiar para expresar y canalizar el descontento que puede generarse si el ritual fúnebre no se ha realizado por común consenso y pensando en la paz de la familia.

El más allá entre los escandinavos no es único; algunos muertos van a un reino sombrío y subterráneo, otros radican en el túmulo dónde se creía que a la larga terminaban tutelando el territorio circundante. El destino más prestigioso es la Valhöll (Walhalla), la mansión o sala de Odín. Se sitúa en el cielo y a ella acceden los guerreros caídos en combate transportados, desde el campo del combate y por los aires, por unos genios psicopompos llamados valkyrjur (valquírias). Es un paraíso de elite reservado a los valientes que forman una turba, los einherjar, que se dedican a pelear eternamente durante el día (sin conseguir nunca herirse de muerte) y a banquetear por las noches. Las tres localizaciones *post-mortem* para el difunto (si excluimos a los draugar) que testifica el imaginario germano y escandinavo ejemplifican una sensibilidad escatológica muy desarrollada que potenciaba las tendencias bélicas de la sociedad ya que en el sistema de valores la muerte en combate era preferible por conllevar un más allá más perfecto y deseable.

4.5.5. LOS INTERMEDIARIOS SAGRADOS Y EL CULTO

La sociedad germana presenta tres colectivos de gobierno con un estatus superior al resto, los jefes, los reyes y los sacerdotes. Los jefes son líderes militares en torno a los que se aglutina un grupo de hombres unidos a ellos por lazos sagrados de fidelidad (hermandad sagrada). Por su parte el rey es el supremo intermediario de la comunidad frente al mundo divino. En él se concentra la potencia sagrada. Es sacerdote y sacrificador supremo actuando a nivel tribal como lo hace el padre a nivel familiar. Pero no posee poderes jurídicos ni políticos ya que éstos radican en el *thing*. Los linajes reales entroncan imaginariamente con ciertas divinidades, especialmente Freyr y Odín, por lo que no se puede elegir al monarca más que entre los miembros de ciertas familias. Como rey sagrado da el bienestar y la prosperidad al territorio, y se le pide que sea favorecido más por la abundancia que por la victoria. Los mejores reyes son los que coinciden con etapas de prosperidad y su recuerdo se perpetúa en un culto especial a sus tumbas que se piensa favorecen el entorno en el que se sitúan (se convierten en genios tutelares). Los años de escasez se achacan al rey (porque haya cometido alguna incorrección ritual o porque sencillamente resulte personalmente inconveniente) y se puede llegar a optar por sacrificarlo. La posición de los reyes en el mundo religioso escandinavo tenía una precariedad que permite explicar su conversión al cristianismo, ideología que aumentaba su poder de decisión y su seguridad personal. El jefe y el rey que eran los centros del culto común, al convertirse, forzaron a sus seguidores a aceptar la nueva fe, si no querían perder la seguridad religiosa (traicionada por los propios que la detentaban) y la cohesión social. Pero aunque la cristianización se hizo de un modo generalmente poco violento y rápido, no conllevó una destrucción cultural completa sino una adaptación que permite comprender porqué el material teológico y mitológico escandinavo se ha transmitido casi intacto por intermediarios cristianizados desde hacía dos centurias.

El sacerdocio entre germanos y escandinavos resulta complicado de estudiar. No parecen tener una casta sacerdotal específica y estructurada, aunque poseemos nombres que transmiten las runas y el material escandinavo de personas que realizan funciones sacerdotales (*erilar*, *gudja-godi*). Tácito (*Germania* VIII, 2-3) habla de sacerdotisas veneradas como si de seres sobrenaturales se tratara (Veleda, Albrinia) y en época escandinava conocemos la figura de la *völva*, profetisa vidente. No resulta fácil tampoco determinar la importancia de ciertos hechiceros y sobre todo hechiceras, que controlaban los recursos de la magia *sejdr* y cuyo modo de actuar resultaba muy parecido al de los chamanes asiáticos (y cuyo modelo sobrenatural era Odín).

Pero los sacerdotes principales eran el rey al nivel tribal y el padre al nivel familiar. Son ellos los encargados de representar al grupo frente a los poderes sobrenaturales, entre otras causas porque el grupo posee los medios de controlarlos. Quizá haya sido ésto lo que haya impedido entre los germanos la proliferación de un sacerdocio autónomo que pudiera forzar decisiones que pusieran en peligro la paz familiar o tribal que se alcanzaba no por una imposición divina (supuesta) sino por un consenso que proviene del equilibrio de fuerzas. De ahí que las infraestructuras del culto entre los germanos estén muy poco desarrolladas, cualquier sala o cualquier emplazamiento al aire libre debidamente santificados se convertían en templos. De todos modos existieron también lugares estables de culto, incluso con estatuas imponentes, como el templo de Upsala.

La ceremonia principal entre los germanos lleva el nombre de *blót*, un rito sacrificial en dos grandes tiempos. En primer lugar los miembros que tenían obligación de hacerlo procuraban las víctimas sacrificiales, cuya muerte en el hogar central marcaba el comienzo de la primera parte del rito. Se recogía la sangre en un recipiente especial y con ramas se hacía una aspersión general sobre los presentes y los muros de la sala del sacrificio y se tomaban los auspicios. Posteriormente y tras cocinar la carne comenzaba la segunda parte del rito que es el banquete sagrado. Se trata de un rito de cohesión grupal en el que el animal marca el nexo de unión entre hombres, Dioses y en su caso difuntos. Una parte del animal se debía a los Dioses que presidían la ceremonia; en ciertas fiestas (especialmente en el *álfablót*), había una mesa de *jól*, que se abastecía para los difuntos y por último la parte principal se repartía entre todos los participantes en la comida. Los banquetes eran los lugares en los que se tomaban decisiones importantes y en ciertos casos se hacían juramentaciones. El ámbito sagrado aseguraba el marco cierto para el cumplimiento posterior de lo decidido, por lo que el banquete se convierte no solo en un medio de socialización y de nivelación por el mecanismo del reparto sino también en un medio fundamental para sustentar el equilibrio (la paz familiar o tribal) por el mecanismo del consenso. Ingrediente fundamental en la ceremonia era la cerveza que sellaba por medio del éxtasis la hermandad de los banqueteadores, los cuernos debían circular según una rotación benéfica que potenciaba la capacidad unificadora del brebaje. Se testifica una vez más la importancia del extatismo como componente fundamental de la religión escandinava. Gracias al éxtasis las decisiones comunes están dirigidas imaginariamente por la divinidad que puede manifestarse mejor y tiene el camino más libre (para penetrar en el hombre) en los estados alterados de la conciencia.

Un animal que juega un papel fundamental en el sacrificio es el caballo, relacionado con el acceso a la soberanía; su consumo fue muy perseguido por las autoridades cristianas lo que indica su rango significativo fundamental como víctima sacrificial. El verraco o jabalí también son animales sacrificiales de primer orden y quizá tengan que ver con los grupos de guerreros (en el más allá los *einherjar* de Odín se alimentan de la carne inacabable de *Saehrimnir*) aunque también se sacrifican en honor a Freyr para propiciar la fertilidad.

4.6. LA RELIGIÓN DE LOS ESLAVOS

4.6.1. UNA DOCUMENTACIÓN PROBLEMÁTICA

Los eslavos aparecen mencionados en las fuentes literarias de modo explícito a partir del siglo VI; unos siglos antes debió comenzar su expansión. En el siglo X alcanzan su máxima extensión territorial, testimoniándose la eslavización de una amplia zona de la Europa central y oriental, pero para la época anterior a la expansión eslava los datos son muy confusos. Agricultores sedentarios libres, estructurados durante centurias en comunidades a pequeña escala de índole suprafamiliar (*rody*) en cuyo seno se organizaba la explotación, distribución y consumo de modo comunal, parecen haberse mantenido en formas sociales sin grandes diferencias de estatus entre sus miembros durante mucho tiempo. No se dotaron hasta bien entrado el medievo de estructuras plenamente estatales, surgiendo además éstas como respuesta a presiones externas; en muchos casos sus monarcas serán de origen extranjero, con lo que ello conlleva de inclusión de prácticas religiosas de sustentación ideológica del poder real ajenas a la forma tradicional.

La forma social comunitaria y poco compleja de los protoeslavos y las influencias foráneas explican en buena medida los problemas que presenta la documentación para el estudio de la religión eslava. Por una parte el sistema social protoeslavo generó una religión cuyos restos materiales son tan poco significativos que los arqueólogos tienen enormes problemas para discernirlos y llegar a un consenso amplio sobre los mismos. Por otra parte las fuentes escritas describen una época en la que el contacto con diversos pueblos debió modificar en buena medida el sistema social hacia una complejización que se refleja en la instauración de formas religiosas modificadas y aculturadas; estas fuentes se refieren además a dos ámbitos marginales, la zona oriental y la báltica.

Los eslavos precristianos eran ágrafos y entre ellos la escritura se convirtió en un vehículo de imposición religiosa foránea; en el tercer cuarto del siglo IX, los primeros predicadores cristianos en territorio eslavo, Cirilo y Metodio parecen haber sido los creadores de un sistema de escritura adaptado a la lengua eslava que sirvió para traducir los evangelios. Es muy probable que en la época anterior poseyesen una literatura oral de tipo religioso-mitológico ya que parecen testimoniarse restos de sagas en los relatos orales rusos (*bylinas*) y en el folklore.

Las fuentes exógenas, las más utilizadas en la investigación, por presentar una información más completa y literaria, presentan una serie de problemas que hay que tener presentes. Al haber sido escritas por letrados cristianos, en su forma y su finalidad corresponden a modos culturales importados vehiculando la ideología de la nueva elite eclesiástica y cortesana para la que la resistencia puntual del paganismo eslavo es un episodio digno de narrar en la gesta evangelizadora.

4.6.2. LA RELIGIÓN DE LOS ESLAVOS RUSOS Y OCCIDENTALES EN LA ÉPOCA PREVIA A LA CRISTIANIZACIÓN

Nuestras fuentes de información del momento previo a la cristianización privilegian el ámbito ruso y el eslavo occidental, comenzaremos por el primero. La *Crónica* de Néstor (compilada hacia el 1111, pero refiriéndose a la situación del año 980) ofrece un relato de primer orden respecto del panteón ruso:

Vladimir comenzó a reinar en solitario en Kiev y erigió en la colina ... [pasaje controvertido] una serie de ídolos. Estaban Perún, hecho de madera, con la cabeza de plata y el bigote de oro y Chors y Dazbog y Stribog y Semargl y Mokosh. El pueblo les ofrecía sacrificios y los llamaba Dioses ... marchó a Novgorod y allí erigió un ídolo de Perún

El caso de Perún resulta ejemplar ya que es un Dios al que daban un culto preeminente los baltos (lituano Perkunas, letón Perkons) y que se conecta con el Thor escandinavo (la madre de este Dios se llama Fjörgynn, un teónimo similar en la raíz) e incluso con el védico Parjanya o el Perëndi albanés. Por la etimología es un Dios del trueno, del roble, parece presentar demasiados antecedentes indoeuropeos para quedar solamente como una importación nórdica. Le debía de estar dedicado el templo de madera cuyos restos se encontraron en Peryn (cerca de Novgorod), de grandes dimensiones y con indicios de haber albergado una gran estatua y un altar de ofrendas. Dazbog aparece asimilado al sol y relacionado en otras fuentes con Svarog, al que se hace padre del anterior y Dios del fuego. Es posible que estemos ante dos epítetos de una misma divinidad lo que explicaría que Svarog no aparezca en el panteón vladimiriano. En el folklore serbio se mantiene un Dabog en el papel de demonio enfrentado al Dios cristiano; al constatarse el teónimo entre eslavos meridionales y orientales podemos hipotetizar que nos hallamos ante un Dios paneslavo. El nombre del Dios Chors no parece eslavo, se le ha querido relacionar con el persa Xorshid (= Sol) y con el oseta *xorz* (= bueno). Semargl tampoco parece eslavo y se le ha buscado el paralelo persa del pájaro maravilloso Simorg. La única divinidad femenina de la lista vladimiriana es Mokosh («la húmeda»), la tentación de los investigadores ha sido crearla una Diosa madre. En las homilías se la cita insistentemente y se ha mantenido bajo el nombre de Mokusha en el folklore como un ser de género femenino que se relaciona con la hilatura.

Otro Dios que conocemos por otras fuentes es Volos, que aparece invocado en tratados greco-rusos como Dios del ganado y se le han atribuido cometidos muy dispares. En varias otras fuentes rusas aparece como Veles, lo que a decir de los lingüistas debe ser la forma más antigua y que emparenta con Velinas, Dios de balto de los muertos, haciéndolo por tanto Dios de ultratumba. En resumen, el «panteón» eslavo ruso, quizá porque no poseemos los datos adecuados para discernir los cometidos de cada Dios, resulta carecer de nitidez.

El otro ámbito para el que poseemos documentación del momento de la cristianización es el de los eslavos occidentales.

En la isla de Rügen, último bastión del paganismo eslavo se testifican media docena de divinidades. En el emplazamiento cultural principal, Arcona, se daba culto a Svantovit (Svantevit) en un templo de forma cuadrada, en cuyo centro se localizaba una enorme estatua policéfala del Dios (de más de 8 m. y con cuatro cabezas). En Rügen existían otros tres templos en la fortaleza de Carentia (Korenika, hoy Garz) dedicados a los Dioses Rujevit, Porevit y Porenutius y que fueron destruidos tras la toma de Arcona. Las estatuas que albergaban o eran policéfalas (Porevit tenía cinco cabezas) o tenían varias caras. El único teónimo que parece reconocible es el último, que la mayoría de los investigadores relaciona con Perún.

Eslavos occidentales y orientales presentan más diferencias que semejanzas, a pesar de lo próximos en el tiempo que están ambos desarrollos religiosos. Solamente dos figuras divinas, Perún y Svarog-Svarozic se testifican en ambos lugares (Dazbog aparece entre eslavos meridionales y orientales y quizá sea también paneslavo) aunque no parecen cumplir funciones comparables en la estructura religiosa (Perún no presenta entre los occidentales la posición principal que tiene entre los orientales). Sin duda el diverso desarrollo social permite

explicar esta situación. Entre los rusos el papel de la monarquía varega (de origen vikingo) es fundamental en la complejización que determina la aparición de un «panteón» como el vladimiriano. Entre los eslavos occidentales la complejización parece surgir del interior (aunque la causa última sea la presión externa), y se concreta en la tendencia a formar agrupaciones de carácter étnico-territorial que superan el marco de las comunidades tradicionales y que necesitan establecer emplazamientos donde consensuar las decisiones bajo la imaginaria protección de divinidades comunes. Así surgieron por una parte templos complejos (frente a los sencillos lugares de culto anteriores), una casta sacerdotal poderosa e imprescindible (como resultado del papel principal que cumplen en la consecución de las ceremonias de solidaridad grupal) y por otra parte ritos ordálicos (basados en el uso del caballo) sin los cuales no se podría forzar el cumplimiento de decisiones.

4.6.4. COMUNIDAD, NATURALEZA, ULTRATUMBA: ENSAYO DE RECONSTRUCCIÓN DE LA RELIGIÓN DE LOS PROTOESLAVOS

Los logros de la mitología comparada se aplican con gran dificultad al material eslavo, por falta de fuentes, pero también por inadaptación de las informaciones que poseemos a los esquemas de análisis al uso (los intentos de desentrañar la estructura trifuncional entre los eslavos no han conseguido los avances deseables). La única estrategia de análisis fructífera consiste en intentar determinar de entre las informaciones de índole religiosa que poseemos de los eslavos (en todo tipo de fuentes, con especial énfasis en las folklóricas) las que pudieran cumplir una función en una sociedad de las características específicas de la protoeslava.

Partimos de la premisa de que la sociedad protoeslava tiene una célula básica de organización que es la comunidad local (*rod*), con unas estructuras poco complejas. El ámbito social principal de la vida religiosa de los protoeslavos lo marcan la familia y la comunidad (entendida como conjunto de personas que se estiman unidas por lazos de parentesco real o imaginario). Hay por tanto que otorgar al Dios Rod (testificado en homilias y en el folklore antiguo) su verdadera importancia. No se trata de uno más de los demonios que presiden los nacimientos o representan a los difuntos. Es la personificación de la comunidad familiar (*rod*) en sus múltiples aspectos y cumple una función tutelar de tipo general; no resulta pues extraña su competencia sobre los nuevos miembros del grupo ni sobre los que ya lo han abandonado. Esa multiplicidad de cometidos explicaría también que se le asocie a unas divinidades femeninas múltiples y casi homónimas denominadas Rozanicy. La tutela y protección del grupo determina un campo de acción plural y poco especializado que marcará la teología eslava incluso en su época final (de ahí la indeterminación competencial de las divinidades de rusos y eslavos del Báltico). El papel principal de Rod en la estructura religiosa protoeslava puede permitir explicar también la insistencia de las fuentes literarias en plantear que los eslavos tenían una divinidad suprema.

Podemos hacernos una somera idea, gracias a los datos del folklore (a pesar de lo desestructurados que están), de lo que debieron ser los ritos de paso entre los protoeslavos. El nacimiento está presidido por Rod y cumplen en él un papel primordial una serie de seres (hadas llamadas rozhdenitsa, sudbina, sudjenica en diversas zonas eslavas) que determinan el destino del recién nacido el tercer o séptimo día tras el parto (quizá recuerde rituales de aceptación del nacido por la familia o la comunidad). Los datos folklóricos referentes a costumbres matrimoniales recalcan la importancia del banquete (espacio de la socialización), y de rituales que parecen propiciar la fecundidad (se colocaba, por ejemplo, un simulacro de falo en la bebida en el banquete de nupcias). El folklore eslavo testimonia genios familiares y hogareños; son los domovoi, ded o dedushka rusos (dedek checos, stopan búlgaros),

protectores de la casa y sus habitantes.

La relación hombre-medio natural y las sutilezas del mutuo equilibrio subyacen tras un buen número de divinidades, ritos y figuras religiosas testificados en el folklore eslavo y en los testimonios literarios. La naturaleza era objeto de culto por medio de la sacralización de árboles, piedras, animales, fenómenos atmosféricos y la creación de un abigarrado imaginario de seres diferentes al hombre que pueblan el entorno natural y lo protegen. El folklore de rusos y otros eslavos es inagotable a este respecto. Están los espíritus del bosque (leshii o lesovik), las ninfas (vilas) de las aguas, las montañas o las nubes; las beregyni (espíritus de los montes) las rusalkas y los vodianoi (espíritus de los ríos, las aguas y los montes). Algunos de estos seres tienen una desordenada sexualidad en la que se ven envueltos (con diversos grados de fortuna) los hombres; si ponemos en paralelo esta información con otras que testifican prácticas licenciosas deploradas por los escritores eclesiásticos (por ejemplo durante las *kupala*, fiestas de verano) podemos sostener la existencia de ritos de potenciación de la fecundidad de carácter orgiástico entre los protoeslavos. Mayor grado de individuación tienen las figuras folklóricas de Iarilo, el caballero blanco, que parece representar la fuerza de la primavera, Mati Syra Zemlia (la húmeda madre tierra, que parece recordar a la Mokosh vladimiriana), Zaria (personificación del amanecer), Paludnitsa (espíritu del mediodía) o Pereplut (quizá representación de la fuerza genésica de la naturaleza).

Los lugares de culto de los protoeslavos parecen ser de dos tipos, por una parte el hogar y por la otra la naturaleza, especialmente los grandes árboles y los bosques. Estos últimos delimitan dos ámbitos diferentes, el que rige el hombre y el que el hombre no controla y por tanto reverencia y teme. Gracias al mundo imaginario de genios y ninfas el bosque no es perturbado en exceso por la acción antrópica permitiendo que el ecosistema se mantenga en equilibrio y el sistema social se mantenga estable (los bosques sirven para marcar los límites entre los territorios de diversas comunidades).

Las fiestas eslavas tienen también un marcado tinte naturalista y parecen centrarse en torno a los solsticios (*kupala* en verano; *koljada* en invierno), son momentos fundamentales para determinar el calendario y por tanto programar la siembra en las fechas adecuadas.

El rito de paso último conlleva entre los eslavos una serie de prácticas que buscan la completa aniquilación del cadáver y su alejamiento del mundo de los vivos. El muerto salía de la casa no por la puerta sino por una brecha que rápidamente se tapaba. El cuerpo en el ritual más antiguo se quemaba; posteriormente cuando se adoptó la inhumación se realizaban una serie de actos para mantenerlo anclado en su tumba (como clavarlo al suelo con una estaca o atarlo); los eslavos buscaban por tanto asegurarse que el difunto no volviese. A pesar de todo, el folklore eslavo abunda en muertos vivientes, fantasmas, espíritus de suicidas, asesinados y otros muertos antes de tiempo, vampiros o licántropos que se relacionan con creencias muy arcaicas respecto de la indeterminación de los caminos de la muerte. En contraposición hay otros muertos favorables, los ancestros, que reciben un culto y se les estima protectores de la casa y la familia a la que pertenecieron (*deduska*, diminutivo de *dedu* = abuelo). Como en otras culturas arcaicas parece constatarse una muerte correcta, que sigue los pasos rituales adecuados y que socializa al difunto por medio de la despersonalización y disolución de su antigua naturaleza (y a nivel social, de su estatus personal) y una «mala muerte» que priva a los vivos de la certeza de que la corrección en el proceso tanático haya convertido al muerto en un antepasado impersonal y benéfico, provocando la aparición de un espíritu descontento y peligroso. Todo ello indica una creencia en un más allá del que podían volver los muertos en fechas especiales, como durante la *radunica* (fiesta del equinoccio de primavera).

De los neuros, quizá una de las denominaciones de los protoeslavos forjadas por el mundo clásico, decía Heródoto (IV, 105) que podían convertirse en lobos a voluntad. El tema

de la licantropía se repite en fuentes claramente eslavas y en todas las lenguas eslavas el término para el hombre lobo es muy semejante (*vlukodlaku*). Dadas las características poco belicistas de los pueblos eslavos hemos de suponer que el lobo tuvo entre ellos una simbología diferente de la que presenta entre otros pueblos indoeuropeos (donde aparece como animal de referencia entre los miembros de cofradías de guerreros, como entre los germanos o los dacios).

Quizá la licantropía se explique como una manifestación del poder de los brujos eslavos. Se sabe que estos expertos en magia eran poderosos y actuaron como uno de los pilares del rechazo al cristianismo (provocando revueltas en Rusia y haciéndose expulsar por los príncipes checos). Las fuentes eclesiásticas transmiten con horror los encantamientos, las prácticas abortivas, los envenenamientos y las fórmulas adivinatorias que empleaban. El ejemplo prototípico de estos personajes (muchas veces femeninos) es la bruja del folklore ruso Baba Yaga, que se metamorfosea a placer en animales (pájaros o serpientes), destruye a los hombres pero también les revela el futuro. Muy interesantes también resultan los poderes de Ved'ma, otra bruja arquetípica del folklore eslavo. Capaz de transformarse en pájaro o serpiente, volar, o hacerse invisible, conoce las plantas y puede producir la lluvia, poderes todos habituales entre los chamanes. Entre los protoeslavos, dada su proximidad con pueblos fino-ugrios y altaicos, y su sistema social, no es de extrañar que las funciones religiosas que requiriesen una especialización mayor recayesen en brujos con un campo de actuación y unas capacidades parecidas a las de los chamanes uralo-altaicos, que llevasen una vida marginal (en el bosque, fuera del ámbito habitual de la vida en común) y una de cuyas pruebas iniciáticas o prácticas mágicas fuera la transformación en lobo.

4.6.4. CONTACTO Y CAMBIO EN LA RELIGIÓN DE LOS ESLAVOS

La religión de los eslavos presenta un problema fundamental a la hora de intentar una aproximación diacrónica. La fase final, la mejor documentada, ilustra una religión en mutación, erosionada por la necesidad de adaptarse al reto del contacto. La fase protoeslava, tras un esfuerzo de ordenación, parece presentar unos contornos, que no por hipotéticos son menos congruentes, pero resulta atemporal. Los contactos y los cambios en la religión protoeslava debieron de aumentar a la par que el territorio eslavizado crecía y su sociedad se complejizaba; así el contacto con baltos, germanos, indoiranios y pueblos de la estepa norasiática se rastrea especialmente en los datos religiosos. La presencia de los Dioses Perún y Veles entronca a eslavos y baltos; probablemente testificando un remoto origen común más que ilustrando un préstamo en una época indeterminable. El problema es parecido con los germanos, no llegando a poderse discernir si la presión cultural y militar germánica determina el cambio o si las semejanzas ya se constataban (en parte) en épocas anteriores. Los contactos con los pueblos esteparios y los fineses hubieron de potenciar los rasgos para-chamánicos en la actuación de los especialistas religiosos eslavos, sobre todo en los ámbitos que trascienden el mundo de la familia y la comunidad.

Respecto a la herencia indoeuropea, entre los eslavos la trifuncionalidad se desentraña mal como constató el propio Dumézil y si lo hace es desequilibrando la balanza de modo desmesurado hacia la tercera función. Pero hemos de tener en cuenta que el imaginario trifuncional actúa como una estrategia de comprensión y relación con el medio y de adecuación de la sociedad a unas pautas que quizá entre los protoeslavos (pueblos que resultan paradigmáticamente pacíficos y que optan por un sistema social poco complejo) no resultaba pertinente.

4.7. LA RELIGIÓN GRIEGA

4.7.1. DIVERSIDAD Y RIQUEZA DOCUMENTAL

La griega es la religión no practicada en la actualidad que mejor conocemos, la riqueza documental de la que se dispone para su estudio es extraordinaria, tanto en lo que se refiere a fuentes literarias como iconográficas, epigráficas o arqueológicas. Pero a pesar de todo, la extensión temporal y territorial del mundo griego complica la tarea de intentar su estudio ya que diseña un mosaico religioso de una gran diversidad en el que no todas las partes son bien conocidas. Desde la religión de la época micénica hasta la religión helenística, pasando por la homérica o la clásica, desde la religión de los filósofos o los místicos a la oficial de las ciudades, se granan sensibilidades y creencias muy diferentes. En algunos casos la documentación es especialmente nutrida, en otros casos solamente podemos deplorar la pérdida de tradiciones locales, que eran muy numerosas, pero que o no se escribieron o no llegaron a transmitirse fuera de los límites de la comunidad para la que fueron creadas. Y es que el mundo griego no formó una unidad territorial o política, sino que cada territorio y cada ciudad poseía sus mitos, sus explicaciones del mundo (por medio de las que se buscaba potenciar la autoidentificación) y sus ritos propios (incluso los calendarios rituales variaban mucho de un lugar a otro). Nuestra visión de la religión griega depende en gran medida de lugares y momentos que la transmisión documental ha privilegiado. Son bien conocidos los desarrollos atenienses, las especulaciones plasmadas en los textos homéricos y hesiódicos o el material de la época clásica; conocemos bastante bien la religión de la aristocracia y los grupos dominantes. Pero se nos escapa en mayor medida la religión popular, la campesina o la de los grupos marginales (por ejemplo los esclavos).

La religión griega tiene tres grandes momentos, que corresponden a etapas históricas características. La religión micénica, la religión centrada en el marco de la polis y la religión helenística. La religión de la polis se suele entender como la religión griega por antonomasia. Así, en muchos casos se ha comprendido la religión micénica con los instrumentos que ofrecía la religión de la polis y en otros se ha entendido la religión helenística como su degeneración. Dos causas principales han llevado a esta situación. Por una parte la enorme cantidad de datos en obras literarias, monumentos o imágenes de época arcaica y clásica han privilegiado (y siguen privilegiando) su conocimiento en profundidad. Resultaba un recurso sencillo trasladar a épocas remotas y con mucha menor documentación lo que se conocía para épocas posteriores: por ejemplo, se dotó a lo que en época micénica eran solamente nombres divinos de unas imágenes, unos mitos, unas funciones (aunque hay que tener presente que no podemos tener la seguridad que fueran semejantes, de ahí la quiebra del método). Por otra parte la idealización que presidió la precepción durante centurias del legado griego deformó, magnificándolos, los desarrollos ideológicos de lo que se entendía por «edad de oro» griega. Hijos como se querían de unos griegos ideales, los sabios europeos no podían menos que priorizar la época que estimaban de esplendor de éstos. Resulta pues necesario tomar conciencia de esas idealizaciones para enfrenar la más antigua religión griega: la micénica.

4.7.2. LA RELIGIÓN MICÉNICA

El desciframiento de la escritura Lineal B hace menos de medio siglo demostró el carácter inequívocamente griego de la sociedad micénica (fecha en su máximo desarrollo entre los

siglos XV a XIII a.e.), pero también desveló unas instituciones insospechadas; la economía estaba parcialmente dirigida desde los palacios, que captaban y redistribuían excedentes gracias a una burocracia estructurada. El sistema social resultaba completamente ajeno al que dibujaban los poemas homéricos (fechados a finales del siglo IX y comienzos del VIII a.e.), que hasta ese momento se estimaban reflejos (tamizados por el lenguaje mitológico) de la pretérita sociedad micénica; la forma de organizar la economía resultaba mucho más parecida a la que desde hacía milenios imperaba, por ejemplo, en los estados mesopotámicos. Los textos micénicos conservados lo fueron de modo fortuito, eran tablillas en barro en las que los burócratas encargados de la fiscalización de los productos anotaban las partidas que entraban en la contabilidad palacial y luego eran redistribuidas a diversos centros (nos interesan especialmente los templos receptores). Durante los incendios que se produjeron en los diversos palacios micénicos por causas todavía no aclaradas satisfactoriamente, estas tablillas de barro se cocieron y se nos conservaron en fortuitos archivos que solamente reflejan la situación del año del incendio.

No se trata, por tanto, de obras literarias, ni de narraciones de mitos o rituales (aunque no podemos saber si los micénicos, como hicieron los mesopotámicos, escribieron obras de este tipo en algún otro material que no se ha conservado), sino de áridos documentos catastrales sin la menor pretensión literaria. A pesar de las características del material escrito micénico, los datos que de él se extraen son fundamentales para dibujar, aunque en grandes líneas y con lagunas notables, la más antigua religión griega conocida. Frente a los estudios previos al desciframiento, que solamente contaban con la iconografía y los datos arqueológicos para sustentar las hipótesis reconstructivas, y que planteaban la semejanza de la religión micénica con la religión cretense de la etapa anterior (la religión minoica), los datos escritos muestran un abigarrado politeísmo y un sistema de templos que resultaba insospechado. El caso micénico es prototípico para ilustrar las deficiencias que subyacen en los estudios religiosos basados exclusivamente en la iconografía (por ejemplo las reconstrucciones de la religión prehistórica o las hipótesis muy ambiciosas como la de M. Gimbutas). Un elenco de teónimos surgió de lo que antes se creía un sistema casi monoteísta (centrado en la gran madre como Diosa casi exclusiva), muchas e importantes divinidades femeninas, como la *Potinija* (la señora, teónimo seguido de diversos epítetos en las testificaciones conservadas y que tiene un culto importante en varios lugares), pero también muchos Dioses masculinos e incluso parejas divinas (desconocidas con posterioridad) como *Diwija-Diwo* (teónimos que portan la raíz indoeuropea que se testifica en Zeus, el Dios principal griego de la época posterior —declinado *Diós* en genitivo—) o *Posidaeja-Posedaone* (difícilmente no relacionable con el Posidón griego posterior). Aparecen teónimos que luego tendrán continuación en época postmicénica junto a otros para los que no hay el menor paralelo posterior. Incluso surgen algunos inesperados como *Diwonosijo* (el posterior Dioniso) del que los propios griegos antiguos estaban convencidos que era un Dios intruso proveniente de Tracia, quizá porque lo extraño de su modo de actuar en el ser humano, llevaba a buscar las raíces de su alteridad lejos (cuando de hecho resultaba consustancial al modo griego de experimentar la divinidad, en una ambivalencia que Nietzsche denominó lo dionisiaco frente a lo apolíneo).

Estas equivalencias, que en algunos casos resultan confusas han sesgado la investigación sobre la religión micénica, que se ha interpretado en demasiadas ocasiones desde una perspectiva medio milenio posterior (con los ojos de la teología homérica y posthomérica). Nada permite pensar que los Dioses micénicos de nombre semejante a los testificados con posterioridad tengan las mismas atribuciones. *Diwo* difícilmente tendría la posición de la que goza Zeus en el panteón aristocrático homérico, lo mismo que los nobles del siglo VIII a.e. tenían una posición social, una ideología y unos intereses bien diferentes de los de los reyes que presidían el sistema palacial en cada uno de los territorios micénicos.

Podemos hipotetizar que estos monarcas tendrían un estatus más parecido al de sus vecinos orientales, comparable con el de los soberanos en las sociedades originales, aunque, en realidad, no tenemos testificación segura que lo avale. Tampoco la investigación ha sido capaz de determinar la importancia e influencia de los sacerdotes, que las tablillas testifican, pero cuyas competencias resultan oscuras.

La primera religión griega presenta, por tanto, grandes indeterminaciones que provienen del material documental con el que se cuenta para su estudio, pero sirve para ilustrar cómo un avance en el estudio de la cultura material (como es el desciframiento de una escritura) puede modificar radicalmente una visión cimentada en el trabajo de generaciones de estudiosos.

4.7.3. HOMERO Y HESÍODO: UNA RELIGIÓN ARTIFICIAL Y UNIFICADORA

El fin del mundo micénico se acompaña de la desaparición de la estructura palacial, el sistema ideológico que sustentaba el poder de la elite e incluso de la escritura (junto con la burocracia que la empleaba). Entre los siglos XI y VIII se instaura una nueva sociedad, dirigida por una nueva elite que justifica su preeminencia en la pertenencia a linajes determinados, que dicen entroncar con grandes héroes del pasado e incluso con los Dioses y en el desarrollo de la actividad bélica: son señores de la guerra y en su ideología la lucha es clave. En este ambiente encardinado en las genealogías y en los hechos heroicos surgen los poemas homéricos y hesiódicos. La *Iliada* desarrolla la narración fabulosa (y puramente mítica) del enfrentamiento entre los aqueos (liderados por la pléyade de sus heroicos jefes, sobre los que impera Agamenón, señor de Micenas) contra los troyanos por el peregrino motivo de recuperar a una mujer (Helena, la esposa legítima de Menelao, señor de Esparta, raptada por Paris, hijo de Príamo, señor de Troya). Mientras los hombres se enfrentan en el campo de batalla, en el mundo celeste los Dioses determinan los derroteros del combate; Zeus o en otras versiones Hermes pesan los destinos de los combatientes; no será la mayor o menor capacidad bélica la que determinará el resultado del enfrentamiento, sino la dirección hacia la que se decantará el fiel de la balanza (ilustración 45). Otro tanto ocurre con la *Odisea*, el único de los relatos de regresos a su patria de los héroes aqueos vencedores de Troya que se ha conservado completo. Odiseo, protegido por la Diosa Atenea pero enfrentado al Dios Posidón (que rige sobre los mares) vaga durante diez años por parajes extraordinarios (llega incluso a la boca del Hades, el reino de los muertos) hasta que los Dioses le permiten retornar al hogar.

Los poemas homéricos desarrollan una teología que infuirá profundamente en la especulación posterior; dado que se convirtieron en obras aceptadas por todos los griegos, conocidas y aprendidas desde la infancia. Pero habían surgido como productos ideológicos de grupos sociales muy característicos, de esos señores de la guerra para quienes cantaban los poetas y que hallaban en ellos pautas de comportamiento diferencial (modelos de actuación, señas de identidad) que los asemejaba y emparentaba con aquellos héroes indiscutibles (mejores sin duda que los hombres del presente) gracias a intrincadas genealogías en las que se complacían especialmente y que, además, les servía de justificación de su preeminencia social.

Los poemas de Hesíodo, por su parte, sin llegar a tener la enorme influencia de las obras homéricas, presentan un carácter sistemático que también sirvió de guía para la teología posterior. Resulta especialmente interesante su obra *Teogonía* que narra la genealogía de los Dioses (desde el caos a las divinidades que rigen el mundo presente pasando por las generaciones destronadas de Dioses del pasado); por su parte *Los trabajos y días* ilustra las creencias campesinas y expone mitos de gran interés, como el de las razas. Esta narración

antropogónica es especialmente ilustrativa: los hombres del presente son una raza degenerada, la de hierro, la última de una serie que fue decayendo desde la de oro (reflejo de la utopía en la que la naturaleza ofrece sus productos de modo espontáneo), cercana a los Dioses, pasando por la de plata y la de bronce y solo recuperando algo de su esplendor con la raza de los héroes. Este relato tiene paralelos orientales (incluso bíblicos como *Daniel* 2,31 ss.) pero también indoeuropeos (*Mahabharata* III, 12, 826), aunque lo específico hesiódico es la presencia entre las razas metálicas de la de los héroes, en cuyas acciones y líneas de sangre, como ya vimos, se reconocía la elite.

Lo característico de estos primeros testimonios griegos es que los creadores de la teología, los sistematizadores del corpus de creencias son poetas inspirados (imaginariamente por las Musas), no son sacerdotes. Aunque conforman una religión artificial muy directamente relacionada con la ideología de los grupos sociales a los que estaban dirigidas estas obras (las aristocracias griegas), el enorme impacto cultural que tuvieron (en especial los poemas homéricos) les hizo convertirse en una lectura común de la teología que se superponía a las teologías particulares de cada ciudad actuando de fermento unificador panheleno frente a las diversas tendencias disgregadoras (inclinadas a potenciar el papel de las divinidades protectoras de cada ciudad específica). El prestigio de estas narraciones configuró un durable marco referencial de creencias comunes de todos los griegos desde el arcaísmo al fin del mundo antiguo a la par que también fue punto de partida para criticar esas mismas creencias. En calidad de acervo de relatos míticos y de referencias visuales, estos relatos, en relecturas diversas (siendo fundamental la renacentista), configuran un patrimonio común de la cultura occidental.

4.7.4. COMUNIDAD, SOLIDARIDAD E IDENTIFICACIÓN: RITOS, DIOSES, HÉROES

La libertad que potenció entre los griegos la inexistencia de un dogma obligatorio sancionado por un sistema eclesiástico permitió que se pudiese desarrollar un mundo religioso diverso y abigarrado cuya complejidad solamente intuimos en la documentación incompleta que poseemos; los grupos de índole religiosa que actuaban más allá de la religión oficial de las ciudades fueron muchos, aunque no pasaron de ser minoritarios (a pesar de su gran creatividad); la gran mayoría de los griegos se sentían vinculados a sus divinidades y ritos ciudadanos, cuya característica más notoria era que potenciaban la solidaridad grupal y los identificaban como colectividad (la construcción del marco de la polis se hizo potenciando justamente la identidades propias (cívicas) y alterizando a lo diferente).

La fiesta es el marco en el que la identificación del grupo se refleja de modo más diáfano, pero también donde se testifican una serie de prácticas que buscan reequilibrar la sociedad por medio del reparto. En el mundo centrado en la polis, que define el arcaísmo y el clasicismo griegos (siglos VIII a IV a.e.) en la fiesta participan solamente los miembros de la ciudad (si hay extranjeros tienen puestos secundarios, salvo que tengan un estatus y unos lazos de amistad con ciudadanos preeminentes que les permitan acceder a un puesto destacado); además la fiesta es el pretexto ritual (religioso) para socializar excedentes acumulados por el estado o particulares sin que se genere un débito por parte de los grupos receptores respecto de los dadores (ya que es la divinidad la que preside y por tanto a la que se debe el reconocimiento imaginario por lo consumido). Las ciudades griegas cargaban sus calendarios rituales de fiestas, cuya ubicación variaba mucho de unas a otras (incluso entre las que tienen idéntica denominación); conocemos bien el caso ateniense en el que los días dedicados a festividades superaban el medio centenar al año.

Las fiestas tenían una serie de fases (procesiones, agones, comidas rituales) jalonadas

de prácticas diseñadas para cohesionar al grupo social y encuadradas en el momento ritual más significativo, el del sacrificio, que servía simbólicamente de espacio de unión entre el mundo de los Dioses y el de los hombres, por medio de la muerte del animal.

La procesión era el espejo en el que se mostraba y miraba la ciudad; los ciudadanos enmarcados en grupos significativos (notables, jóvenes cumpliendo el servicio militar, jóvenes casaderas —que tenían pocas oportunidades de ser admiradas e incluidas en estrategias matrimoniales—) se jerarquizaban y mostraban su cohesión ante la sociedad humana, pero imaginariamente también ante la divinidad a la que se dedicaba la fiesta. La procesión, además, marca el territorio ritual de la ciudad, socializando e identificando el entorno y poniendo de manifiesto la jerarquización de la periferia respecto del centro. Un ejemplo diáfano lo ofrece la instauración de los pequeños misterios, que se incluyen en el ritual de los misterios de Eleusis como una fase en la que se desarrolla una procesión entre Atenas y Eleusis. De este modo Atenas, la ciudad principal, que ejerce el dominio político sobre Eleusis (una pequeña ciudad que, no obstante, era un emplazamiento cultural de primer orden, muy prestigioso y hasta ese momento semi-autónomo) deja claramente establecida la vinculación religiosa.

Otro paso en la fiesta es el concurso agonístico; consiste en el enfrentamiento entre diversos miembros para determinar los elementos más hábiles, capaces o fuertes. En el vencedor (ya sea en la lucha, la carrera, la danza o el canto) confluían la habilidad y el entrenamiento junto con las dotes naturales y una imaginaria elección divina; se convertían en los personajes más admirados y eran escogidos para los matrimonios más ventajosos y las preeminencias dentro del grupo. En muchos casos los enfrentamientos agonísticos estaban ritualizados según una pauta que partía de una desintegración del grupo (se escogía a un miembro por cada subgrupo —parental, local, otros antiguos vínculos prepolíticos—), el enfrentamiento en la primera fase potenciaba la identificación de los subgrupos pero tras la victoria, que era entendida como una elección divina, se recuperaba la cohesión superando las diferencias subgrupales. Se trata de una ceremonia de desmembración y posterior reintegración ritual del grupo, que tenía la utilidad de maximizar brevemente la autoidentificación de los subgrupos para transformarla posteriormente en una autoidentificación de todo el grupo cívico en torno a un ganador común. La ciudad de Atenas generó un tipo de agon especialmente significativo que es el teatral, presidido por Dioniso. En un marco sagrado, los autores dramáticos y cómicos presentaban ante la audiencia situaciones muchas veces desesperadas e irresolubles (enfrentamiento padres-hijos, sometimiento de la mujer) que terminaban cohesionando a la ciudadanía en torno a unos valores y unos modos de entender el mundo que, aunque fuesen estructuralmente conflictivos se mitigaban al ser expuestos a la pública reflexión.

La última fase de la fiesta es el banquete ritual; es el medio de organizar el reparto de excedentes y de socializar la riqueza. Pero es también el momento en el que se desarrolla el acto religioso de mayor importancia que es el sacrificio. El animal sacrificado (o el producto agrícola) sella el pacto entre los Dioses (a los que se ofrece una parte en forma de ofrenda) y los hombres; una comunión en la que participan la naturaleza (plantas, animales, hombres) y las potencias sobrenaturales creándose un lazo de solidaridad imaginario a escala cósmica. Pero a la par que el banquete sacrificial es el espacio del reparto y del común disfrute, ya de los excedentes del estado, ya de la riqueza de individuos especialmente favorecidos, de nuevo se nos muestra como un medio de dejar manifiesta la jerarquía dentro del grupo con la adjudicación de partes significativamente mejores a los ciudadanos preeminentes. La comida ritual, además, en los cultos agrarios (originalmente prepolíticos), cumple un papel fundamental de índole ecológica; el invierno y comienzo de la primavera es una época crítica en la dieta mediterránea tradicional, ya que el déficit de alimentos (especialmente frescos) puede ocasionar carencias fisiológicas graves. Las más antiguas fiestas campesinas se

concentraban significativamente en invierno y comienzo de la primavera, se consumían productos no habituales (especialmente la carne sacrificial) equilibrando la dieta; la cohesión del grupo determinaba un bienestar no solamente espiritual sino notablemente físico.

Las ciudades consolidan su identidad por medio del culto de divinidades que estiman protectoras especiales. Un caso ejemplar lo ofrece Atenas con su divinidad políada (propia de la ciudad) que es además homónima, Atenea. Su templo, el Partenón, es el símbolo de la ciudad, su fiesta principal, las Panateneas, el espejo en el que la ciudad se muestra ante las demás (una identificación que se refleja en la iconografía, por ejemplo en las esculturas del Partenón). La divinidad simboliza la fuerza y la majestad de Atenas, y los templos son el modo de materializarlo; la imagen de la Diosa o su símbolo (la lechuza) aparece en las monedas, su nombre encabeza los pactos y tratados: la identidad de Atenas es su Diosa. Cada ciudad tiene su divinidad políada, su mitología propia, su teología, sus cultos que explican el mundo en una clave en la que ella es el centro. Esta tendencia centrífuga de la teología griega se mitigó gracias a las especulaciones de los primeros poetas que, a la par que antropomorfizaron de modo radical a los Dioses, los ubicaron en panteones y agrupamientos comunmente admitidos por cualquier griego. Los doce Dioses del Olimpo forman el conjunto principal, que se organiza como una familia, bajo el liderazgo de Zeus.

Cuadro 5: Los principales Dioses griegos

Los doce Dioses olímpicos:

1. *Zeus*: Hijo de Crono y Rea. Soberano de los Dioses, señor del cielo, Dios del orden y la justicia, padre de Apolo, Artemis, Atenea, Ares, Hermes, Dioniso y Perséfone, se une a numerosas Diosas y mujeres mortales.
2. *Hera*: Hija de Crono y Rea. Hermana y esposa legítima de Zeus, madre de Ares y Hefesto, protege el matrimonio legítimo y sus frutos.
3. *Posidón*: Hijo de Crono y Rea. Hermano de Zeus. Soberano del mar, provoca los terremotos.
4. *Atenea*: Nacida de la cabeza de Zeus sin intervención femenina. Diosa principal (y epónima) de Atenas. Protectora de la polis. Diosa guerrera. Diosa de la inteligencia práctica.
5. *Apolo*: Hijo de Zeus y Leto. Dios oracular, purificador. Es dual, siembra la muerte (envía pestes y calamidades) pero a la par protege y cura (a hombres y rebaños).
6. *Ártemis*: Hija de Zeus y Leto. Diosa de la caza y la naturaleza salvaje. Rechaza el sometimiento masculino (es vírgen). Protege a las mujeres en las fases críticas (iniciación, matrimonio, crianza).
7. *Afrodita*: Hija de Zeus y Dione o nacida de los testículos de Urano (seccionados por su hijo Crono). Diosa de la belleza, el amor y el sexo.
8. *Hermes*: Hijo de Zeus y Maya. Dios de los límites, tanto geográficos (camino, zonas vecinales, lindes), como cósmicos, entre el cielo y la tierra (es heraldo de los Dioses), entre el inframundo y la tierra (es guía de las almas de los muertos), o sociales (sexuales, morales). Dios pastor. Dios de la elocuencia y la sabiduría.
9. *Demeter*: Hija de Crono y Rea. Diosa del cereal y la agricultura. Diosa civilizadora. Preside los misterios de Eleusis.
10. *Dioniso*: Hijo de Zeus y Semele. Dios del vino. Dios del éxtasis, posee a sus fieles. Es liberador.
11. *Hefesto*: Hijo de Zeus y Hera o de Hera en solitario. Esposo engañado de Afrodita. Dios del fuego y la metalurgia. Dios mago. Dios trabajador. Es el único Dios deforme (es cojo).
12. *Ares*: Hijo legítimo de Zeus y Hera. Dios de la guerra; violento y salvaje.

Otros Dioses:

1. *Hades*: Hijo de Crono y Rea. Señor del homónimo mundo infernal (el hades). Rey de los muertos. Dios de la riqueza.
2. *Perséfone*: Hija de Zeus y Demeter. Esposa de Hades (tras raptó). Reina de los muertos.
3. *Hestia*: Hija de Crono y Rea. Diosa del hogar.
4. *Crono*: Hijo de Urano y Gea. Destronó castrándolo a su padre Urano y fue destronado por su hijo Zeus.
5. *Gea*: La tierra primordial, es la segunda nacida (tras Caos), madre de múltiples Dioses, Diosa oracular.
6. *Urano*: Dios del cielo primordial, hijo y esposo de Gea, la tierra primordial, padre de una prole numerosa. Es castrado por su hijo Crono.
7. *Asclepio*: Hijo de Apolo y una mortal. Gran médico (resucitaba a los muertos) fue muerto por orden de Zeus para que no distorsionase el destino. Se convirtió en Dios de la medicina y se le dispensaba un importante culto de tipo salúfero.

La diversidad local es aún más evidente en los relatos heroicos: frente a figuras aceptadas de modo común, como Heracles, otras identifican a ciudades, territorios o incluso familias aristocráticas que se dicen descender de ellas. Los relatos podían ser muy dispares entre unas zonas y otras, incluso al plasmar un mismo episodio; quede el ejemplo del rey Minos, soberano mítico de Creta que en Atenas era visto como un tirano, colmo de la injusticia (de cuyo yugo tributario liberó Teseo a los atenienses al matar al Minotauro: ilustración 46) mientras que otras tradiciones le hacían un rey tan justo que tras su muerte se convirtió en juez infernal.

4.7.5. COMUNIDAD Y CIUDAD: SACERDOTES, HOMBRES SAGRADOS, FILÓSOFOS

Las ciudades griegas no generaron un sacerdocio estable y jerarquizado de tipo eclesiástico. Por el contrario el sacerdote es un representante de la comunidad que tiende a parecerse a un magistrado, incluso en sus modos de acceso al cargo (muchos sacerdocios son electivos o por sorteo y de duración limitada): no detentan la creación teológica sino la gestión temporal de lo religioso en un ámbito específico (generalmente circunscrito a un templo y a una divinidad determinada). Abiertos a un número grande de ciudadanos (que cumplieren ciertos requisitos, exigibles generalmente a cualquier magistrado), no era necesaria ni una sensibilidad especial ni unos conocimientos depurados en teología o liturgia (había asesores oficiales para los asuntos delicados). Solamente en ciertos cultos ancestrales, generalmente cargados de un prestigio especial, los encargados pertenecían a una familia determinada que detentaba las claves del ritual. Solían ser familias nobles que mantenían privilegios inveterados, secretos celosamente guardados o un prestigio justificado en alguna narración mítica. En los misterios de Eleusis, por ejemplo, los sacerdotes más importantes solamente podían reclutarse entre las familias (míticamente emparentadas) de los eumólpidas y los cérices, dos de los linajes aristocráticos principales de la región.

Pero junto a estos sacerdocios oficiales surgen hombres capaces de inmiscuirse en el rito o la teología. Poetas, adivinos ambulantes, purificadores, sanadores espirituales, dicen poseer poderes que los aproximan a la divinidad. Se potencia en el mundo griego la figura del hombre sagrado (*hierós anér*), poseedor de una sabiduría que en algunos casos enraiza en el dominio de técnicas corporales para acceder al trance extático. Sabios (denominados

filósofos, pero radicalmente diversos a los homónimos postplatónicos), como Pitágoras, Abaris, Epiménides, Empédocles o incluso el propio Platón a los que convendría quizá mejor el apelativo de místicos. Pitágoras dominaba una extraña técnica:

Había entre ellos un hombre de extraordinario conocimiento, dominador, más que ninguno, de todo tipo de técnicas de sabiduría que había adquirido un inmenso tesoro en su diafragma; cuando ponía en tensión toda la fuerza de su diafragma, sin esfuerzo alcanzaba a visualizar en detalle las cosas de diez o veinte generaciones de hombres (Diógenes Laercio 8,54)

Parece tratarse de un método de control respiratorio que le llevaba a ser consciente de sus anteriores reencarnaciones y que parece bastante semejante al *pranayama* hindú. Platón, por su parte, utilizaba una técnica que parece menos directamente fisiológica:

Una purificación ... consistente en separar al máximo el alma del cuerpo, acostubrándola a condensarse, a concentrarse en sí misma partiendo de cada uno de los puntos del cuerpo y a vivir en lo posible, en el presente y en el futuro, sola en sí misma, liberada del cuerpo como tras romper una atadura (Platón, *Fedón* 67c)

Por medio de la *anámnesis*, Platón aseguraba que se podía acceder de modo instantáneo a la sabiduría, ya que los hombres son seres celestiales que gracias a la filosofía pueden recordar lo aprendido en los mundos divinos.

Esta visión platónica del filósofo como hombre sagrado, enmarca una de las posibilidades que generó el mundo griego, la reflexión que sobre la religión, desde muy diferentes puntos de vista (desde el ateísmo al misticismo) desarrollaron esos buscadores de la sabiduría que tanta trascendencia han tenido en el pensamiento occidental. No se puede hablar de una religión de los filósofos, como si resultasen un grupo homogéneo, más bien al pensar la religión, muchos de ellos transitaron unos caminos que abrieron las vías de la construcción de una religión personal (en la que el individuo era libre, incluso de creer algo diferente a la comunidad en la que vivía).

4.7.6. AL MARGEN DE LA RELIGIÓN CÍVICA: PIEDAD PERSONAL E IMPIEDAD

La ciudad ofrecía un marco religioso oficial que si bien cumplía correctamente las finalidades de cohesionar el grupo no tenía suficientemente en cuenta otros aspectos (más personales) de la religión. Pero a la par, al no existir en las ciudades griegas un sacerdocio que detentase la ortodoxia, la libertad en las opciones privadas fue grande. Proliferaron vías muy variadas de acceso al mundo sobrenatural pero también grupos de escépticos respecto de la religión, que ponían en tela de juicio la existencia de los Dioses concibiéndolos como productos del hombre.

Algunos, que resultan difíciles de reconocer (órficos, pitagóricos, dionisiacos, etc.) proponían incluso una cosmogonía completamente diferente a la tradicional o una vía extática cimentada en la ingestión de sustancias psicodélicas en las que imaginaban que radicaba la divinidad (Dioniso) que los poseía (era la manía). Creían incluso poder dominar a la inefable muerte, gracias a letanías e itinerarios para el más allá, y no solo mantener la «vida» sino incluso acceder a la apoteosis (la conversión en Dios) como ejemplifican las siguientes laminillas de oro con la que se enterraron ciertos adeptos que sin mejor nombre denominamos órfico-dionisiacos:

Pero apenas el alma haya abandonado la luz del sol ve a la derecha ... observándolo todo de un modo correcto. Alégrate tu que has sufrido el sufrimiento, esto no lo habías sufrido antes. De hombre naciste Dios, cabrito caíste en la leche. Alégrate, alégrate, tomando el camino de la derecha hacia las praderas sagradas y los bosques de Perséfone (lámina de Turio)

Acabas de morir y acabas de nacer, tres veces venturoso en este día. Dí a Perséfone (la señora del inframundo) que el propio Baquío (Dioniso) te liberó. Toro, te precipitaste en la leche, rápido te precipitaste en la leche, carnero, caíste en la leche. Tienes vino, honra dichosa; bajo tierra te esperan los mismos ritos que a los demás felices (lámina de Pelina).

Junto al surgimiento entre grupos de iniciados de la certeza en una divinización (en la capacidad de algunos hombres para acceder por su propio esfuerzo al estatus de dioses), junto a la experimentación de estados extáticos por parte de los místicos, surgieron también los críticos que minaron la certeza en la realidad de los Dioses. El primer paso se rastrea en la relativización que planteó Jenófanes en los siguientes términos:

Pero si los bueyes y leones tuvieran manos o pudieran dibujar con ella y realizar obras como los hombres dibujarían los aspectos de los dioses y harían sus cuerpos ... los bueyes semejantes a los bueyes tal como si tuvieran la figura correspondiente... Los etíopes <dicen que sus dioses son> de nariz chata y negros; los tracios que <tienen> ojos azules y pelo rojizo.

Pero el paso más radical lo plantearon algunos pensadores de la época clásica: los hombres no antropomorfizan a los dioses sino que los han inventado. Así Pródico de Ceos planteaba que se divinizaron las cosas útiles para el hombre y Critias que los dioses son un invento para mejor controlar a los hombres por parte de los gobernantes que así consiguen una sanción sobrenatural a sus decisiones. Este ateísmo del gobernante lo destaca como nefasto Platón que diferencia dos tipos, el ateo contenido y moral y el amoral. Los que pertenecen a este segundo grupo:

Se caracterizan por la falta de control en los placeres ... así como una poderosa memoria y aguda inteligencia ... de la clase de hombres de donde a veces surgen los tiranos, los demagogos, los generales ... y los llamados sofistas (*Leyes* 908 b-e).

Estas ideas, que no debieron de resultar excepcionales entre los dirigentes de algunas ciudades griegas desde finales del siglo V a.e., ilustran la quiebra de la mentalidad religiosa cívica ya que ciertos individuos podían sentirse por encima de ella.

Frente a una religión oficial minada en algunos casos desde su interior se potencia una forma de religión diferente, encardinada en la experiencia personal, que en cierto modo resulta complementaria de la anterior. Por ejemplo la experiencia dionisiaca, que pudiera parecer anómica o incluso enfrentada al poder establecido (puesto que no reconocía las jerarquías cívicas, sino que establecía otras que pudieramos denominar de carácter místico) y que se entendía como lo diferente (al propio Dios lo estimaban extranjero los griegos a pesar de su raigambre micénica, que ya hemos destacado) parece resultar ingrediente fundamental en el funcionamiento social. Dioniso preside el symposion, lugar donde los aristócratas departían, banquetearon y forjaban su identidad como tales. También preside el teatro, espacio de la contradicción y su resolución. Una sociedad profundamente androcéntrica generaba problemas entre hombres y mujeres que en el teatro se expresa en sus variantes más

terribles (asesinato, incesto, etc.) y que sirven para transformar en consciente ese conflicto estructural. Otro tanto ocurre con las relaciones padres-hijos y en el ámbito más genérico entre lo que compone la identidad y la alteridad. La experiencia de lo dionisiaco, al caracterizarse como diferente (la apertura a estados de conciencia no habituales) terminaba, tras la transgresión (ingrediente clave en este ámbito) consolidando otra vez el *modus vivendi* habitual, convirtiéndose en un factor de equilibrio individual y de estabilidad social y religiosa.

4.7.7. LOS CULTOS PANHELÉNICOS: LA BÚSQUEDA DEL MARCO SUPRAPOLÍTICO

En el caso de los cultos la ciudad tendía, como vimos, a generar un universo cerrado del que quedaban excluidos no solamente los extranjeros sino incluso los demás griegos. Esta tendencia a la disolución de las características comunes por la potenciación de las identidades particulares se vió contrarrestada por la contratendencia a generar cultos panhelénicos. Comunes a todos los griegos, instaurados para mitigar las tendencias agresivas intercívicas e interterritoriales, se pueden dividir en tres tipos: panegirias, anficionías y oráculos.

Las panegirias son reuniones centradas en certámenes agonístico-religiosos; funcionan del mismo modo que los agones locales (de los que derivan). Participantes de diversos orígenes territoriales, aunque todos ellos helenos se enfrentaban bajo los auspicios de una divinidad presidente (Zeus en los Juegos Olímpicos, Apolo en los Juegos Píticos, Zeus en los Juegos Nemeos o Posidón en los Juegos Ístmicos); el vencedor proclamaba su excelencia en toda Grecia, lo que redundaba en el prestigio de su patria y en la autoidentificación de todos los participantes como helenos (poseedores de una herencia cultural común). Lugares de enfrentamiento y de reintegración por la elección divina, los certámenes agonísticos marcaban también un tiempo de pacificación; se declaraba una tregua sagrada y las actividades bélicas se suspendían. Las panegirias servían, en resumen, para intentar, por medio del arcaico sistema del enfrentamiento atlético, superar la contradicción entre la identidad local y la identidad común de helenos.

Las anficionías eran asociaciones de ciudades o territorios para administrar en común un santuario y para dirimir conflictos tanto entre sus miembros como de carácter exterior. A la divinidad se le pedía algún tipo de presagio que indicase la vía a seguir en las discusiones; se trató de un intento de instaurar un modelo pacífico y consensuado para la solución de los conflictos intercívicos que solamente el marco religioso podía ofrecer.

Los oráculos se convierten en un medio de dirimir las relaciones interestatales por medio del arbitraje; a la autoridad superior de la divinidad expresada por ejemplo en Delfos por boca de su sacerdotisa (la Pitia) se le pedía que zanjase situaciones críticas que no tenían solución en el marco institucional de la polis. El más famoso oráculo griego, el de Apolo en Delfos recibía consultas muy diversas (tanto de índole privada —con mucho las más numerosas— como pública), era un lugar de intercambio de información entre griegos de todo el orbe; sus sacerdotes, que se encargaban de interpretar la voluntad de Apolo materializada en los desvaríos de la Pitia en estado de trance, estaban en posición de dar directrices innovadoras (por ejemplo en la colonización griega al poseer un conocimiento geográfico acrecentado por los relatos de marinos que agradecían a Apolo sus éxitos) pero en numerosas ocasiones formularon profecías sesgadas, fruto de sobornos lo que terminó por desprestigiar al oráculo.

4.7.8. LA RELIGIÓN HELENÍSTICA

Las contradicciones entre la identidad panhelénica y la identidad cívica terminaron generando una situación de agresión permanente que debilitó a las ciudades griegas (Atenas, Esparta, Tebas y sus aliados) hasta el punto que desde mediados del siglo IV a.e. fueron cayendo bajo la órbita del reino de Macedonia. Fueron finalmente unificados en la tarea de atacar al imperio persa, que tras las campañas dirigidas con un asombroso éxito por Alejandro Magno, determinaron el surgimiento de un nuevo mundo griego estallado en el que se englobaban territorios orientales extensísimos y muy diversos (desde la India a Egipto, incluyendo Irán, Anatolia y Mesopotamia). Este mundo helenístico, abigarrado y mestizo generó nuevas formas religiosas, a la par que se seguían manteniendo los cultos cívicos anteriores, la mitología y la teología, aunque en una posición algo devaluada que correspondía al papel secundario que desempeñaban las ciudades en el nuevo marco de monarquías que controlaban territorios muy extensos.

El modelo egipcio y oriental permeó la religión griega y comenzó a darse culto a los soberanos, que en algunos casos (Egipto es ejemplar) se presentan con los mismos atributos que los monarcas anteriores (los reyes griegos de Egipto realizan incluso matrimonios incestuosos con sus hermanas), son la cúspide de la pirámide de poder y asumen en cierto modo las prerrogativas religiosas de identificación que antes desempeñaban las divinidades políadas (aparecen en las monedas). De un modo institucionalizado los reyes, y empezando por Alejandro, emplearon la divinización en vida como un instrumento de control político e ideológico. Uno de los filósofos del momento, del círculo de los soberanos de Macedonia, Evémero, inventó una explicación ingeniosa que ha tenido una larga historia como método de interpretación de la teología (la interpretación evemerista). Dijo haber visto en una isla remota llamada Panquea una estela de oro en la que Zeus había grabado sus hechos memorables y los de sus antepasados. Zeus, el padre de los Dioses resultaba según este testimonio haber sido un hombre: lo habían divinizado sus contemporáneos por su buen gobierno. Del mismo modo que los Dioses habían sido hombres en el pasado así era lógico que a los buenos gobernantes del presente se les diese culto como a Dioses.

En la época helenística, como vemos, el culto político se centraba en torno a las figuras de los soberanos, cultos con un fuerte componente de artificialidad por lo que no es de extrañar que surgiese la necesidad de potenciar las formas religiosas al margen de lo oficial, que se desarrollase de un modo más notable que en la etapa anterior la religión parapolítica. Así se constata el crecimiento de cultos que hasta ese momento habían tenido un estatus algo marginal, como las cofradías organizadas y jerarquizadas según criterios diferentes de los que regían en la ciudad (proliferan las asociaciones dionisiacas, por ejemplo). La cohesión cívica y los cultos comunitarios pierden en gran medida su razón de ser ya que la nueva cohesión la encarna el soberano; se desarrolla en mayor medida una religión de índole personal y privada (como el culto al Dios sanador Esculapio) que tiene su reflejo en las promesas de salvación de los cultos místicos que dicen enseñar a alcanzar un mejor más allá a sus seguidores. Junto a los grupos místicos anteriores (órficos, pitagóricos, dionisiacos, eleusinos) surgen nuevos cultos místicos de origen oriental (misterios de Mitra —dios iranio— de Cibeles, Atis o Meter —Dioses y Diosas de Anatolia— de Isis y Serapis —dioses egipcios o greco-egipcios—).

Se instaura una religión mestiza que incluye cultos, prácticas, mitos y ritos de muy diversos orígenes (se desarrolla la magia, la astrología, el hermetismo) conformando una diversidad de opciones personales que dan homogeneidad a una ideología religiosa cada vez más cosmopolita. Al tratarse de un mundo de límites estallados (que abarcaba desde la India a occidente), caracterizado en última instancia por una enorme diversidad, los desarrollos locales dificultan cualquier síntesis rápida. En los límites de la India la religión griega se vió

influida por el budismo y otras religiones de sus vecinos, lo mismo que en Egipto nacían cultos sincréticos (como el de Serapis) en los que la religión ancestral egipcia se mezclaba con la de la elite griega. A su vez la religión de los griegos impactaba en la de algunos de sus vecinos (por ejemplo en occidente entre romanos o incluso cartagineses) potenciando modos interpretativos convergentes.

En la época helenística los productos ideológicos griegos (y también la religión), aunque puntualmente adaptados y modificados, se convirtieron en lenguajes de consenso frente a la diversidad de sociedades y civilizaciones. Este papel «cultural» de la religión griega, plasmada en el arte o los motivos mitológicos ha resultado poseer una enorme resistencia y sigue (aunque cada vez en menor medida) presente en nuestro mundo actual en palabras e imágenes que convierten en ocasiones al pasado en referencia insoslayable del presente.

4.8. LA RELIGIÓN ROMANA

4.8.1. UNA RELIGIÓN CON MÚLTIPLES INFLUENCIAS

La religión romana es una amalgama de muy diversas influencias que inciden sobre un trasfondo claramente indoeuropeo (común en muchos casos también a latinos y otros itálicos), como demostró G. Dumézil al comparar la mitología historizada romana con la teología védica. No solo el vocabulario presenta un parentesco destacado (*flamen* romano — sacerdote de ciertas divinidades muy antiguas— y *brahman* védico, *ius* —derecho— y *yos* —integridad, perfección—, *ritus* y *rita* —orden cósmico, ritual—), sino también ciertas estructuras teológico-pseudohistóricas y ritos (entre los que destaca el *ver sacrum*). La tríada arcaica romana a la que servían los tres *flamines* mayores y que estaba formada por Júpiter, Marte y Quirino resulta en el análisis de Dumézil perfectamente trifuncional (Júpiter es el Dios soberano, Marte el Dios guerrero y Quirino el Dios del pueblo en paz). Más chocantes son las afinidades que destaca entre los cuatro primeros reyes de Roma y las divinidades trifuncionales védicas. Rómulo, primer rey de Roma presenta frente a Numa, el segundo, caracteres contrapuestos; el primero es violento (instaura el culto a Júpiter terrible: *feretrius*, *stator*) e inconstante (no sigue los juramentos dados), el segundo es pacífico y busca el pacto (instaura el culto a Dios Fidius —garante de los pactos pacíficos—); resultan ser los dos aspectos de la soberanía (la primera función) que se conocen bien por la India: el varuniano, representado por Rómulo y su Dios Júpiter y el mitraico representado por Numa y su Dios Dios Fidius. El tercer rey de Roma, Tulo Hostilio, presenta unas afinidades estructurales impactantes en su comparación con el Dios védico Indra, como destaca el ejemplo del combate triple; es un rey eminentemente guerrero y los datos que la leyenda romana conserva de él son perfectamente monofuncionales (corresponden exclusivamente a la segunda función). Por lo que respecta al cuarto rey, Anco Marcio, presenta caracteres populares, potencia el desarrollo comercial y productivo, aumenta la riqueza y bajo su cetro surge el culto a la Venus calva (porque había salvado a las mujeres de una enfermedad en la que perdían el cabello). Centrado pues en la generación, la sexualidad y la riqueza, parece un perfecto ejemplo de la tercera función.

La característica del imaginario romano frente al védico, al encarar la estructura trifuncional, es que historiza lo que es teología o mitología en la India. Los combates cosmogónicos son convertidos por los romanos en luchas (pseudo)históricas por la soberanía del Lacio; las diferencias entre los aspectos varunianos y mitraicos de la soberanía en comportamientos específicos de sus reyes. Han realizado por tanto una labor de desteologización que corresponde a una mentalidad para la que el acto ritual es mucho más importante que la teología en la que se funda, lo que lleva a la transformación de un material muy arcaico de índole mítico-teológica en hechos imaginariamente históricos.

Cuadro 6: El combate triple (según Georges Dumézil)

Indra (India)

En el enfrentamiento entre los Dioses y los demonios, los primeros son atacados por un ser tricéfalo con el que están

emparentados (es un brahmán). Indra, Dios de la guerra, pide a Trita (el tercero de los tres hermanos Aptya) que proceda a enfrentarse con él.

Tras matar al tricéfalo recae una mancha ritual (por haber dado muerte a un pariente) que ha de limpiarse y que purifican los Aptya.

A partir de ese momento los sucesores de los Aptya se convierten en purificadores, especialmente de los sacrificios cruentos.

Tulo Hostilio (Roma)

Roma y Alba pelean por el *imperium*. Deciden resolverlo en un combate singular de campeones que enfrenta a los tres *Horatii* (por Roma, nombrados por Tulo Hostilio) y a los tres *Curiatii* (por Alba), a los que une un parentesco (una hermana de los *Horatii* está prometida con un *Curiatius*).

Vence el tercer Horacio; el combate provoca un mancha ritual que se potencia tras la muerte de su hermana por el iracundo tercer Horacio.

Se requiere una limpieza ritual que recae en la *gens Horatia*, que anualmente y al final de la temporada de combates realiza un sacrificio purificador sobre el ejército que ha incurrido en violencia con derramamiento de sangre.

Sobre este trasfondo indoeuropeo se manifiesta la influencia, a partir de mediados del siglo VIII a.e., de los dos vecinos más dinámicos de los romanos, etruscos al norte y griegos al sur (que estaban entrelazados por una ruta de intercambios comerciales que pasaba por Roma y que provocó la complejización económica, social y también cultural de la ciudad); conllevó una adaptación religiosa en la que los romanos actuaron asimilando motivos religiosos a la par que se modificaba la sociedad.

La influencia etrusca, que la narración histórico-mitológica romana simboliza en los tres reyes etruscos anteriores a la instauración de la república, se consolida con la modificación de la tríada arcaica por la tríada capitolina (cuyo templo se levantaba en el Capitolio), liderada como la anterior por Júpiter, pero formada en este caso por Juno y Minerva. La estructura trifuncional parece mantenerse, Juno es la patrona de los *iuniores*, jóvenes militarizables (preside pues la segunda función) y Minerva de los artesanos y trabajadores (la tercera función en una sociedad en la que el comercio ha determinado el surgimiento de especialistas no agricultores) pero la feminización teológica resulta significativa. También tomaron los romanos de los etruscos modelos iconográficos para la representación de las divinidades (que eran probablemente con anterioridad anicónicas, y que se simbolizaban en sus sacerdotes) y los métodos depurados (casi podríamos decir que artísticos) que los segundos habían desarrollado para predecir el futuro y que a partir del siglo II a.e. fueron asumidos de modo completo y oficial por la religión romana (los harúspices, que eran sacerdotes extranjeros, fueron aceptados dentro de la elite sacerdotal). Ya desde la época prerrepública, habían actuado (aunque no de forma sancionada por el estado) desarrollando sus saberes para interpretar la voluntad de los Dioses por medio de la lectura del hígado de los animales sacrificados (que se definía como un microcosmos, dividido en partes sobre las que enseñoreaban diversos Dioses, como testifica el hígado de Plasencia, Italia, ilustración 47, fiel correspondencia del macrocosmos celeste), de los rayos (por la determinación de su origen y dirección) y de los prodigios (hechos extraños tenidos por presagios sobrenaturales indicativos).

La helenización que se produce en diversos ámbitos de la vida romana incide particularmente en el mundo religioso, con la progresiva asunción de la iconografía y de las características de los Dioses griegos. Se trata de un fenómeno lento y antiguo, que tiene momentos importantes en el siglo V a.e. (en 431 a.e. se construye un templo cerca del Capitolio al Dios griego Apolo, del que se acepta hasta el nombre heleno) en el IV a.e. (tras el control romano sobre las ciudades de la Magna Grecia) y en el III a.e. (en 291 se importa el culto de Asclepio, cuyo nombre se romaniza como Esculapio). Este fenómeno se multiplica a partir de la segunda Guerra Púnica (218-201 a.e.) y se consolida la *interpretatio romana*, instrumento de primer orden a la hora de materializar la fusión religiosa y que consiste en mirar la teología ajena por medio de los instrumentos que ofrece la propia adaptando al lenguaje religioso romano la realidad diferente, pero modificando finalmente ambos parámetros en causa. Así de los Dioses griegos, se tomaron caracteres y rasgos teológicos pero amalgamándolos con los que ya poseían las divinidades romanas interpretadas. Júpiter se asimila a Zeus, Juno a Hera, Minerva a Atenea, se les interpreta con los ojos prestados de la teología griega pero se mantiene su carácter triádico plenamente romano y completamente ajeno al pensamiento griego. Dispaten se interpretó como Hades-Plutón, Proserpina como Perséfone, Ceres como Demeter, Mercurio como Hermes, se adaptaron incluso algunos ciclos heroicos, muy especialmente el de Hércules (el griego Heracles), aunque divinizando a sus protagonistas (los romanos, salvo que estuviesen muy helenizados, no distinguían la categoría suprahumana griega del héroe).

Por otra parte en su avance bélico caracterizado por la inclusión de los territorios conquistados en los límites cada vez más extensos del estado, los romanos emplearon una táctica ritual que llevó a incluir divinidades extranjeras entre las propias. Se trata de la *evocatio*, consistente en ganarse a los Dioses de los enemigos por medio de la promesa de darles culto en Roma, un ejemplo del conjuro que se empleaba lo transmite Macrobio (autor del siglo V):

He aquí la fórmula para hacer salir a los Dioses de una ciudad asediada: ya sea Dios, ya sea Diosa la que tenga bajo su protección al pueblo y el territorio (al que se está atacando) os suplico, os conjuro y os conmino a que de buena voluntad abandonéis (al pueblo y al territorio del que se trate) marchéis de los lugares de habitación, los templos, los lugares sagrados y la ciudad y os alejéis de ellos y que inspireis al pueblo y a la ciudad el espanto, el terror y el olvido y que después de alejaros de ellos vengais conmigo a Roma, con los míos, que encontreis más agradables nuestros lugares de habitación, nuestros templos, nuestros lugares sagrados y nuestra ciudad, para que, de este modo, sepamos que nos tomáis bajo vuestra protección, a mí, al pueblo romano y a mis soldados. Si así lo haceis juro erigiros un templo e instituir unos juegos en vuestro honor. Tras pronunciar estas palabras se deben sacrificar las víctimas y analizar si las vísceras permiten prever un desenlace favorable (Macrobio, *Saturnales* III,9,6

Este tipo de ceremonias previas a los enfrentamientos bélicos potenciaron la interpretación a la romana, por ejemplo, de Dioses semitas, Melkart (patrono de Tiro en Fenicia y de Gades-Cádiz) por Hércules o Baal-Hamón (patrono de Cartago) por Saturno.

Con el control romano de Asia comenzaron a penetrar los cultos orientales en Roma. El primero que se asimila oficialmente es el de Cibeles (Mater Magna) que en 205 a.e. fue incluido en la religión romana a pesar de los caracteres extraños que presentaba (castración de los sacerdotes, procesiones extáticas). Será en la época imperial cuando las religiones orientales multiplicarán su importancia. Presentaban caracteres sotéricos (de salvación) que la religión romana no contemplaba y estaban abiertos a fieles de cualquier grupo social.

Proliferaron cultos egipcios (a Isis y Sarapis), frigios (Sabacio), iranos (Mitra); en este conjunto se pueden también incluir el judaísmo y el cristianismo (sobre todo a partir de que, tras la predicación de San Pablo, se convirtiese en una religión de corte universalista).

4.8.2. CENTRO Y PERIFERIA: LA RELIGIÓN PROVINCIAL

La máquina romana de conquista, al controlar ámbitos geográficos muy dispares y en los que existía una enorme diversidad cultural e incluirlos dentro del estado romano al convertirlos en provincias, generó un modelo político unitario (a partir de la época imperial de modo claro), centrado en Roma, pero de carácter multicultural (y también multirreligioso) en el que las influencias centrípetas y centrífugas interactuarán. Estas dos fuerzas de efectos contrarios se combinarán de modos muy diversos en cada ámbito territorial: por una parte la tendencia a la homogeneización, la ejemplifican las elites romanas e itálicas y la defenderán generalmente las elites provinciales y los grupos cercanos a las estructuras del poder. Adoptan o mantienen modos culturales que buscan diferenciarse mínimamente del estándar romano, generando un lenguaje común también religioso. La tendencia a la disgregación se testimonia en ámbitos diversos que, de modo voluntario o por la inercia, se mantuvieron en modos culturales con rasgos prerromanos. No solo se puede realizar una discriminación sociológica (grupos menos romanizados corresponden a grupos desfavorecidos) sino también geográfica (territorios marginales presentan mayor número de rasgos prerromanos). El impacto de los modos religiosos menos alejados del estándar romano se rastrea en zonas en las que el modelo cívico (que los romanos potencian como clave en su estrategia de desarrollo de una sociedad abierta) se implanta de un modo menos perfecto.

Uno de los escollos principales en este tema radica en determinar si los romanos realizaron una política consciente tendente a la homogeneización religiosa en los territorios bajo su control o si, por el contrario, no estimaron útil o conveniente actuar en contra de la diversidad religiosa cuya convergencia hacia el modelo plenamente romano se produciría por tanto por mera inercia (por el prestigio de la ideología religiosa de los grupos de elite). De hecho la actuación romana parece que no fue lineal, aunque en general tendieron a desestructurar los cultos que sustentaban un sistema social que podía resultarles peligroso, aunque nunca tuvieron interés por destruir y homogeneizar los cultos que no presentaban este tipo de peligro (hasta la gran homogeneización que se produce en el siglo IV y ya de modo muy claro cuando el cristianismo se convierte en religión de estado). Pervivieron los cultos indígenas que, además, servían de barómetro de la romanización (en el sentido de aceptación de los valores, también ideológico-religiosos, de lo romano). La variedad de cultos ilustra la variedad de estatus en el variopinto sistema social del imperio romano; los extremos los marcaban por una parte los indígenas que daban culto a sus dioses ancestrales (aunque con un campo significativo mermado, por ejemplo los dioses de la guerra eran reinterpretados con la finalidad de servir a la ideología de los nuevos señores de la guerra romanos) y por la otra la elite romana que escogía dioses plenamente romanos (y en algunos casos en su acepción más soberana), que a la par que testificaban la piedad personal se convertían en escaparates del acatamiento a los símbolos religiosos del poder y la preeminencia romana (el culto imperial o a las divinidades de la tríada capitolina resultan ejemplares). Las posibilidades intermedias eran muchas, ilustrando los matices del dinamismo del culto y los fenómenos de aculturación y sincretismo religiosos.

4.8.3. UNA RELIGIÓN DE CONTRASTES: CONSERVADURISMO Y CAMBIO, TOLERANCIA E INTOLERANCIA

Los romanos, como vimos, a la par que aceptan creencias extranjeras siguen manteniendo las propias; tienen un gran respeto hacia lo sagrado y parecen desconocer una verdad religiosa unívoca, lo que les lleva a ser muy conservadores. Las nuevas realidades religiosas de todos modos provocan una mutación en la estructura de creencias, los nuevos cultos determinan que se degrade la importancia de los antiguos. El caso de los sacerdocios es ejemplar; los más antiguos, aún manteniéndose, pierden su papel cultural fundamental. El *rex sacrorum*, que heredó en la época republicana las funciones sacerdotales del rey (que unía el poder religioso, civil y militar), a pesar de su prestigio, estaba subordinado al *pontifex maximus*. Otro tanto ocurría con los sacerdotes de la tríada arcaica (los *flamines* de Júpiter —*dialis*— de Marte —*martialis*— y de Quirino —*quirinalis*—), mantenían prerrogativas ante todo protocolarias pero estaban arrinconados frente a la mayor capacidad de movimiento (y de decisión) de otros sacerdocios (el colegio de pontífices). Pero mantuvieron los caracteres extremadamente arcaicos incluso en los modos de vida impuestos a estos *flamines* mayores, de los que conocemos el ejemplo del flamen de Júpiter transmitido por Aulo Gelio, escritor del siglo II:

Obligaciones rituales muy numerosas se imponen al *flamen dialis* así como múltiples prohibiciones ... esto es de lo que me acuerdo ahora .. al flamen de Júpiter le está prohibido montar a caballo, es sacrílego que vea al ejército en armas fuera del *pomerium* ... rara vez puede haber sido cónsul puesto que las guerras se confiaban a los cónsules. Le está prohibido hacer juramentos, no puede llevar anillo salvo roto y sin piedra ... si una persona encadenada entra en la casa hay que quitarle las ataduras y tirarlas por el *impluvium* a la calle. No puede llevar nudos en sus vestidos... los pies de su cama tienen que cubrirse de una fina capa de barro, no puede pasar más de tres noches seguidas fuera de su cama y nadie puede acostarse en ella. Su cabello y uñas cortados han de ser enterrados en un árbol favorable ... si muere su mujer deja el sacerdocio, su matrimonio no puede ser disuelto más que con la muerte. Su mujer está constreñida por obligaciones similares y además no puede subir a la vez más de tres escalones de una escalera... (Aulo Gelio, *Noches áticas* X, 15)

El autor es incapaz de comprender la causa de estas prohibiciones, algunas de las cuales resultan diáfanas si las analizamos desde el comparativismo indoeuropeo. Como representante de la primera función el flamen de Júpiter no puede inmiscuirse en nada que tenga que ver con la guerra (dominio de la segunda función); pero, además, tampoco puede ser enlazado ni por juramentos ni por constricciones físicas (es el representante del Dios que posee una faceta mitraica cuya ruptura conlleva una pérdida de integridad). Se ha insistido en el carácter sumamente arcaico de estos sacerdotes cuyo papel debía de ser principalmente el de representar a la divinidad (son una suerte de sacerdotes-estatuas), viviendo en una inmovilidad que perdió su razón de ser cuando comenzaron a aparecer imágenes divinas. Pero el conservadurismo romano mantuvo sus funciones antiguas aunque privilegiando sacerdocios más activos y adecuados a los nuevos tiempos. Tal es el caso de *pontifex maximus* que era un sacerdocio electivo (frente a los arcaicos que parecen vitalicio-adscritos y quizá incluso hereditarios) más próximo a las magistraturas (aunque nunca llegó a equipararse con estas en lo extenso de grupo de electores, el pontífice máximo se extraía del limitado colegio de pontífices) y que desarrollaba la función de presidir la religión oficial; se trata de un sacerdocio supremo más acorde con los nuevos tiempos en los que se requería un consenso general en la elección (en la más dinámica república patricio-plebeya, cuenta menos el linaje patricio que la riqueza y la popularidad, además la expansión militar y la

complejización de la sociedad requería sacerdotes activos).

La religión romana presenta, a la par que conservadurismo, un carácter profundamente tolerante (que contrasta con la intolerancia de la política militar y de dominio), que tiende a asimilar las formas religiosas de los pueblos que caen bajo su influencia, modificando, por medio de la agregación, su propia religión. Pero en algunos casos el estado romano actuó de un modo radicalmente intolerante hacia ciertos cultos que ponían en peligro la estructura social o las bases del estado romano. Tal es el caso de la medida extrema contra las bacanales (culto de Baco —el equivalente romano de Dioniso—) que tomó el senado en el año 186 a.e., por la que prohibió la realización del culto a los romanos y sus aliados (a excepción de grupos de cinco miembros y tras permiso senatorial), o la que se tomó en época del emperador Claudio contra los druidas galos ya que ponían en peligro el dominio romano.

Por su parte las relaciones del estado romano con cristianos y judíos están marcadas por etapas de profunda intolerancia, pero la causa no era de índole estrictamente religiosa. Los cristianos se negaban a dar culto al emperador (lo que equivalía a no aceptar el carácter divino del monarca, uno de los medios de demostrar el acatamiento al poder de Roma), los judíos extremistas se negaban además a pagar los impuestos romanos. Ambas actitudes que partían de presupuestos religiosos (no caer en la idolatría o no aceptar más impuestos que los que se debían al Dios de Israel) eran interpretadas por las autoridades romanas como un ataque contra el sistema y se desencadenaba una brutal persecución (se ponía en marcha el mecanismo militar intolerante de autodefensa del estado romano). La posibilidad de una intolerancia religiosa que era capaz de manifestarse en los modos más violentos resulta pues una clave más a la hora de acercarse a una definición de la religión romana. Sin poder llegar a erigirlo en explicación infalible se dibujan dos ámbitos religiosos en los que, a la par, se definen dos grados de sensibilidad. En las prácticas personales, en la religión privada, la tolerancia es la tónica fundamental. En la religión oficial, si bien también la tolerancia potenció el mestizaje religioso, cabía una reacción por parte de las autoridades de índole intolerante cuando estimasen que ciertas actuaciones religiosas ponían en peligro la cohesión del estado.

4.8.4. CULTOS FAMILIARES Y RITOS DE PASO

La religión romana posee dos grandes ámbitos, el familiar (y en general el personal) y el estatal, siendo éste último el único que era susceptible de ser calificado de *religio*. No hay desarrollo propio de la mística ni de la extática (a diferencia de lo que ocurrió en Grecia), quizá porque resultaba contraria a la religión estatal al crear células religiosas regidas por criterios diversos a los de la jerarquía política o familiar y que podían entenderse como elementos de disolución (es la explicación más coherente a la prohibición senatorial de las bacanales que antes se revisó). De todos modos las prácticas religiosas a título personal (o en grupos pequeños) y siempre que no influyeran en el buen desarrollo del culto político, eran libres.

Dentro de la religión personal son los cultos familiares los más conocidos, se centran en el hogar y sus moradores, las fases de la vida y la muerte, y conocemos casi con exclusividad los que desarrollaba la elite romana. El culto familiar es libre, nada impide al *paterfamilias* organizarlo a su gusto, como sacerdote del mismo que es, por lo que debieron existir diferencias, especialmente dependiendo del origen sociológico de la familia (patricios, plebeyos, etc.). En general las creencias más comunes hacían del hogar familiar un mundo poblado de seres sobrenaturales que tenían difícil plasmación icónica (eran fuerzas sagradas): el fuego del hogar, los penates (que cuidan de las provisiones), los lares (que protegen a la

familia, a la propiedad) y diversos dioscellos variados que a millares poblaban la casa (y que se materializaban, por ejemplo, en la escoba o el dintel). También se daba culto al *genius* (principio personal suprahumano) del *paterfamilias* (las mujeres tenían la *iuno*), del que dependía la fuerza genésica y el bienestar de la casa.

En lo que se refiere a los ritos de paso, salvo el de la muerte y en ciertos ámbitos sociológicos (los aristócratas), se desarrollaban en el estricto marco familiar. El nacimiento era seguido, en caso de la aceptación del nacido por el *paterfamilias*, por una ceremonia que se producía el octavo día en el caso de las niñas y el noveno de los niños (presidido por la *Neuna Fata*, especie de arcaica señora del destino) llamada *dies lustricus* y durante la cual se imponía el nombre y se mostraba la criatura al grupo familiar extenso; presenta caracteres comparables entre germanos y otros pueblos indoeuropeos (se adjudica al recién nacido un estatus grupal estimado).

El matrimonio era el rito de paso principal para marcar el abandono de la adolescencia en una sociedad estrictamente jerarquizada (en la que las iniciaciones generales no tenían ya sentido), solía producirse para el varón a los 17 años (cuando toma la toga viril) y consistía en la aceptación ritual de la mujer en la familia del marido por medio de una serie de ceremonias (que diferían desde la solemne *confarreatio*, que convertía al matrimonio en indisoluble, al matrimonio común con dote).

La muerte de los nobles se convierte en una ceremonia de características públicas con una procesión en la que se exponían las imágenes de los antepasados importantes del muerto (con los símbolos de los cargos desempeñados), que tenía su clímax en el elogio fúnebre público y que demostraba ante la ciudad de Roma el prestigio de la familia del difunto e ilustraba una especie de inmortalidad gentilicia. En la época imperial los funerales de los soberanos se convertirán en un rito público de cohesión política que aunará toda la solemnidad de estas ceremonias nobiliarias junto con la promesa de la apoteosis, la inmortalidad oficial (pieza fundamental del culto a los emperadores). En el rito común las divinidades presidentes de la muerte eran los Dioses manes (muertos benéficos), pero había también muertos indeseables (larvas) o con tendencia a volver del más allá (lemures) y que había que apaciguar.

4.8.5. CULTO Y POLÍTICA: EL ESTADO COMO FAMILIA Y EL CULTO IMPERIAL

La célula religiosa principal de Roma es el estado, simbolizado en sus magistrados ayudados por los sacerdotes; es el mediador entre los Dioses y los hombres, calcando algunas de sus instituciones de las familiares. La ciudad de Roma tiene su hogar común en el templo de Vesta (Diosa del fuego del hogar), dirigido por las vestales (sacerdotisas vírgenes) y el pontífice máximo, tiene sus penates públicos representados como dos jóvenes doríforos (portadores de lanza), sus lares (los *praestites* = protectores, defensores sobrenaturales de las murallas de Roma), su *genius publicus*, cuya fuerza generativa perpetuaba el poder y la grandeza de Roma.

El emperador Augusto al consolidar su poder a la cabeza del estado intentó aprovechar los mecanismos religiosos para encumbrarse de un modo que no alentase discusiones y para ello determinó una serie de profundas mutaciones en la religión romana. Transportó a su palacio haciéndolos suyos los penates públicos (modo de asimilar su familia a Roma y consolidar la dinastía por procedimientos rituales), pero sobre todo instituyó un culto oficial a su genio, que se estima como el más importante, y que tiende a confundirse con el público (y se realizaba junto al de los lares compitales). Augusto (título que se le da el año 27 a.e. y que implica que posee los mejores augurios —tanto que es un favorecido de los

Dioses como que su interpretación de la voluntad divina manifestada en los presagios es la más acertada—) se presenta como el gran *paterfamilias* de Roma (en el año 2 el senado le otorga el título de *pater patriae*) cuyos cultos familiares se confunden con los del estado. Concentra en su persona el poder político, el militar y desde el año 12 a.e. el religioso (se convierte en pontífice máximo) y tras su muerte (en el 14), se le diviniza (como previamente se había hecho con su padre adoptivo Julio César) potenciándose el culto que ya en vida se dedicaba a su genio. A partir de este momento se instaura el culto imperial, que hace generalmente del emperador en vida un ser superior por su filiación divina oficial (es hijo de un Dios, su antecesor divinizado). El culto imperial se estructura como una forma religiosa artificial, política, que se organiza según las unidades político-administrativas romanas (provincia, conventus, municipio o colonia) y que atrae a los personajes que desean ascender socialmente; la aceptación del culto imperial termina asimilándose a la aceptación de la preeminencia política de Roma y la negación del culto a un crimen contra el estado (como vimos en el caso de los cristianos).

4.8.6. EL ESTADO COMO INTERMEDIARIO RELIGIOSO: MAGISTRADOS, SACERDOTES, EMPERADORES

Religio en Roma define el culto público: es sagrado lo que ha sido dedicado *publice*, por orden del pueblo (reunido en asamblea) o de un magistrado y bajo la asistencia de un sacerdote. En caso contrario la actuación ritual no se estimaba vinculante (si se trataba, por ejemplo, de la consagración de un templo no surtía efectos y podía ser demolido sin problemas). Los órganos políticos (hay que incluir también al senado que tenía poder de supervisión de la religión como demuestra el senadoconsulto de prohibición de las bacanales) son por tanto fundamentales a la hora de determinar la cualidad religiosa o sagrada y a la par son los mediadores en este ámbito. En el magistrado recae la decisión religiosa de determinar si acepta o no un presagio (una señal supuestamente enviada por las fuerzas sobrenaturales que solo es sagrada si el magistrado la hace pública) o dar culto a un Dios por medio de la erección de un templo. Se encarga de velar por los edificios sagrados, que por tanto no caen bajo la custodia y supervisión de sacerdotes, sino de autoridades políticas. Al magistrado le competen también los *auspicia* (consulta de los signos de la voluntad de los Dioses), mayores cuanto mayor es la categoría del magistrado; el resultado favorable de la acción que se había consultado determinaba la demostración del favor divino hacia Roma.

Por su parte los sacerdotes, a pesar de su papel subordinado a la voluntad del magistrado (que es el verdadero representante de la colectividad), resultan ser muy numerosos e incluso poderosos. Además de los sacerdotes-estatua (los *flamines*), cuyo cometido parece el más arcaico, toman auge los sacerdotes que actúan, estructurados en numerosos colegios (*epulones*, *virii sacris faciundis*, *fetiales*, *arvales*, *salii*, etc.) subordinados al gran colegio de los pontífices (encargados de confeccionar el calendario y de dar culto a las divinidades protectoras de la ciudad: Vesta, los penates públicos, la tríada capitolina) y al pontífice máximo, cabeza de la religión oficial (y encargado de proveer los demás sacerdocios). Especial mención merecen los augures, encargados de la interpretación de la voluntad de los Dioses y que en las épocas de discordias civiles, al poseer el poder, por ejemplo, de aplazar una elección por razones religiosas (la aparición de un presagio desfavorable), fueron sacerdocios apetecidos como medio de lucha política.

Se determina una esfera de lo sagrado en la que actúan los magistrados en un papel principal (sin ellos no tiene validez el acto religioso), pero mediatizado por los colegios sacerdotales, generándose una situación de complejo equilibrio de poderes compartidos que podía llegar a resultar muy conflictiva. Este equilibrio se vió desbordado (y los conflictos

posibles resueltos) en época imperial al concentrarse en el monarca la cualidad de supremo magistrado y supremo sacerdote. Además el título de Augusto (hombre que tiene los mejores auspicios, cuyos actos, por tanto, están apoyados en el favor de los Dioses) identifica al emperador como la cabeza insustituible (en teoría) del estado.

El sistema religioso imperial une al trasfondo romano (que subyace en la figura religiosa del rey, supremo magistrado y supremo sacerdote, al que en última instancia se parecen los emperadores) los esquemas ideológicos de dominio provinientes de las civilizaciones originales (especialmente la egipcia por el intermediario de los reinos helenísticos) que hacen del soberano un ser de estatus superior; se consolida de este modo su posición en un imperio extensísimo y variopinto que abarcaba desde Britania a Mesopotamia y desde el África septentrional al centro de Europa y que requería una centralización extrema para que pudiese mantenerse unido. Pero es muy posible que el culto imperial no resultase un mecanismo suficientemente eficaz pues se limitaba al ámbito de lo público. La indeterminación que ofrecía una religión tan variada como la romana, hecha a la medida de tantas sensibilidades, en la que el campo de la religión privada no resultaba controlable parece que dejaba demasiados cabos sueltos y resultaba un instrumento de control demasiado fluctuante, permitiendo una variabilidad ideológica nociva para los intereses del modelo piramidal estricto que se instaura ya claramente en el siglo IV con el dominado y que renuncia a la separación entre el ámbito de lo público y lo privado. Así, la mucho mayor homogeneidad que ofrecía en este momento el cristianismo (en el que la religión pública y la privada terminan siendo indistinguibles), resulta una de las claves de su éxito. Desde este punto de vista, el cristianismo se nos muestra como el instrumento definitivo para la disolución de la diversidad de la religión romana (aunque la religión pasase bajo el control de un nuevo y bien distinto *pontifex maximus*).

4.9. LA RELIGIÓN VÉDICA

4.9.1. UNA LITERATURA SAGRADA DESDE HACE MÁS DE TRES MILENIOS

La religión védica, como las demás que se revisarán a partir de este momento, es una tradición viva. A pesar de su extrema antigüedad (los poemas védicos parecen retrotraerse cuando menos hasta el siglo XIV a.e.) algunos himnos siguen recitándose aún hoy en día en la India, y la lengua en la que están escritos, es estimada como sagrada. De todos modos la religión mayoritaria de la India actual, el hinduismo, si bien hunde sus raíces en la religión védica presenta suficientes diferencias como para ubicarla en un lugar diverso; su mensaje es universalista y ha sido capaz de resultar competitiva frente al reto de las dos grandes religiones misioneras universalistas que incidieron profundamente en la India, el budismo y el islam. La religión védica, en cambio, corresponde a un momento determinado de la historia india, el milenio largo que comienza con la consolidación de los principados *arya* y que finaliza en torno a los siglos anteriores al cambio de era.

La religión védica se fundamenta en una serie de libros sagrados que aún hoy en día son aprendidos de memoria por algunos brahmanes; los principales y más antiguos son los *Vedas*, para los que no hay cronologías definitivamente establecidas, aunque es posible que se transmitiesen por vía exclusivamente oral hasta el siglo VIII a.e. La forma canónica no debió de establecerse hasta el siglo IV a.e. y están redactados en sánscrito preclásico (anterior a la normatización del gramático Panini). Integran tradiciones indoeuropeas muy diversas y poco estructuradas (más allá de su finalidad principal de organizar el sacrificio) y eran transmitidos en el seno de familias sacerdotales que planteaban que se trataba de una doctrina sagrada, un saber revelado (*shruti*) por los Dioses a una serie de sabios y poetas inspirados (*rishi*) que, a su vez, los transmitieron a los hombres. Los *Vedas* están estructurados en cuatro colecciones (*samhita*) aunque el mensaje, en la lógica interna de esta religión, es estimado único (de un modo parecido al que presenta la tradición cristiana, con cuatro evangelios estimados como diferentes modos de acceder a una misma revelación).

La colección más antigua es el *Rigveda* (*veda* —saber— en forma de cantos, fechable entre los siglos XIII-VIII a.e.) se utilizaba en las ceremonias más importantes (*shruta*) y estaba formado por 10 mandalas (o ciclos —círculos— de cantos, con un total de 1017 himnos —10580 versos—). Lo recitaba en la ceremonias sacrificiales el sacerdote *hotar* (invitador) para atraer a los Dioses al ritual. Consiste en una serie de invocaciones entre las que destacan las dedicadas a Agni (el fuego), Soma, Ushas (la aurora), Vayu (el viento), Surya (el sol) y a los Dioses trifuncionales Mitra, Varuna, Indra y los Ashvin. Algunas plegarias se dirigen a un solo Dios (y toman caracteres henoteístas) pero otras dan culto a grupos divinos ilustrando un complejo politeísmo como aparece en el siguiente himno:

El sacrificio se dirige hacia el favor de los Dioses. Oh Adityas (grupo de Dioses que en la época más antigua incluía a Varuna, Mitra, Aryaman, Bhaga, Daksha y Amsha), sed benévolos. Que vuestro favor nos alcance ... Que Indra, Varuna, Agni, Aryaman, Savitar nos otorgen ese favor. Que Mitra y Varuna sean espléndidos con nosotros y Aditi (madre de los Aditya), el río, la Tierra y el Cielo (*Rigveda* 1.107 —107—)

El *Yajurveda* (veda de las fórmulas sacrificiales) era el instrumento del sacerdote *adhvaryu* (ejecutante) y está compuesto desde el punto de vista de la técnica sacrificial, sus partes más antiguas debieron recopilarse a finales del siglo XI a.e..

El *Samaveda* es una reordenación del material del *Rigveda* (de sus 1549 versos solamente 78 son diferentes); consiste en cantos que usaba el sacerdote *udgatar* (cantor) para acompañar la ofrenda del soma.

El *Atharvaveda*, que consta de 731 himnos, es un libro más especulativo (libros VIII-XXIII) y mágico (libros I-VI), lo que llevó a algunas escuelas a no aceptarlo como revelado (solo lo serían los tres *vedas* o *Trayi*). Incluye especulaciones que se han tenido por recientes y de origen popular y se incluyeron en él tradiciones posteriores como el *ayurveda* (*veda* de la larga vida), tratado de medicina tradicional que se basa en alcanzar el equilibrio entre las tres cualidades (*triguna*) que estructuran todos los objetos del mundo fenoménico (*sattva*=puro; *rajas*=activo; *tamas*=pesado).

Además de los *Vedas*, en la tradición revelada se incluyen también tres grupos de comentarios de índole diversa. Los más antiguos (fechados entre el 1000 y el 800 a.e.) son los *Brahmana* que incluyen explicaciones teológicas en prosa de los ritos e introducciones para aclarar la causa doctrinal de los ritos expuestos en los *Vedas* (hay por lo menos un *Brahmana* por cada *Veda*). Lo mismo ocurre con los *Arányaka* («tratados del bosque»), apéndices esotéricos complementarios de los *Brahmana*, pensados para ayudar a la meditación en la soledad de los bosques. Describen técnicas secretas insistiendo en su peligrosidad para los no iniciados, lo que ilustra una elitización que reposa en presupuestos místicos. De los siglos VI-III a.e. son los 15 *Upanishad* («secretos recibidos a los pies del gurú» —maestro espiritual—) védicos, constituyen la última parte de la *shruti* y forman la base principal del Vedanta (fin del *Veda*, interpretación tardía del material védico). Tratados especulativos y filosóficos, concentran la mirada en el sentido final, que se expresa como un monismo trascendente: el *atman* (Yo verdadero e inmortal) se aproxima al *Brahman* (Absoluto eterno e inmutable).

Existen otros textos diversos, no tenidos ya por revelados pero que poseen el prestigio de la tradición (= *smriti*); interesa como contramodelo del habitual en la práctica védica (que es solemne, *shrauta*) el que aparece en el *Grihyasutra*, tratado sobre la religión doméstica en el que el oficiante es el jefe-padre de familia (*grihapati*) y que incide especialmente en los ritos domésticos y los deberes religiosos familiares.

4.9.2. UNA RELIGIÓN GENTILICIA

La religión védica es exclusiva de un grupo determinado, los *arya*, pobladores indoeuropeos del Norte de la India; su mensaje religioso se circunscribe a ese grupo, cuyos miembros son susceptibles de actuar en el rito y por medio del mismo tomar bajo su control las fuerzas cósmicas. La religión de los no arios queda excluida de la especulación védica y solamente tendrá un lugar destacado en el hinduismo (por ejemplo con el encumbramiento de figuras divinas como Shiva); esto no quiere decir que no existiera, sino que no encontró reflejo en los cauces de transmisión ideológica que se nos han conservado.

La evolución de una religión gentilicia a una religión de castas (*varna*) según la mayoría de los especialistas es un hecho tardío que solamente se establece de modo normativo con las *Leyes de Manu* (*Manavadharmashastra*, recopilación de comienzos de la era); pero la investigación dumeziliana defiende su origen indoeuropeo antiguo (aunque no con los caracteres extremadamente compartimentados e impermeables que presenta en la India clásica). En los textos védicos se habla de tres grandes *varna arya* (sus miembros se denominan *dvija* = dos veces nacidos): los brahmanes (*brahmana*, sacerdotes), los *kshatriya* (guerreros) y los *vaishya* (productores, agricultores y artesanos), a los que se añaden los no *arya*: *shudra* (servidores) y los *paria* (intocables, fuera del sistema de castas). Las dos primeras castas forman las dos fuerzas (*ubhe viriye*) que gobiernan y sostienen el mundo, cuya solidaridad y mutuo acuerdo determinan el bienestar general; forman la elite védica y de

los guerreros debían salir los brahmanes (ya que cualquiera podía actuar como sacerdote si se sometía antes del oficio sacrificial a la iniciación puntual *diksha*). Las relaciones no armoniosas debieron de ser frecuentes y parece existir un conflicto larvado entre los brahmanes, que poseen la preeminencia ideológica (son ellos los garantes de la tradición) y los guerreros, que a pesar de detentar el poder militar y político (el rey es un *kshatriya*) han de someterse al control ritual brahmánico. En efecto, por medio del rito, extremadamente complicado y requiriendo para su confección cientos de sacerdotes en algunos casos, los brahmanes consolidaron su preeminencia.

4.9.3. LA IMPORTANCIA DEL RITO

La base de la religión védica es el rito; *rita*, el orden cósmico se corresponde con el orden sacrificial en la escala humana. Si el sacrificio se realiza correctamente el sacerdote (en representación de los *arya*) controla las fuerzas del cosmos. La finalidad de los brahmanes es llevar a cabo el sacrificio sin errores para mantener intactas sus potencialidades y prevenir efectos indeseados o invalidaciones, la justificación de la posición de los sacerdotes, aparece de modo diáfano en este texto:

Si el sacrificio *agnihotra* (el más común) no es seguido por sacrificios a la luna nueva y la luna llena, por el sacrificio de los cuatro meses y el sacrificio de la cosecha o en su caso si una de las ceremonias se hace sin asistentes o se omite o los Dioses ancestrales no reciben su parte o si los ritos se realizan infringiendo las reglas, el sacrificio puede destruir los siete mundos (*Mundaka Upanishad* 1,2,3)

Más radical y tardía es la *Bhagavad-Gita* («canto del bienaventurado», sexto libro de la gran epopeya india *Mahabharata*):

El sacrificio realizado sin cumplir los ritos, sin ofrendas de alimentos, sin distribución de oro a los sacerdotes y sin piedad es un sacrificio negro

El sacrificio tiene una posición tan nuclear que la propia vida del hombre termina asimilándose a un sacrificio:

Verdaderamente el hombre es el sacrificio. Sus primeros veinticuatro años son la libación matutina del Soma ... los cuarenta y cuatro años (siguientes) son la libación del Soma del mediodía... los cuarenta y cuatro años (siguientes) son la libación tercera (vespertina) del Soma (*Chandogya Upanishad* 3,16,1-6)

El rito, que quizá en origen debió de recaer principalmente en el cabeza de familia (encargado del fuego familiar sagrado) con la complejización de la sociedad fue haciéndose cada vez más exigente y especializado. Se multiplican los liturgistas (y sus medios de autojustificación); se organizan calcando el sistema familiar pero monopolizando la preeminencia en el servicio de los ritos importantes (el culto familiar quedando cada vez más reducido al ámbito estricto de la unidad reproductiva). Se consolida por parte de los brahmanes la tendencia a incidir en los rasgos de afirmación como casta específica (especialmente frente a los guerreros) generando una producción literaria (a veces no escrita) de un volumen asombroso, ya que, al no estar organizados de un modo piramidal (no es una religión eclesial centralizada y priman familias sacerdotales independientes) es posible una fuerte variedad en las tradiciones. Los sacerdotes, además, fueron afinando sus ámbitos

funcionales a la par que el laico quedaba marginado (con la justificación del efecto pernicioso de un error en el procedimiento cultural), limitándose su tarea a pagar los honorarios de oficiantes y sus ayudantes.

El rito se convierte en una ceremonia compleja en la que puede haber una media de una quincena de sacerdotes (incluidos los ayudantes) y en la que cada categoría sacerdotal tiene su puesto y sus honorarios estipulados. El mejor pagado era el *brahman* (médico del sacrificio) que se limita a vigilar en silencio el desarrollo de la ceremonia, supervisando y avisando de los errores o accidentes, el *hotar* vertía las abluciones mientras recitaba versos del *Rigveda*, el *udgatar* cantaba el *Samaveda* y el *adhvaryu* realizaba las operaciones manuales y los gestos rituales del sacrificio usando el *Yajurveda*. Se testimonia también el *purohita*, capellán real, encargado de realizar las oraciones para la protección del rey y que confeccionaba el calendario ritual y otros diversos sacerdotes. El mundo sacerdotal védico, a pesar de lo intrincado de la trama ritual que estableció, no llegó a generar una estructura organizativa compleja (no se consolida una pirámide sacerdotal) ni requirió de infraestructuras destacables (no hay templos importantes). Cualquier espacio era susceptible de convertirse en lugar sagrado y el ceremonial se configura a imagen del rito familiar, centrado en el fuego. La sencillez es la característica del ritual, cuyas gradaciones quedan marcadas más por el número que por la calidad de los sacerdotes que actúan; así la mayor solemnidad de una ceremonia la determina la acumulación de oficiantes (por yuxtaposición).

Los sacrificios solemnes (*shrauta*) tenían periodicidades diversas: el *agnihotra* (ritual matutino y vespertino de ofrenda de leche a Agni —el fuego, boca de los Dioses—) era diario; dos veces al mes (en relación con las lunaciones) se llevaban a cabo los sacrificios de plenilunio y novilunio, cuatro veces al año y en relación con las fases solares los sacrificios solsticiales y equinocciales. El sacrificio principal en el ritual védico era el del Soma (licor sagrado embriagante que algunos han identificado con el hongo psicodélico *amanita muscaria*) y podía graduarse desde un formato mínimo, el *agnistoma*, que duraba un día al rito más solemne, el *rajasuya* (consagración real) que duraba un año. Características extraordinarias tenía el ritual *ashvamedha* o el aún más poderoso (y probablemente muy poco practicado) *purushamedha* consistente en el sacrificio de un hombre, obligatoriamente perteneciente a las castas superiores (brahmán o guerrero).

4.9.4. EL POLITEÍSMO VÉDICO

Dice la *Brihad-aranyaka Upanishad*:

Los Dioses son treinta y tres, trescientos tres, tresmil tres ... seis, tres, dos, uno y medio y uno

Esta cita lapidaria a modo de paradójico juego de palabras ilustra la multitud de los Dioses védicos, un complejo e indudable politeísmo, pero con una tendencia hacia una síntesis unificadora monista (o henoteísta) que se materializa, por ejemplo, en la concentración exclusiva durante el rito en la divinidad invocada. El politeísmo védico se pueden organizar en una serie de agrupaciones divinas distinguidas según sus características funcionales: el rito, lo natural y los temas de raigambre indoeuropea.

Una serie de Dioses védicos se definen por su relación con el rito sacrificial, simbolizando elementos fundamentales en el desarrollo del mismo. El Dios principal de este grupo, por medio del cual las ofrendas llegan a los demás Dioses es Agni (el fuego), en los *Vedas* se le dedican más himnos que a cualquier otra deidad, lo que es consecuente con el papel de intermediario fundamental en la transformación de la ofrenda en alimento asimilable

por las divinidades. Amsha es el Dios de la parte (que se sacrifica), Daksha el Dios que personifica la habilidad sacerdotal para que el ritual se ejecute correctamente, Bhaga el Dios de la gracia divina que se reparte a los participantes tras un ritual bien hecho (*bhakti* es participación, reparto y también devoción, un concepto fundamental en el hinduismo posterior), Aryaman el Dios de la hospitalidad de los *arya* (respecto de los Dioses en el sacrificio). El último de este grupo es Soma, personificación, por antonomasia del sacrificio, licor (o quizá prensado del jugo rehidratado de un hongo) de características psicodélicas representa la comunión del hombre y la divinidad, el sacrificio hecho Dios. Así aparece en el siguiente himno:

Una vez prensado, el Soma que tiene su morada en la montaña ha fluido en derredor en el interior del filtro. En la embriaguez tú eres el dador de todos los bienes. Tú el cantor, tú el poeta, el dulce (jugo) nacido del vegetal. En la embriaguez tú eres el dador de todos los bienes. Todos los Dioses unánimes han alcanzado tu bebida. En la embriaguez tú eres el dador de todos los bienes. (Tú eres, Soma) el que ha tomado en sus manos todos los bienes valiosos. En la embriaguez tú eres el dador de todos los bienes. (Tú eres, oh Soma) el que ordeña a la vez a estos dos grandes mundos, como a dos (vacas) madres. En la embriaguez tú eres el dador de todos los bienes. (Tú eres, oh Soma) el que rodeas al fluir a la vez a ambos mundos con el botín. En la embriaguez tú eres el dador de todos los bienes. Este (Dios) poderoso ha resonado en las vasijas al purificarse. En la embriaguez tú eres el dador de todos los bienes (*Rigveda* 9,18;730)

Como ocurre con otros pueblos indoeuropeos (constatándose, además un parecido destacable en algunos casos en los teónimos, especialmente con los baltos) entre los védicos se testifican divinidades que simbolizan fenómenos naturales. Surya es el Dios sol, incita al trabajo (se le invoca también como Savitar, el incitador), Dyauss Pitar el Dios del cielo, Nakta la Diosa de la noche que otorga el beneficio del descanso, Ushas la aurora, esposa de Surya, a la que se dedica la alabanza matutina previa al rito *Agnihotra*, los Ashvin o Nasatya los jinetes gemelos de la aurora, hijos del cielo y hermanos de Ushas, son Dioses médicos y agricultores y representan en el análisis dumeziliano la tercera función. Por último, Vayu es el Dios del viento, pero también simboliza el soplo cósmico (el alma cósmica *maha-atman*). Estos Dioses naturalistas (y en general la mayoría de los védicos), tendieron a interpretarse como abstracciones en la fase última del pensamiento teológico védico y sus funciones se reinterpretaron desde una óptica mucho más especulativa limándose los caracteres naturales y rituales y potenciándose los místicos o abstractos.

La religión védica presenta una serie de temas teológicos de clara raigambre indoeuropea, destacaremos dos: la lucha de dos grupos de entidades sobrenaturales y la trifuncionalidad divina. Entre los védicos el combate que, por ejemplo, entre los germanos enfrentaba a Dioses ases y vanes (o entre los celtas a Fomorianos y Tuatha Dé Danann) se produce entre asuras y devas. Asura en la época más antigua era un calificativo que se aplicaba a Dioses de primer orden (Indra, Agni o Varuna, por ejemplo) pero se produjo posteriormente una mutación de sentido y el término pasó a denominar a seres oscuros que se enfrentan a los Devas en una lucha cósmica y metafísica. El tema mítico del combate de los Dioses no genera una solución consensuada (como entre los germanos) sino una demonización de uno de los grupos sobrenaturales en pugna (como ocurre entre los celtas o los iranos).

La trifuncionalidad entre los védicos aparece de modo ejemplar (como no podía ser menos ya que los estudios de G. Dumézil utilizan como guía la tradición india). La primera función la representan a nivel teológico dos Dioses, Varuna y Mitra; el primero es el señor

oscuro, Dios mago, que controla la ilusión (*maya*) y que provoca el pánico entre sus enemigos, es el guardián del rito, colérico, nocturno y lunar; por su parte Mitra es diurno y solar, es el Dios del contrato, que vela por el cumplimiento de lo pactado y estatuido. Forman los dos aspectos de la soberanía que en honor a los Dioses védicos se suelen denominar varuniano y mitraico. La segunda función la preside Indra, es el señor del rayo (*vajra*), gran bebedor de soma, luchador infatigable contra los enemigos de los Dioses y del orden (el demonio Vritra que retiene las aguas, la serpiente marina) y campeón heroico (libera al rebaño de vacas prisionero junto a Ushas) presenta notables puntos de contacto con el Thor escandinavo o figuras folklóricas baltas. Junto con Indra aparece el cortejo de guerreros celestes denominados Marut (teónimo bien cercano al de Marte, Dios guerrero latino), y que ilustra entre los védicos, a nivel teológico, la existencia del prototipo de las cofradías de jóvenes guerreros. Por último, la tercera función, como vimos, corresponde al campo de acción de los Ashvin o Nasatya.

Algunos Dioses que tienen una posición menos destacada en los textos védicos principales llegaron a convertirse en grandes figuras divinas con posterioridad: tal es el caso de Vishnu, Dios solar, cuyos tres pasos recorren el universo o Rudra que se relacionará en época posterior con Shiva y que aparece en los textos védicos como Dios del ganado, padre de los Marut y patrón de la ascesis. En algunas *Upanishad* se ahondan anteriores tendencias a valorar el papel de Dioses creadores, como Vishvakarman, arquitecto del mundo o Prajapati-Purusha que hubo de ser sacrificado para que surgiese el mundo. En los *Brahmana* se insiste menos en la importancia del cumplimiento del rito y se busca el principio último; toma fuerza la figura del Brahman, absoluto del que todo surge, de cuyo pensamiento toma nacimiento el mundo fenomenal (Maya). El Brahman se identifica en el nivel humano con el *atman*, el alma inmortal (identidad del microcosmos y el macrocosmos); Dios está en el hombre y el rito exterior se ve sustituido por una búsqueda interna que redimensiona el mundo teológico politeísta védico en una nueva síntesis de características místicas con fuertes tendencias monistas.

4.9.5. UNA RELIGIÓN MATRIZ DE RELIGIONES

Nuestra visión de la religión védica está muy mediatizada por las características de los textos que la ilustran, obras realizadas con la finalidad de pautar el desarrollo del ritual o explicarlo y que no dejan entrever casi nada de ámbitos religiosos ajenos al sacerdotal. Desconocemos las diferencias que debieron existir en la práctica ritual entre los diversos grupos que formaban la sociedad védica; la religión popular se nos escapa a la par, incluso, que aspectos no sacrificiales de la propia religión sacerdotal. Con mayor motivo la religión no *arya* o la de las zonas no arianizadas resulta desconocida, aunque la presencia de grandes Diosas en el hinduismo, al contrastar con su escasez relativa en la época védica puede ofrecer alguna pista del carácter menos masculino de las hipotéticas religiones no *arya*. Se nos escapa también gran parte de lo que debió de ser la religión extática y mística, que en épocas posteriores mostrará toda su fuerza, por ejemplo, en el shaivismo; es posible que existiera un prototantrismo centrado en el desarrollo de técnicas de fisiología mística, pero este fenómeno solamente se testificará de modo claro después del cambio de era.

Estos vacíos de información pudieran hacernos pensar que los caracteres ritualistas de la religión védica quizá se han hipervalorado. Pero el surgimiento de dos religiones tan características como el budismo y el jainismo a finales de la época védica invita a una reflexión. Frente al imperio ritual de los sacerdotes, basado en una teología acorde y un sistema sacrificial que se estimaba indispensable en el mantenimiento de la estabilidad cósmica, y quizá a tenor de los cambios que se estaban produciendo en los principados *arya* como consecuencia de una mayor complejización social, de un aumento de la población

radicada en ciudades (con su menor sujeción a las estructuras gentilicias anteriores) y por el impacto de potencias externas (como persas o luego griegos), se genera una reacción que se materializa en nuevos mensajes religiosos.

Mahavira y Buda (fundadores del jainismo y del budismo), ambos provenientes de la casta de los guerreros, construyen un modelo religioso que rompe con las bases del poder brahmánico. Niegan el sacrificio cruento y con ello el desembolso que conllevaba, pero a la par que ponen en duda el valor del rito configuran religiones sin sacerdotes. La meta de la religión se encardina no ya en lo social sino en lo personal, en una búsqueda de la liberación de las ataduras de lo mundano que terminan deconstruyendo el universo teológico védico. Sin ritos, los Dioses del rito pierden su razón de ser y con ellos termina cayendo toda teología: budismo y jainismo se configuran como religiones ateas (o no teístas, ateístas), resultando los Dioses seres ilusorios y su culto un error que desvía del verdadero cometido que es la búsqueda del despertar a la verdadera realidad. El mundo de afanes de los sacerdotes védicos queda transformado en una ilusoria y confusa práctica absurda que aleja justamente de la meta de la religión.

Junto a todo lo anterior, ante la crítica budista y jaina se tambalea también el marco gentilicio. La religión védica correspondía a una sociedad estructurada en pequeños principados que mantenían un equilibrio exterior y una cohesión interna en cuya consecución era clave el papel de los sacerdotes; pero a la par, la propia caracterización *arya* de la religión resultaba excluyente y no cumplía en el mundo político más complejo de los últimos cinco siglos anteriores a la era, con ciudades convertidas en núcleos de interrelaciones al margen de las estructuras gentilicias y con nuevas poblaciones no *arya* que debían ser asimiladas y controladas desde el punto de vista ideológico-religioso. Surge por tanto un mensaje universalista que reniega de fronteras sociológicas, que abre la religión a cualquier persona y que posee en su germen las posibilidades de conversión en instrumento expansivo y misionero. Todo lo anterior añadido al revulsivo de la presión exterior (impacto de potencias extranjeras como persas o griegos que ponían en peligro la propia supervivencia del sistema político si no era capaz de generar unidades mayores capaces de enfrentar a esos imperios invasores) consolidaron un modelo imperial indio que se materializa en la época Maurya (*circa* 322-187 a.e.), que requería una forma religiosa menos estrecha desde el punto de vista sociológico para cohesionar grupos humanos diversos: no es de extrañar, como veremos, que el gran monarca Ashoka optase por el budismo, que en su calidad de religión misionera le permitió consolidar su influencia más allá incluso de los límites de la India.

Pero a la par que budismo o jainismo critican la religión védica hasta el punto de anularla, desde el interior de la misma se fue configurando una nueva forma de entenderla en la que los Dioses poseen caracteres más abstractos, los ritos se desmaterializan, las divinidades femeninas se multiplican, aumenta el peso de la extática y la mística, se incluyen formas no *arya* de religión. Terminará configurando una religión universalista derivada del vedismo gentilicio: el hinduismo, de características muy variadas, pero que a la par que reinterpreta el marco sacrificial y ritual védico lo sigue estimando como válido y sagrado.

4.10. MAZDEÍSMO

4.10.1. LA RELIGIÓN IRANIA

Mazdeísmo es uno de los nombres de la religión irania más influyente, que tras la reforma de Zaratustra (Zoroastro en la denominación griega) sitúa como divinidad principal y casi exclusiva a Ahura Mazda (= Señor Sabiduría o Sabio Señor). Se trata de una religión aún practicada en la actualidad, aunque por un número reducido de cultores, concentrados principalmente en India, Irán, Pakistán y Sri Lanka y cuyo esplendor coincidió con el desarrollo de los diversos imperios iranos previos a la islamización.

La religión irania anterior a la reforma de Zaratustra se conoce muy mal ya que se cuenta para desentrañarla con los propios textos mazdeístas, originados justamente como parte de un culto que había nacido para superar la situación previa. De todos modos parece que el radicalismo de las enseñanzas de Zaratustra fue progresivamente matizado por generaciones de sacerdotes mazdeístas que retomaron algunos cultos antiguos (como reflejan, por ejemplo, partes de las secciones del *Avesta* —escritura sagrada del mazdeísmo—, dedicadas al culto a los Dioses —*yasht*— y al sacrificio —*yasna*—). Se trata, por tanto, de una religión reconstruida para cuyo conocimiento resulta una pieza fundamental la utilización del método comparativo, que, además, resulta especialmente ilustrativo dada la proximidad cultural entre védicos e iranos (que refleja claramente la lingüística). La religión (o religiones) irania(s) previa(s) al mazdeísmo se entronca(n), además con una serie de religiones de pueblos indoeuropeos emparentados con los iranos que poblaron la parte septentrional de este territorio (escitas, partos, sogdianos, o los actuales osetas o nartos). De esta religión hipotética, completamente teórica, y que resulta una pieza clave en muchos análisis comparativos, se pueden entresacar algunos ejemplos que destacan el parentesco con la religión védica.

La teología distinguía dos grandes grupos de seres divinos los Ahura y los Daeva (relacionables con los Asura y los Deva védicos), su enfrentamiento, tema indoeuropeo de antigua raigambre, aunque sin una testificación tan clara como en la India o entre los germanos, aparece en Irán y es verosíblemente pre-zaratustriano. La situación tras la reforma mazdeísta resulta especialmente interesante puesto que se incluyen entre los Daeva Dioses que se ubican en el esquema trifuncional al margen de la función soberana. Es muy posible que se hubiese producido antes de Zaratustra (y como consecuencia de las mismas condiciones que llevaron al reformador a plantear su nueva religión) una síntesis sacerdotal que desvalorizó a los Dioses de la segunda y la tercera funciones haciendo de esos Daeva los enemigos de los Ahura (el fenómeno es inverso en el material védico). Los seguidores de los estudios de Dumézil defienden que la más antigua teología irania era perfectamente trifuncional, hecho que parece tener una confirmación en un tratado mitanio (pueblo del norte de Mesopotamia cuya elite dirigente era indoeuropea oriental), fechable a comienzos del siglo XIV a.e., en el que se citan a Varuna, Mitra, Indra y los Nasatya. Aparecen entre los iranos como divinidades soberanas por una parte la que luego se denominará Ahura (Mazda) y que equivalía al Varuna védico y mitanio y por la otra Mithra, el equivalente iranio del védico y mitanio Mitra; en este grupo se testifica también Airyaman cuya equivalencia védica es diáfana. Por lo que respecta a los Dioses de la función guerrera aparecen Verethraghna (equivalente del Indra védico y mitanio), Saurva (equivalente a Rudra) y Vayu (Dios del viento de nombre idéntico al védico). Por último la tercera función está representada por Nanhaitya (parecido a los Nasatya mitanios y védicos).

Otro ejemplo de la proximidad cultural entre védicos e iraníes antiguos lo presenta el papel del fuego sagrado, Atar, que como en el caso del Agni indio actuaba como el intermediario que convierte las ofrendas en el humo que sirve de alimento a los Dioses (el papel que desempeñará el fuego en el mazdeísmo es primordial). También destaca el uso de un licor sagrado, el *haoma*, que se extraía de una planta de efectos psicodélicos y que aparece divinizado (como ocurría con el Soma védico) en algunos textos del *Avesta*.

En la religión iraní pre-zaratustriana (según las hipótesis reconstructivas barajadas en estas líneas) parece que se testificaba una rivalidad profunda entre los grupos sacerdotales y los guerreros. Lo que en la India desembocó en la creación de nuevas religiones universalistas al margen de la estructura sacerdotal védica (budismo o jainismo) en Irán consolidó unas reformas en la que las divinidades guerreras (y de la tercera función) parecen haberse visto relegadas con la instauración de una síntesis sacerdotal que puntualizaba la preeminencia de las divinidades de la primera función. La acción profética y revulsiva de Zaratustra se inserta como un episodio de esta remodelación de la religión antigua cuyas consecuencias serán tales que llevarán a la consolidación de una nueva forma religiosa con una teología completamente revolucionaria: el mazdeísmo.

4.10.2. EL REFORMADOR ZARATUSTRA

El mazdeísmo se denomina también zoroastrismo por el papel fundamental que juega en el surgimiento del nuevo credo Zaratustra (Zoroastro), profeta y fundador de la religión cuya historicidad, a pesar de algunas voces discordantes, parece generalmente aceptada, aunque, por desgracia existen muy pocas certezas respecto de su vida. No hay consenso, aunque es opinión mayoritaria que la parte más antigua del *Avesta*, los *gatha*, consistente en 17 himnos, es obra directa suya. En este material arcaico aparece un buen acopio de datos de tipo autobiográfico, aunque pudiera tratarse de una biografía imaginaria en la que se desea destacar de modo verosímil la figura arquetípica del profeta transformado por la divinidad. A pesar de las dudas y siguiendo la opinión común, en estas páginas se planteará como predicación de Zaratustra las enseñanzas contenidas en estos himnos. Los *gatha* forman junto con el *yasna haptanhaiti* (de los siete capítulos) un conjunto que aparece escrito en una lengua más arcaica que el resto del *Avesta* (que por tanto se denomina postgathico) y que se estima como la parte nuclear y más antigua de la religión mazdeísta. Este criterio sirve para plantear estratos religiosos: el primero y más cercano al profeta serían los *gatha*, le seguirían los siete capítulos del *yasna* escritos en lengua gathica pero que no se incluyen en el primer grupo y por último el *Avesta* postgathico, que incluye ritos y Dioses diferentes y que correspondería a una etapa sincrética y menos radical del mazdeísmo. De todos modos hay que ser conscientes de que el material mazdeísta no fue vertido de modo sistemático hasta el siglo III (aunque existían escritos con anterioridad) y que en diversos momentos históricos se perdieron buena parte de estos materiales (en especial las 3/4 partes del *Avesta* más antiguo).

Otro de los problemas respecto de Zaratustra es la fecha y zona de predicación. Las teorías son tan dispares que rozan lo absurdo, algunos investigadores recientes sitúan al profeta en el segundo milenio a.e. (en el siglo XII o incluso antes si aceptamos las lecturas de los fieles zoroastrianos que avanzan el 1750 a.e.) y otros en el VI a.e.; un compromiso entre ambas fechas resulta muy difícil. Por lo que respecta a la patria del mazdeísmo entre diversas posibilidades la más verosímil parece el norte del Irán oriental, una zona muy mal conocida por estar al margen de los focos de información de Mesopotamia y el Mediterráneo. Los datos de los *gatha* presentan a Zaratustra como miembro de una familia de guerreros, con pocos recursos (poco ganado, pocos hombres), actuando como sacerdote (*zaotar* relacionable con el *hotar* védico) y enfrentado a la mayoría de sus contemporáneos (y resentido contra

ellos a excepción del príncipe Vishtaspa, su protector) como consecuencia del mensaje nuevo que predica tras ser instruido por Ahura Mazda. Los que se enfrentan a Zaratustra se enfrentan a Ahura Mazda y el castigo es el dolor y la condena.

Zaratustra actúa como un reformador que no parece dejar lugar para contemporizaciones, planteando una doctrina que hay que aceptar como verdad revelada tal y como sale de sus labios. Se trata de una de las primeras testificaciones de un mensaje religioso que renuncia al compromiso y que por tanto divide a los hombres entre los que aceptan la nueva religión y los que la rechazan. En esta actitud subyace una clara superación de los marcos gentilicios, étnicos o nacionales; el mazdeísmo parece una religión, por lo menos en sus presupuestos originales (si es que estos se pueden conocer a ciencia cierta), abierta a cualquiera, de tipo universalista. Pero el desarrollo posterior del mazdeísmo consolidado como religión nacional irania, bajo la tutela de los monarcas desde, con probabilidad, los aqueménidas (aunque no es seguro que aceptasen plenamente el mensaje de Zaratustra) hasta la islamización, pasando por la época dorada de la religión que será el reino sasánida, no llevó a profundizar en los gérmenes universalistas de la predicación de Zaratustra (aunque la influencia indirecta que ha ejercido esta religión es ilustrativa de su carácter transnacional).

4.10.3 UNA RECONSTRUCCIÓN DE LA RELIGIÓN MAZDEÍSTA

Zaratustra plantea como divinidad suprema a Ahura Mazda (Sabio Señor), pero no genera un monoteísmo estricto. Por una parte opta por un dualismo y por la otra por plantear una serie de emanaciones divinas que se relacionan con Ahura Mazda por lazos de filiación. El dualismo mazdeísta, además, es menos radical en los textos más antiguos. Ahura Mazda ha generado dos seres que por voluntad propia han elegido caminos diferentes: Spenta Mainyu (Espíritu Santo) optó por *asha* (la verdad), Angra Mainyu (Espíritu Destructor) por *druj* (la mentira). El mal es fruto del error de Angra Mainyu, de su negación del bien, no es preexistente y por tanto no alcanza a Ahura Mazda. En cambio ya en algunas partes del *Avesta* post-gathico y en los textos posteriores Spenta Mainyu se identifica con Ahura Mazda (Ormazd en persa) como señor del bien y Angra Mainyu con Ahriman como señor del mal, desembocando en un dualismo sistemático en el que desde el origen del mundo éste se divide en dos polos opuestos en lucha.

Las emanaciones divinas que aparecen como hijos de Ahura Mazda en la doctrina mazdeísta son los Amesha Spenta (Santos Inmortales, aparecen con ese nombre a partir del *Yasna haptanhaiti*), junto a Spenta Mainyu están Asha Vaishta (Justicia Perfecta), Vohu Manah (Buen Pensamiento), Armaiti (Santa Devoción), Xshathra Vairya (Imperio Deseable —el de Ahura Mazda, diferente del imperio indeseable de los guerreros, *kshatriya* en védico), Haurvatat (Integridad, Salud) y Ameretat (No-muerte, Inmortalidad). Frente a la justicia y la verdad se sitúan los servidores de *druj*, los Daeva, liderados por Angra Mainyu y entre los que se cuentan buena parte de los Dioses antiguos (de la segunda y tercera funciones) y toda una caterva de demonios y seres maléficis (Aeshma, el furor, Azi, la codicia, Apaosha, el abrasador).

Zaratustra parece proscribir el sacrificio de bóvidos, el *haoma*, el culto a cualquier entidad divina que no sea Ahura Mazda o sus emanaciones. Este radicalismo contrasta con la práctica sacrificial centrada en el fuego (elemento característico del mazdeísmo), la utilización de bebidas o sustancias psicodélicas (incluido el *haoma*) o el culto a divinidades diferentes de Ahura Mazda (por ejemplo Mithra, que será tan importante que pasará a la cuenca mediterránea y tendrá un lugar destacado entre los cultos místéricos en el mundo imperial romano) que se testifican en el mazdeísmo no gathico. Parece muy probable que lo

que criticase Zaratustra fuese el uso no sacerdotal del sacrificio cruento y de las técnicas extáticas, así el Furor (Aeshma) es malo si es guerrero, el imperio (Xshathra) es bueno si es el de Ahura Mazda: «que los guerreros y los campesinos nos esten sometidos» suplica a su Dios un sacerdote en el *Yasna haptanhaiti*. Los sacerdotes iraníes postgathicos, tanto los orientales (los *athravans*, término relacionable con el védico *atharvan*) como los occidentales (los magos) parece que modificaron este mensaje antiguo, en extremo abstracto (las divinidades gathicas no tienen forma concreta, son puramente intelectuales) naturalizándolo, haciéndolo más comprensible e incorporando creencias de antiguo origen (que como vimos sirven para testimoniar algunas características de la hipotética religión (o religiones) del Irán prezaratustriano).

Bien y mal son opciones personales en la predicación de Zaratustra, el hombre tiene la libertad de elección con la que contaron los espíritus (Spenta y Angra Mainyu) en el origen de los tiempos. Pero la vía elegida determina el destino en el allende: las almas de los justos atraviesan el puente hacia un más allá bienaventurado sin problemas mientras que los que eligieron el error tendrán que soportar un destino desgraciado; esta criba, además, se plantea también colectiva y futura: los salvadores de los justos en un día bienaventurado, por medio de una ordalía de fuego, instaurarán la separación entre los seguidores de *asha* de los de *druj*.

4.10.4. RELIGIONES DEL DUALISMO

El dualismo y la escatología zaratustriana resultan extremadamente sugerentes y parece que influyeron en muchos sistemas dualistas posteriores y en la configuración de intentos por replantear dicho marco. El zurvanismo quizá surgió en la Persia sasánida (224-637) o con anterioridad y presentaba como Dios principal a Zurvan (que en las zonas más orientales se asimiló a Brahma y en el Avesta imperaba sobre el tiempo) dotado de cuatro aspectos (poder, sabiduría, espacio y tiempo) y situándose por encima de bien y mal (la lucha cósmica entre Ormazd y Ahriman).

Pero quizá el modelo dualista por antonomasia sea el maniqueísmo. Mani (?216-277) dice haber generado una religión (gnosis) perfecta que tiene en cuenta a Zaratustra, Jesús y Buda (pero sin las tergiversaciones de sus doctrinas producidas por no haber plasmado por escrito su predicación, cosa que Mani tuvo buen cuidado en hacer). Se dice paráclito enviado por Jesús para instaurar la auténtica Iglesia salvadora, apóstol de la luz en una lucha cósmica de un dualismo radical entre el Príncipe de la Oscuridad y el Padre de la Grandeza (traducido en persa como Zurvan). El mundo material es ámbito del mal, por lo que se plantea una desvalorización del sexo (clave en el encerramiento de la luz en la materia; san Agustín que fue maniqueo es quizá el mayor responsable de la sistematización de ideas de este tipo en el cristianismo). El maniqueísmo es también un milenarismo que espera un Salvador que libere del círculo de reencarnaciones y sufrimientos, pero, entre tanto, se desarrollan medios (la meditación, por ejemplo) para alcanzar la Luz y liberarse de la materia. Será una religión misionera que diseminará su mensaje gnóstico desde el Mediterráneo al Asia Central y China, creció en vida de su fundador por el apoyo que le brindaron los reyes sasánidas hasta que Bahram I mandará ajusticiar a Mani y el mazdeísmo se convertirá en religión oficial imperial única hasta la invasión islámica. Pero el mensaje dualista maniqueo se expandirá, a pesar de la muerte de su fundador, y puede ejemplificar la variedad religiosa que ha existido en el pasado y de la que en la actualidad quedan huellas mínimas. Grupos dualistas perduran en la zona circum-mesopotámica, como los muy minoritarios mandeos, pero este tipo de religiones tuvieron un impacto notable durante más de un milenio (el que cabalga en torno al cambio de era) en el arco mediterráneo-asiático.

En algunos escritos judíos (ejemplificados de modo diáfano en algunos manuscritos

de Qumrán) hallamos modelos de enfrentamientos dualistas cósmicos comparables a los anteriores (la lucha de los hijos de la luz contra el Príncipe de las Tinieblas) que se han achacado a la influencia irania. La teología y la escatología zaratustrianas, sin llegar quizá a resultar tan nucleares como se creyó en el pasado para la comprensión del judaísmo postexílico, parece que pudieron tener influencia en la conformación de algunas opciones religiosas puritanas en el seno del abigarrado judaísmo de la época del surgimiento del cristianismo. La mera sospecha que pueda achacarse a Zaratustra y al mazdeísmo influencia en el desarrollo y diseminación de los modelos dualistas otorgaría un papel particular a esta religión, a pesar de que, en la actualidad, su importancia resulte, estadísticamente mínima.

4.10.5. LOS PARSIS Y EL MAZDEÍSMO EN LA ACTUALIDAD

El mazdeísmo en la actualidad tiene dos grandes focos de desarrollo, el extrairanio y el iranio. Los mazdeístas de Irán, que han sufrido persecuciones sistemáticas desde la islamización del territorio en el siglo VII han visto deteriorarse notablemente su situación desde el triunfo de la revolución jomeinista de 1978-79. Bajo la monarquía nacionalista que buscaba sus señas de identidad en el pasado persa, los mazdeístas, tenidos por los últimos representantes de la religión de aquella época imaginada esplendorosa, fueron privilegiados, lo que contrarrestó las masacres del siglo anterior. En la actualidad los cálculos más optimistas sitúan en torno a 30.000 el número de mazdeístas en Irán, con una fuerte tendencia a la disminución.

Por su parte los mazdeístas extrairanios son más numerosos y provienen de antiguas emigraciones desde el Irán que comenzaron a partir del siglo IX como medida de protección frente a la presión islámica. Se situaron en la India y fueron denominados parsis (persas) por su patria de origen. Mantuvieron firmemente sus costumbres por medio de una severa segregación que multiplicó los caracteres nacionales de la religión mazdeísta, sobre todo como consecuencia de la fuerte presión que sufrieron tras el control musulmán del norte de la India. Tuvieron un periodo de desarrollo notable bajo el reinado del emperador Akbar (1542-1605), que creó una religión personal y sincrética (que no le sobrevivió) en la que el mazdeísmo tenía un papel importante. La llegada de los occidentales fue benéfica para los parsis; una comunidad importante estaba radicada en Bombay, que se convirtió en colonia británica en 1661 y donde se materializó un nuevo marco para el desarrollo de esta minoría. Se enriquecieron con el comercio, potenciaron escuelas en las que una educación esmerada insistía en el mazdeísmo como seña de identidad y bajo el dominio británico de la India se convirtieron en la más prospera de las comunidades étnicas dedicándose no solo a la agricultura o al comercio sino también a la industria y a abastecer de cuadros intermedios a la administración colonial. El prestigio de los parsis en la India mestiza dominada por los británicos llevó a que sus textos religiosos fueran tenidos por portadores de un saber oculto por uno de los movimientos religiosos esotéricos de mayor influencia en el mundo occidental a finales del siglo XIX y comienzos del XX, la Sociedad Teosófica, que seguía la lucrativa política proselitista de ganarse a las minorías económicamente potentes para su causa. Surgió un mazdeísmo teosófico y sincrético que dividió a una comunidad que estaba sufriendo en esas mismas fechas las consecuencias de la laicización y la adaptación al reto del pensamiento moderno por parte de algunos de sus miembros preeminentes. La desaparición del dominio británico provocó la separación de la comunidad parsi entre dos estados de características diferentes, Pakistán y la India. Los parsis indios han tenido que abrir sus escuelas a los no mazdeístas lo que ha redundado en la pérdida de la cohesión de una educación religiosa homogeneizadora y han visto disminuir su influencia en la India. Los parsis extrairanios están en severa decadencia, a lo que ayuda una tasa de fecundidad muy

baja cuyas causas no son del todo claras. Se estima que en la actualidad no deben existir mas de 120.000 parsis (de los cuales menos de 10.000 en Pakistán y 2500 en Sri Lanka) y el número está en descenso en contraste con lo que ocurre con sus vecinos (musulmanes o hinduistas). Se trata en la actualidad de una religión que pese a su antigüedad tiene una presencia que resulta meramente testimonial.

4.11. SINTOÍSMO

4.11.1. DEFINICIÓN Y FUENTES ESCRITAS

El sintoísmo es la religión nacional del Japón, formada por creencias y ritos ancestrales, centrados en la adoración de fuerzas sobrenaturales denominadas Kami y que presenta una diversidad zonal y temporal muy notable que aconseja su estudio siguiendo un esquema histórico. El término *Shinto* fue forjado en el siglo VI tomando dos conceptos chinos, Shen (japonés Shin, espíritu o Dios, equivalente a Kami) y *to* (*do*, vía), para enfrentarlo al Budismo (*Butsudo* o vía de Buda). Una característica del pensamiento japonés es la capacidad sincrética que hizo la mayoría de las veces complementarias a las aproximaciones religiosas sintoístas y budistas. Al no existir una competencia directa (ni tampoco un auténtico sometimiento político del Japón que hubiese descabezado la religión nacional), el sintoísmo fue capaz de sobrevivir al reto del contacto con una religión universalista y agresivamente misionera como la budista.

El sintoísmo, al tratarse de una amalgama de creencias locales dispares, no posee textos canónicos de origen sacerdotal (no existía, además, una clase sacerdotal organizada y jerarquizada que detentase las riendas del control ideológico). Las fuentes escritas para su conocimiento son principalmente dos compilaciones, *Kojiki* y *Nihonshoki*, realizadas en el siglo VIII por eruditos y estadistas con la finalidad de consolidar la tradición nacional japonesa (la idea partió del emperador Temmu, gran sistematizador de los medios de cohesión ideológica de la monarquía y que reinó de 673 a 686). Utilizando relatos legendarios antiguos además de las genealogías (*Teiki*) y las narraciones (*Kyujii*), que se habían ido compilando desde un par de siglos atrás, O No Yasumaro (muerto en 723) escribió en 712, en un complejo japonés plagado de expresiones chinas, el *Kojiki*. Narra la historia del Japón hasta el año 628 incluyendo relatos míticos de los orígenes del país y de los tiempos más antiguos. La dificultad de la lengua hizo que no se conociese de modo adecuado hasta que el estudioso Motoori Norinaga (1730-1801) realizó una traducción al japonés común, alcanzando a partir de ese momento el puesto de gran epopeya nacional del Japón. El *Nihonshoki* (Crónicas del Japón), vio la luz en 720 y fue compilado por el príncipe Toneri (676-735) y el estadista Fujiwara No Fubito (659-720); escrito en chino, tuvo un público más numeroso de lectores y ofrece versiones que resultan, en algunos casos, discordantes con las del *Kojiki*, lo que ilustra la variedad local de la mitología y la religión japonesas. Resulta también importante para el estudio del sintoísmo el *Izumo Fudoki*, compilado en 733 y el único de los *Fudoki* (informes locales encargados por la corte imperial de Nara) que se ha conservado entero y trata de las creencias de la zona de Izumo (estratégica en el control imperial del Japón). Por último aparecen datos religiosos de interés en las antologías de poemas del siglo VIII (el *Kaifuso* de 751 y el *Man'yoshu* de 759) y en el *Engishiki* (Reglamentos de la era de Engi) recopilado en 927. Muestran en todos los casos una religión en plena mutación, tanto por la presión unificadora imperial como por el impacto cultural extranjero (especialmente chino).

4.11.2. LA TEOLOGÍA SINTOÍSTA: LOS KAMI

La teología sintoísta se sustenta en los Kami, seres sobrenaturales con un poder y una capacidad superiores a los del hombre, que residen (o se materializan) en objetos y seres, que

se estiman en un número extraordinario y que tienen una difícil plasmación iconográfica. Se pueden resumir en tres grandes grupos, los Kami de la naturaleza y sus fuerzas, los Kami de los *uji* (linajes) y los Kami de individuos y de los antepasados.

Los Kami de la naturaleza son quizá los más antiguos a cuya semejanza se idean los demás. Son Kami los árboles y especialmente los pinos y los grandes ejemplares (o los que desarrollan formas raras en las que se incluyen también las miniaturas), se narra en los relatos mitológicos que en el pasado los árboles hablaban y vertían su sabiduría a los hombres capaces de escucharlos. Del mismo modo las montañas, las piedras (en especial las de formas extrañas), los lagos, los ríos eran también Kami. Los animales, muy especialmente los grandes ejemplares eran vistos como manifestaciones de Kami o como Kami ellos mismos (lobos, ciervos). En muchos casos eran ideados como seres favorables al hombre y se les invocaba para conseguir una mejor cosecha. El trueno, los astros o el viento eran también Kami venerados, resultando la naturaleza un ámbito poblado de seres sobrenaturales y generalmente benéficos. La fecundidad estaba también propiciada por Kami que se materializaban en objetos que de modo natural (por ejemplo piedras) o por la acción del hombre presentaban formas alusivas (fálicas especialmente). Se tendió también a territorializar a estas divinidades surgiendo Kami de campos de labor o de valles fértiles; parece que progresivamente los Kami territoriales (y por tanto naturales) fueron modificando y ampliando su campo de acción representando (y protegiendo) a los grupos allí asentados, surgiendo Kami de comunidades humanas específicas (y en particular de sus células de organización, los *uji*).

El Japón primitivo se organizaba en linajes (*uji*) que determinaban la estructura de relaciones sociales; la pertenencia al *uji* se sustentaba en lazos de parentesco comunes (biológicos o ficticios), en la aceptación de la jefatura del *uji* y en el culto de la divinidad protectora (*ujigami*). Estos *ujigami* eran por tanto un medio de cohesión ideológica y de identificación y podían tomar en su caracterización propia algunos rasgos definitorios del ambiente natural en el que se situaba el *uji* (y de los Kami que lo poblaban). La complejización social consolidó dos procesos, por una parte ciertos sublinajes privilegiados (con parentesco directo con el jefe de *uji*) aumentaron su importancia, lo que se plasma en ritos funerarios más suntuosos, como muestran las grandes tumbas de la época Kofun (en algunas el ajuar es revelador, aparecen joyas, espejos y espadas, objetos que posteriormente serán emblemas imperiales), por la otra el linaje Yamato irá progresivamente consolidando su preeminencia frente al resto de los linajes del Japón. A pesar de que no existe acuerdo al respecto es posible relacionarlo con el estado de Yamatai que aparece en crónicas chinas de los siglos I-III del que se conoce un episodio significativo; en cierto momento estuvo gobernado por una mujer célibe que poseía poderes chamánicos, la reina Himiko (o Pimiko); es posible que las jefaturas tuviesen fuertes componentes mágicos y chamánicos y se constatan otros casos en los que las soberanas actúan como *miko* (chamanas). Reconocidos sus jefes como reyes por los chinos tras aceptar pagar tributos, el linaje Yamato aumentó su poder a partir del siglo III, controlando territorios extensos y comenzando a consolidar una ideología que sustentase su preeminencia. Los soberanos Yamato decían originarse en Yimmu Tenno, el primer emperador del Japón, emparentado con los Dioses (como veremos más adelante) cuya vida es fechada en los relatos legendarios hacia el 660 a.e. (cronología cuando menos mil años anterior a la consolidación monárquica contrastada). A partir de la mitad del siglo VI comienzan a centralizarse los cultos (en especial los festivales de primavera) y a regularse los rituales, el reino Yamato intenta controlar y canalizar la religión de los *uji* vasallos por medio de una administración política íntimamente imbricada en lo religioso. A la par se potencia la figura de la Kami protectora del linaje Yamato (la Diosa Amaterasu), aunque la sistematización se consolidará en los dos siglos siguientes (VII-VIII) que corresponden ya a la etapa plenamente imperial.

Los individuos excepcionales (por su poder o sus capacidades) son tenidos en vida por Kami, como por ejemplo el emperador. Tras la muerte también se convierten en Kami algunos personajes especialmente notorios aunque no parece que existiese un culto de los antepasados tal y como se realizó en China, además, como consecuencia de que el mundo de la muerte y el culto funerario fueron facetas religiosas en las que se especializó el budismo a partir de su implantación, el conocimiento de los ritos fúnebres ancestrales se resiente.

4.11.3. EL SINTOÍSMO ANTIGUO: GENERALIDADES

El sintoísmo antiguo (que ni siquiera llevaba el nombre de *shintō*) engloba a las religiones del Japón en la época previa al impacto del budismo y de los métodos de gobierno extranjeros. Resulta difícil de estudiar porque la arqueología es poco parlante, las fuentes escritas, a pesar de recopilar datos antiguos, se escribieron en la época posterior (desde un universo motivacional bien diferente) y los testimonios etnográficos presentan problemas, sobre todo a la hora de fechar las ceremonias y las creencias en épocas muy retiradas.

El sintoísmo más antiguo resulta una amalgama de tradiciones muy dispares. Por una parte se constata una fuerte diversidad zonal, a la que hay que añadir el origen diverso de los pobladores del archipiélago (tunguses, melanesios, altaicos, asiáticos sudorientales) que se plasmó en desarrollos culturales y religiosos diversos (queda aún hoy en día, como reducto de lo que debió de ser la religión en buena parte del Japón antes de la sistematización imperial, el caso de las creencias de los ainus —pobladores de la zona septentrional de la isla de Hokkaido-). También hay una notable diversidad sociológica, entre los *uji*, entre los subgrupos estratificados dentro de cada *uji* y entre los diversos grupos de elite (con preeminencia a partir del siglo IV del linaje Yamato).

Pero, a pesar de las diferencias, se pueden intentar desentrañar algunas características generales. Los cultos sintoístas más antiguos eran naturalistas, sin santuarios, centrados en ceremonias de cohesión ritmadas por el calendario agrícola. Existían especialistas en lo sagrado, pero no formaban un sistema eclesiástico homogéneo; se testifican por una parte sacerdotes de tipo chamánico, capaces de atraer a los Kami y someterlos y por otra adivinos, que utilizan, por lo menos desde la etapa Yayoi, huesos, caparazones de tortuga y homoplatos de ciervo (quizá la técnica sea china en origen) y que en otros casos conocen el futuro por la interpretación de presagios. Las prácticas religiosas principales debieron ser los *matsuri*, ritos de imploración a los Kami y los ritos catárticos. Los primeros constaban de una fase en la que se intentaba atraer al Kami, congraciarse con él mediante ofrendas (especialmente de *sake* —aguardiente de arroz tenido por una bebida de índole misteriosa- pero también de arroz o pescado) e implorarle favores o pedirle que desvelase el futuro. Estas ceremonias estaban jalonadas en las épocas más antiguas de banquetes comunitarios (con trances provocados por la ingestión de *sake*), de procesiones (*miyuki*) con una fuerte carga extática y de enfrentamientos pautados (lucha con espada, carreras de caballos, tirar de una soga) quizá con la finalidad de cohesionar al grupo y consensuar la toma de decisiones. El ritual *imi* servía para limpiar la impureza ocasionada por la muerte, el nacimiento (la menstruación y efusión de sangre) o las relaciones sexuales, pero también existía un rito global para cuando la impureza se acumulaba, tanto voluntaria como involuntariamente y que se denominaba *oharai*.

4.11.4. EL SINTOÍSMO IMPERIAL Y SHOGUNAL: SINCRETISMO Y SISTEMATIZACIÓN

El sintoísmo imperial y shogunal se desarrolla en un marco cronológico muy extenso (desde el siglo VI hasta 1868) y presenta tres fenómenos característicos, el sincretismo, la sistematización y la politización, que inciden profundamente en la modificación de la religión ancestral, trataremos en este apartado los dos primeros.

A partir de los siglos V-VI se testifica de modo claro el impacto de modos de pensamiento extranjeros en el Japón. Por una parte el confucianismo como forma política de justificación del poder imperial y por otra el budismo con su carácter especulativo (bien diferente y a la larga complementario del sintoísmo), su insistencia en la iconografía y en el más allá y la muerte. El budismo resultó un revulsivo para el sintoísmo y se produjeron fuertes controversias en torno a la figura de Buda, entendido por sus detractores como un Kami extranjero y pernicioso. El sintoísmo, frente a este reto intentó adaptarse en igual medida que lo hacía el budismo (los *sutra* budistas se utilizaban como poderosos conjuros y los monjes actuaban como chamanes capaces incluso de ayudar al muerto en su viaje al más allá). No fueron ajenos a la consolidación del modelo sincrético japonés las autoridades imperiales entre las que destacan el príncipe Shotoku (573-621) que, aunque budista, intentó potenciar el sintoísmo y el confucianismo en una síntesis oficial que se plasma en los rescriptos imperiales, en la sinización de las prácticas administrativas y en el control imperial sobre los cultos (paralelo al control sobre los *uji*). El emperador Temmu potencia la compilación de las tradiciones sintoístas, que se plasman en el *Kojiki* y el *Nihonshoki*, con la intención de darles consolidación literaria (y crear versiones canónicas favorables a la casa imperial, como se verá); se canoniza a Amaterasu como Kami ancestral, se hace del gran templo de Ise el santuario tutelar de la casa imperial y en 710 se funda la gran capital Nara, centro administrativo pero también religioso.

Al final de la época Nara (710-794) y el comienzo de la Heian (794-1192) se consolida la *entente* entre budismo y sintoísmo, que se plasma en un sincretismo materializado, por ejemplo, en la aparición de capillas budistas (gestionadas por monjes budistas) en templos sintoístas (y viceversa). Los Dioses sintoístas terminan identificándose a partir del siglo XII con Bodhisattvas, se cantan sutras budistas en los altares *shinto* y se llegó a crear en la época Kamakura (1185-1392) incluso un sintoísmo tántrico (también, a consecuencia de la influencia jesuita, vió la luz un sintoísmo sincrético con el cristianismo a finales del XVI y comienzos del XVII).

La sistematización y ordenación del dispar material sintoísta quizá había comenzado a realizarse con anterioridad a la plasmación escrita, por parte de los jefes de los *uji* principales, pero será bajo la tutela imperial Yamato y en el *Kojiki* y el *Nihonshoki* cuando se testifique este hecho de modo claro. Desde criterios ideológicos que promocionan al linaje imperial se establecen una cosmogonía y una cosmología sistemáticas. La cosmogonía del *Kojiki* plantea que en el origen había tres Dioses supremos que aparecen en el cielo (en el *Nihonshoki* en el origen está el caos que tras su separación origina cielo y tierra); se trata de Amenominakanushi (señor del cielo central), Takamimusubi (gran productor) y Kamimusubi (divino productor), Dioses generadores dieron lugar a diversos Dioses del nivel cósmico que se organizan en seis generaciones. La séptima generación, que marca el paso del nivel cósmico al terrestre la forman Izanagi (Dios) e Izanami (Diosa), hermanos y esposos; de su cópula surge el archipiélago del Japón, los Dioses naturales (montañas, aguas) y en especial el fuego (Kagutsuchi) que provoca por combustión la muerte de su madre. Izanami ingresa en el mundo de los muertos (reino de Yomi) donde va a buscarla su esposo, pero al haber comido el alimento infernal no puede salir, quedando el mundo dividido entre los antiguos esposos, Izanagi aparece como señor de los vivos e Izanami como señora del reino de los

muerdos. La siguiente generación surge según el *Kojiki* de los ojos y la nariz de Izanagi y según el *Nihonshoki* de la unión de los dos esposos-hermanos; son Amaterasu, la Diosa sol, Tsukiyomi, el Dios luna y Susanoo el Dios viento que se reparten el cosmos, correspondiendo el mundo celeste a la primera, la noche al segundo y el mar al tercero. Amaterasu y Susanoo se enfrentan en diversos episodios en los que el Dios viento comete toda suerte de actos impuros, pero la contienda termina decantándose a favor de la Diosa. *Kojiki* y *Nihonshoki* desarrollan una mitología muy sugerente (a pesar del apretado resumen realizado) que ilustra motivos en algún caso asombrosamente semejantes a los desarrollados en la mitología griega (el episodio de la fulminación y anclaje infernal de una Diosa) abriendo interrogantes de difícil solución tanto desde posiciones difusionistas culturales como autoctonistas.

La cosmología sintoísta, tras las ordenaciones que se plasman en las fuentes literarias, presenta un universo cuádruple. Por una parte está el reino celestial (Takamagahara, alta llanura del cielo) en la que habitan toda una serie de Amatsukami organizados en un panteón liderado por Amaterasu y Takamimusubi que aparecen como monarcas del universo (a excepción del reino inferior). La tierra es un reino intermedio poblado de Kunitsukami (Dioses terrestres —valles, montañas, aguas, ríos, animales, etc.—). Por debajo está el país de Yomi (inframundo) poblado de seres espantosos en los que reina Izanami como soberana (tras el impacto budista será un lugar de torturas) y más allá del mar está Tokoyo, la tierra (o isla) de la vida eterna a la que se dirigen personajes especiales (se ha destacado el parecido con los paraísos ideados por el taoísmo) desde el que pueden volver en algunas ocasiones para dar su bendición y apoyo a los hombres.

4.11.5. POLITIZACIÓN EN EL SINTOÍSMO

El complejo material mitológico que conforma la religión sintoísta toma cohesión si lo analizamos como una sistematización dirigida por intereses políticos desde el mismo germen de su confección. *Kojiki* y *Nihonshoki* son encargos imperiales que buscan justificar el predominio del linaje Yamato y la reordenación de las demás tradiciones para subordinarlas a la imperial. En una sociedad en la que el confucianismo nunca llegó a consolidar una aristocracia de burócratas de carrera y en la que la sangre era uno de los criterios básicos para la pertenencia a la elite, el recurso a las genealogías podía actuar como un modelo válido para justificar la preeminencia. La familia imperial se dice descender de Amaterasu, Diosa solar; el emperador es llamado hijo del sol, se genera así el mito del descenso celestial de la realeza. El nieto de Amaterasu, Hononinigi es enviado por su abuela, pertrechado de los símbolos celestiales de la realeza (espada, espejo y collar) para reinar sobre el Japón terrestre, gobernado hasta ese momento por su tío Onamuchi. Tras expulsar a éste consigue el poder y se casa con dos de las hijas del Dios de la montaña, pero rechaza a la tercera (Iwanagahime «princesa roca larga») a causa de su fealdad; de este modo pierde la opción a la inmortalidad, un mito etiológico (= explicativo de las causas) de que el emperador, a pesar de ser teóricamente de estirpe divina, sea en la práctica un mortal. El bisnieto de Hononinigi será Kammu-Yamato-Iwarebiko, es decir Jimmu, el primer emperador, que llevó, tras combates heroicos, a su linaje a apoderarse de la mejor tierra en la llanura de Nara. La construcción de la historia mítica de los orígenes de la dinastía consolida el concepto de *bansei ikkei*, línea de descendencia dinástica ininterrumpida en la que se basa la legitimidad imperial (diferente del mandato del cielo de los emperadores chinos). El traductor y gran comentarista del *Kojiki* Motoori Norinaga lo expresó en las siguientes palabras:

La Diosa (Amaterasu) tras haber dotado a su nieto Ninigi de los tres tesoros sagrados (símbolos de la realeza) le proclamó soberano del Japón para todos los tiempos. Sus descendientes continuarán gobernándolo mientras duren el cielo y la tierra ... Hasta el

fin de los tiempos, todo *mikado* (emperador) es hijo de la Diosa

Pero otros linajes poseían otras versiones y genealogías. El caso más conocido es el que aparece en el *Izumo Fudoki* recopilado por Izumo No Omi Iroshima, jefe del linaje Izumo, en el que aparecía Onamuchi, el Dios principal de Izumo, como Dios creador y chamán prototípico y en el que el Dios Susano tenía un papel positivo. Parece probable que los señores de Izumo, monarcas chamanes, terminasen sometiéndose a los señores Yamato quedando sus Dioses en una posición secundaria frente a los que tutelaban a los vencedores, lo que refleja la síntesis imperial en las genealogías divinas y enfrentamientos en el *Kojiki* y el *Nihonshoki*.

La politización llevó ulteriormente a que se deificase a ciertos personajes importantes de la vida pública, el caso más evidente es el del *shogun* (general en jefe y monarca *de facto*) Tokugawa Ieyasu que a su muerte fue tenido por Dios Sol del este, lo que daba legitimidad religiosa a la dinastía que instauró, sirviendo de contrapeso a la más consolidada desde el punto de vista ideológico (pero ya inerte) legitimidad imperial.

4.11.6. EL SINTOÍSMO DE ESTADO

El *revival* sintoísta que se produjo a la caída del shogunado en 1868 había tenido notables precursores desde el siglo XIV, en parte como reacción frente a las influencias extranjeras y especialmente contra el budismo, Kitabatake Chikafusa (1293-1354) Motoori Norinaga (1730-1801) o Hirata Atsutane (1776-1843) consolidan una opción de revalorización de la religión ancestral, que al basarse en los textos literarios (especialmente el *Kojiki*) estaba privilegiando la antigua síntesis imperial. Durante el periodo shogunal el renacimiento sintoísta se vio paralizado puesto que se enfrentaba a los intereses de los gobernantes (Hirata Atsutane, por ejemplo, fue desterrado por orden del shogun en 1841); defendía dos ideas nucleares, la preeminencia imperial (frente al shogunado) y la superioridad del pueblo japonés. El pueblo japonés era superior a todas las naciones extranjeras incluida la china, lo expresa de un modo diáfano (y profundamente cándido) Motoori Norinaga en sus comentarios al *Kojiki*: «El Japón es el país que vió nacer a Amaterasu, Diosa del sol, demostración de su superioridad frente a las demás naciones».

Esta opción ideológica consolidó un ultranacionalismo que resultó profundamente pernicioso para los vecinos del Japón una vez que, a partir de 1868, el sintoísmo se convirtió en religión de estado. Los primeros años de la reacción Meiji (reinstauración del poder imperial tras la abolición del shogunado que llevó pareja la modernización del país) tendieron a minar el sincretismo milenarista; se separa oficialmente el sintoísmo del budismo, se desarrollan medidas antibudistas (1868), contramedidas tolerantes (1873). Finalmente, para alinearse con las constituciones europeas se optó por la libertad de culto (en 1889), dentro de los límites de no afectar a la paz pública y a los deberes del ciudadano hacia el estado. En este marco convivencial el estado en teoría no poseía una opción religiosa definida, ni medios legítimos de represión contra las religiones extranjeras (budismo o cristianismo). En la práctica la consecuencia fue el surgimiento de tres sintoísmos caracterizados de modo diferente. En primer lugar estaba el sintoísmo de los templos (*jinja shinto*), que por una entelequia constitucional se decía no religioso y que el estado subvencionaba y controlaba nombrando a los sacerdotes y organizando las ceremonias tradicionales (en algunos casos imponiendo ceremonias reideadas o reconstruidas). Los sacerdotes sintoístas, para no vulnerar la teórica libertad de culto, eran tenidos por funcionarios estatales que dependían no del Ministerio de Cultos sino del Ministerio del Interior, por otra parte el sintoísmo se enseñaba en las escuelas y los maestros llevaban obligatoriamente a sus alumnos a sus

ceremonias principales. Se desarrolló un proceso de divinización oficial de numerosos emperadores antiguos y otros personajes políticos del pasado; destaca el culto al emperador Ojin-Hachiman, que fue tomando el carácter de Dios de la guerra y al que se dedicaron un gran número de templos a la par que el imperialismo militarista japonés se desarrollaba.

Se consolidó un culto de índole política para asegurar la reverencia completa de los japoneses a su emperador (mística del soberano) y la política desarrollada por sus ministros que se estimaba sagrada y que permitió un desenfrenado desarrollo agresivo para el que no existían medios eficaces de protesta interna puesto que poseía la sanción sagrada del emperador divino.

El segundo sintoísmo, de índole privada fue el de la casa imperial (*kohitsu shinto*), constaba de ceremonias muy arcaicas y a pesar de ser de tipo familiar influyó en el culto de los santuarios. El Japón en los años que van desde la restauración Meiji a la derrota en 1945 se entendió como una gran familia encabezada por el emperador y sus cultos.

El tercer sintoísmo, estimado como puramente religioso y puesto en paralelo con el resto de las religiones del Japón era el de los Nuevos Cultos (*kyoha shinto*). Eran nuevas religiones que utilizaban el prestigio y amparo del sintoísmo para desarrollar su mensaje religioso; trece de estos grupos fueron aceptados durante la época Meiji como religiones independientes e inscritos en el registro oficial de cultos (*ujiko-shirabe*) que se realizaba de modo obligatorio en los templos sintoístas oficiales.

4.11.7. EL SINTOÍSMO ACTUAL

Con la legislación impuesta por los estadounidenses en 1946 se llegó a una real libertad de culto que ha propiciado una fragmentación religiosa extraordinaria en el Japón, a la que no es ajena la tendencia sincrética japonesa (no es extraño seguir las ceremonias estacionales sintoístas, casarse según algún rito cristiano —reputado el más vistoso y prestigioso—, utilizar los servicios funerarios budistas —estimados los más eficaces— y buscar consuelo puntual en la predicación de alguna de las nuevas religiones que han proliferado). Se estima en la actualidad que en el abigarrado panorama de grupos religiosos japoneses (que incluye varios miles de agrupaciones principales y cuya proliferación solamente tiene parangón en los Estados Unidos) hay un par de centenares de grupos sintoístas autónomos destacados.

Algunos son antiguos, como el *Tenrikyo* (Religión de la Sabiduría Divina) fundado en 1838 por la vidente extática Miki Nakayama (1798-1887), que fue reconocido por el estado en 1908 y que en 1970 se separó definitivamente del sintoísmo formando un culto independiente, el *Konkokyo* (Religión de la Luz de Oro) fundado en 1859 por el campesino vidente Bunjiro Kawate (1814-1883) o el *Omotokyo* (Religión de la Gran Fuente) fundado por la vidente milenarista Nao Deguchi (1836-1918). Otros son posteriores en su fundación a la derrota japonesa y suelen insistir en amalgamar creencias tanto sintoístas como budistas o cristianas ya que desde 1945 no resulta necesario el marchamo sintoísta para ser aceptado por el estado y prosperar (los grupos más activos de los últimos decenios —como la *Soka Gakkai*— suelen ser de inspiración budista); destaca, por ejemplo el *Sekai Mahikari Bumei Kyodan* (Civilización de la Verdadera Luz Mundial) fundado en 1959 por Okada Kotama (1901-1974). Muchos de estos grupos sintoístas o para-sintoístas basan su práctica religiosa en la curación y las técnicas extáticas y entroncan con creencias populares muy arcaicas de índole chamánica. Por ejemplo el *Odoru Shukyo* (Religión danzarina) fundado en 1944 por la extática Sayo Kitamura (1900-1967) emplea la danza como camino para la búsqueda religiosa.

Junto a este sintoísmo abigarrado y sumamente activo se siguen manteniendo, en el ámbito exclusivamente privado, las ceremonias del *shinto* imperial. También continúa,

aunque libre de la tutela estatal, el sintoísmo de los santuarios, que tiene fuerte arraigo en las zonas agrícolas, las más tradicionales y que sigue ofreciendo hoy en día un marco ceremonial de referencia a muchos japoneses (ritos estacionales como el de comienzo de año o el de primavera, ritos de paso y ritos de purificación). Las estadísticas resultan al respecto excesivamente dispares, ya que en muchos casos una misma persona se adscribe como cultora al sintoísmo y al budismo; se estiman sintoístas en la actualidad 100 millones de fieles, y entre 12 y 15 millones corresponden a alguno de los doscientos nuevos cultos principales.

4.12. JUDAÍSMO

4.12.1. LA RELIGIÓN DEL LIBRO: LA BIBLIA JUDÍA Y LA CRÍTICA TEXTUAL

El judaísmo es la primera de las denominadas religiones del libro (junto al cristianismo y al islam). Basa su cuerpo de creencias en una serie de escritos sagrados entre los que el lugar preeminente lo ostenta la Biblia (en la denominación griega, *tà biblía* = los libros) que en el judaísmo se denomina *Tanak* (por la primera consonante de cada una de las tres palabras que definen los tres grandes bloques en los que se divide esta recopilación, *Torá*, *Nebi'im* y *Ketubim*) y que corresponde, con el Antiguo Testamento del canon protestante. Presenta diferencias con el canon latino (católico) y griego (ortodoxo), basados ambos en la traducción greco-alejandrina de los Setenta, fechada en el siglo II a.e. y que incluía una serie de libros, llamados deuterocanónicos por los católicos y apócrifos por los protestantes (Tobías, Judit, ampliaciones de Ester —en la versión griega— y Daniel, 1-2 Macabeos, Sabiduría, Eclesiástico, Baruc y Carta a Jeremías). El canon judío se fue estableciendo entre los siglos II a.e. y las décadas siguientes al año 70 (destrucción del templo por los romanos y consolidación definitiva de la versión rabínica bíblica); hasta ese momento existieron versiones alternativas (como la de los Setenta o la usada en la comunidad de Qumrán), incluso hasta del núcleo más prestigioso de la *Tanak*, que es la Torá (que con probabilidad incluyó en algunos ambientes religiosos el libro de Josué, convirtiéndose de Pentateuco en un Hexateuco).

Cuadro 7: La Biblia judía

1) Torá (Pentateuco o cinco libros de Moisés)

- .Génesis
- .Éxodo
- .Levítico
- .Números
- .Deuteronomio

2) *Nebi'im* (Profetas)

- anteriores
 - .Josué
 - .Jueces
 - .1-2 Samuel
 - .1-2 Reyes
- posteriores
 - .Isaías
 - .Jeremías
 - .Ezequiel
 - .Oseas
 - .Joel
 - .Amós
 - .Abdías

- .Jonás
- .Miqueas
- .Nahum
- .Habacuc
- .Sofonías
- .Ageo
- .Zacarías
- .Malaquías

3) *Ketubim* (Escritos)

- .Salmos
- .Job
- .Proverbios
- .Rut
- .Cantar de los Cantares
- .Eclesiastés
- .Lamentaciones
- .Ester
- .Daniel
- .Esdras
- .Nehemías
- .1-2 Crónicas

Desde el siglo XVII la ciencia filológica ha puesto en marcha una serie de instrumentos (cada vez más refinados) para analizar el material literario y avanzar diversos niveles de redacción, que suelen corresponder a niveles lingüísticos e histórico-culturales diferentes. Del mismo modo que en el *Avesta*, como vimos, se destacaban por lo menos tres momentos de redacción, en la Biblia se fueron determinando muy diversos redactores (parece haber cuatro grandes fuentes solamente para la Torá). Este trabajo erudito amparado en el método histórico-crítico no podía menos que chocar de modo frontal con la explicación tradicional (e imaginaria) transmitida por los grupos sacerdotales y ortodoxos para la redacción de algunos escritos religiosos. El caso más delicado y por ello más ilustrativo es el de la Torá. En la explicación tradicional esta primera parte de la Biblia era obra directa de Moisés bajo la inspiración de Yahvé, el Dios hebreo. Baruch de Spinoza (1632-1677) fue el primer judío notable del que se tenga constancia que realizó una crítica sistemática de la opinión tradicional que le llevó a negar que la Torá hubiese sido físicamente escrita por Moisés, lo que le procuró en 1656 la condena religiosa por parte de su comunidad («gran anatema» y la expulsión de la sinagoga) e incluso el destierro (de Amsterdam). Esta problemática no es exclusivamente judía y las posturas ortodoxas o fundamentalistas han existido (y existen) en numerosas religiones. Los conflictos entre revelación y razón se solían resolver de modo autoritario por medio del sacrificio de la razón; esta práctica ha resultado a la larga muy pernicioso para las religiones que la emplearon puesto que llevó a la defeción de los mejores intelectuales y a la complacencia de las autoridades religiosas en argumentos cada vez más alejados de la razón común.

El empleo del método histórico-crítico a la tradición bíblica más antigua y venerada (reflejada en la Torá) se ha consolidado desde que a mediados del siglo XVIII ya se destacó que las dos denominaciones de Dios que aparecían la Biblia (Elohim era citado en torno a 2500 veces, mientras que Yahvé cerca de 7000) podían corresponder a materiales de épocas y

orígenes diferentes. Actualmente se suele aceptar que existen cuatro grandes tradiciones que componen la Torá:

- J o Yahvista, la más antigua fechable en los siglos X-IX a.e. (época monárquica), nombra a Dios como Yahvé.
- E o Elohista del siglo VIII a.e. y que nombra a Dios con el plural Elohim.
- D o Deuteronomista, fechable entre finales del siglo VII y mediados del VI a.e..
- P o Sacerdotal, base del Levítico y que se fecha en la época postexílica (siglo V a.e.).

Estas tradiciones crean una diversidad de relatos que en algunos casos parecen resultar irreconciliables, un ejemplo lo ofrece el comienzo del libro del Génesis al plantear dos versiones de la antropogonía (nacimiento del ser humano).

Cuadro 8: La antropogonía en el Génesis

Génesis 1, 26-28:

Y dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza; que ellos dominen los peces del mar, las aves del cielo, los animales domésticos y todos los reptiles.

Y creó Dios al hombre a su imagen; a imagen de Dios lo creó, varón y hembra los creó.

Génesis 2, 7-22:

Entonces el Señor Dios modeló al hombre de arcilla del suelo, sopló en su nariz aliento de vida y el hombre se convirtió en un ser vivo... (lo coloca en el jardín de Edén).

Y el Señor Dios se dijo: no está bien que el hombre esté solo, voy a hacerle el auxiliar que le corresponde (crea animales pero no es satisfactorio).

Entonces el Señor Dios hizo caer sobre el hombre un letargo..., le sacó una costilla y creció carne desde dentro. De la costilla que le había sacado al hombre, el Señor Dios formó una mujer y se la presentó al hombre.

La diferencia entre ambas versiones resulta fundamental a la hora de sustentar desde un punto de vista teológico la prelación masculina. En la segunda versión la mujer ha sido creada para auxiliar al hombre, después del hombre y tomando como material una parte del hombre, mientras que en la primera el acto de creación de la humanidad es uno y sin distinción genérica. La segunda versión es la más antigua y parece corresponder a la tradición J (Yahvista), mientras que la primera versión, con la que comienza el Génesis, se relaciona con la tradición P (sacerdotal), la más reciente. De todos modos no existe unanimidad entre los investigadores sobre el valor último de la crítica textual y las posturas extremistas resultan caricaturescas (tanto la fundamentalista como la que se figura a los redactores-compiladores bíblicos como unos sacerdotes incapaces de homogeneizar y cohesionar relatos de diverso origen cultural). La confección de un texto sagrado sintético, como es la *Tanak*, debió resultar una tarea cuya complejidad en realidad podemos imaginar solamente de un modo aproximado.

4.12.2. TRADICIÓN ORAL Y LITERATURA RELIGIOSA

Junto a la Torá tomada como norma de conducta y como consecuencia de la necesidad de adaptarla a las constricciones de la vida concreta, ya desde la época antigua comenzó a formarse la Torá oral. Frente a la escrita, superior e inmutable y originada en la revelación a Moisés (según la opinión ortodoxa) se fue construyendo una Torá abierta, consolidada por generaciones de maestros de la doctrina que buscaban responder a los retos de un mundo cambiante para los que no había respuesta en la antigua Torá. El judaísmo farisaico, centrado en la práctica religiosa cotidiana necesita todavía hoy, para cumplir correctamente la voluntad divina, interpretarla. Los ejemplos de la aparición de la luz eléctrica, el motor de explosión o el teléfono son muy ilustrativos, pues al ser estimados como fuego en su esencia, están sometidos a las mismas precauciones que éste. Como el precepto sabático (honrar el día de fiesta) impide encender fuego en el día de descanso resulta para un judío ortodoxo imposible usar el teléfono, la electricidad o el automóvil en sábado (lo que lleva a que, por ejemplo, en Jerusalén se suspenda ese día el servicio de transporte público).

La Torá oral, pese a la crítica de ciertos grupos judíos (especialmente los saduceos en la época antigua y los caraítas a partir del medievo, que rechazaban su validez completamente) creció de tal modo que terminó formulándose por escrito. La *Misná* recoge las opiniones de 260 maestros (denominados *tannaim*), consta de 63 tratados (ante todo recopilación de textos legales-religiosos, es decir *halaká*) que según la tradición fueron reunidos por el rabino Yehuda Hannasi hacia el año 200. Los rabinos ortodoxos piensan incluso que fue co-revelada en el Sinaí junto a la Torá escrita y que Moisés fue el primer rabino (interpretador) que transmitió ese conocimiento por vía oral. Se trata, evidentemente, de un medio de justificar la importancia rabinal en la interpretación de la Ley Judía y consolidar su posición nuclear en el control ideológico; además la persecución realizada en diversos momentos contra los caraítas demuestra que los rabinos no estaban dispuestos a tolerar la menor duda respecto a su papel como interpretes de la Ley (en realidad, como veremos, cumplían un cometido básico en la consolidación de la identidad comunitaria que no podía ser puesta en duda sin poner en peligro a la propia comunidad).

En los siglos siguientes los maestros (denominados *amoraim*) siguieron haciendo añadiduras (*guemara*) a la *Misná* consolidándose de la unión de ambas las recopilaciones denominadas *Talmud* (estudio, doctrina). Conocemos dos, el *Talmud* de Babilonia y el de Palestina. El primero se terminó de compilar hacia los siglos VII-VIII y resultó el más influyente como consecuencia de que Bagdad se convirtió en la capital califal y allí se localizaban los rabinos más influyentes (venidos de la vecina Babilonia). Comenta 36 tratados de la *Misná* de un modo bastante sistemático y extenso (tiene cerca de 5900 folios) y se compone de comentarios de tipo religioso-legal (*halaká*) en una tercera parte y de *haggadá* (narración, predicación es decir relatos, leyendas, datos astronómicos, médicos) en sus dos terceras partes. El *Talmud* de Palestina es el más antiguo (se terminó de confeccionar en el siglo V), comenta 39 tratados pero de un modo más caótico; fue mucho menos influyente como consecuencia de la represión que el Imperio Bizantino desató sobre el judaísmo palestino.

Junto a *Misná* y *Talmud* se realizaron muy numerosos comentarios e interpretaciones (denominados *Midrashim*, *Midrash* en singular) que forman un laberinto textual abigarrado. Destacan también obras medievales especialmente influyentes, como las de Moisés ben Maimón (Maimónides) de Córdoba (1135-1204) o modos particulares de enfrentarse al material tradicional judío, como el que desarrolla la cábala, uno de cuyos ejemplos lo ofrece el *Sepher ha Zohar* (Libro del Esplendor) atribuible a Moisés de León (en torno al 1275). El judaísmo ha creado un material religioso-literario extremadamente rico sobre el que campea en una posición absolutamente preeminente la Biblia y en particular sus cinco primeros

libros, la Torá, núcleo de una religión que desde el abismo de sus tres milenios largos de existencia conforma, aún en el laicizado mundo moderno, una cosmovisión muy influyente.

4.12.3. SEÑAS DE IDENTIDAD DEL JUDAÍSMO: DIOS, TIERRA, TEMPLO, LEY

Una de las características más sobresalientes de la religión judía es la perdurabilidad. En mayor medida que ninguna otra de las religiones mundiales, el judaísmo se reconoce a sí mismo en el mensaje confeccionado en la época más remota e incluso utiliza esos lejanos tiempos como modelo a seguir en el mundo actual. La cautividad en Egipto se empleó como precedente tanto durante el cautiverio en Babilonia como en muchos momentos posteriores de tribulación del pueblo judío (en especial durante el holocausto), pues el sufrimiento conllevaba la promesa de una liberación de la que era paradigma el éxito del éxodo. Del mismo modo la fundación del estado de Israel usó como referente la toma de posesión de la tierra de Palestina (tierra prometida) por los israelitas tres milenios antes según el relato bíblico.

La perdurabilidad lo es también de materiales de índole mítica de una antigüedad extraordinaria tenidos como verdad religiosa aún hoy en día por algunos creyentes. La religión mesopotámica extinta hace más de dos mil años aún perdura en muchos párrafos del libro del Génesis, en los relatos de la creación, del diluvio, del jardín paradisiaco. El judaísmo y por su intermedio el cristianismo mantienen en vida (es decir en uso cultural) esas arcaicas cosmovisiones nacidas en Sumer.

Quizá una de las causas de la resistencia de la religión judía a la desaparición o a la subsunción por otras religiones se base en una serie de señas de identidad que consolidaron la ideología comunitaria y nacional: monoteísmo, tierra, templo y ley.

El monoteísmo probablemente no fue radical en las épocas más antiguas y sería más conveniente hablar de monolatría. Se daba culto a la divinidad tribal y su carácter exclusivo provenía de que identificaba a sus cultores y cohesionaba la comunidad. Los demás Dioses no serían negados en su calidad de tales, sino que no se les daba culto al resultar extraños al grupo. Yahvé fue posiblemente el Dios de alguna tribu específica (meridional) que terminó imponiéndose al consolidarse la identidad supratribal israelita como consecuencia del mestizaje con las poblaciones cananeas. Aunque siempre es posible que esta visión, que necesariamente depende los relatos bíblicos (incluso como factor de interpretación de los testimonios arqueológicos), sufra la distorsión de unas fuentes de información que miraban al pasado desde un presente que construía mitos de autoidentificación (e incluso ideaba antepasados míticos originarios de zonas alejadas) para marcar diferencias allí donde a lo mejor no había distinciones notables con el resto de la población cananea.

En la fase premonárquica de toma del control sobre Palestina (ya fuese por medio de una invasión o por un aupamiento a posiciones de liderazgo desde el interior del territorio) y en la fase monárquica previa al cautiverio de Babilonia la influencia de las divinidades cananeas y palestinas fue muy notable llevando a un monoteísmo intermitente con fuertes tendencias a sincretismos puntuales. Se trata de un fenómeno comprensible ya que el control de un territorio extenso conllevó la asimilación de poblaciones de orígenes y religiones diversos y aunque se intentó aglutinarlos en un culto nacional común en la época monárquica (centrado en la ciudad sagrada de Jerusalén y en el templo), se mantuvieron las tendencias sincréticas y contemporizadoras contra las que se levantaban las voces de numerosos profetas.

Tras el exilio en Babilonia, entendido como un castigo divino por las desviaciones religiosas (esa es la interpretación profética nada sensible a las razones estratégicas), se consolidó de modo pleno el monoteísmo excluyente. Solamente Yahvé es Dios verdadero, es

uno y único; los supuestos Dioses de otros pueblos no son en realidad más que espejismos y falsedad. Esta será la postura que mantendrá el judaísmo hasta nuestros días, un monoteísmo estricto que lleva, por ejemplo, a enjuiciar al cristianismo como una desviación idólatra y falsa puesto que segmenta la divinidad (que solamente puede ser una) en tres personas, configurando por tanto un politeísmo encubierto (es la misma interpretación que defienden muchos teólogos musulmanes).

La tierra prometida, *erez Israel* (tierra de Israel) es el mensaje fundamental que legitima a los israelitas para tomar el control sobre Palestina. La fecha del mensaje según la promesa bíblica se retrotrae al patriarca Abraham, pero lo más probable es que se trate (por lo menos en sus términos concretos) de una reelaboración fechable en la época del rey David para legitimar las aspiraciones y realidades del control territorial israelita. La tierra se convierte en la materialización de la alianza de Yahvé y los israelitas; un motivo teológico que incluye la promesa de la contrapartida a la fidelidad y por tanto el castigo de la pérdida si hay traición. El concepto de tierra prometida sufrió, como vemos, un proceso de reelaboración que culmina en la época del exilio, cuando ya los judíos han perdido su posesión efectiva.

Cuando no controlan Palestina el mensaje centrado en la tierra tiende a modificarse, así durante el exilio en Babilonia ciertas tendencias proféticas intentaron superar el estrecho margen nacional abriéndose a un incipiente universalismo (por ejemplo en el Deuterocanónico, como veremos en el apartado siguiente) y en la diáspora (dispersión judía por todo el orbe) se encontró un aglutinante alternativo no territorial que es la ley.

Pero entre los judíos existieron en algunas épocas tendencias a concretar físicamente el control teológicamente prometido sobre la tierra, que se materializan cuando las circunstancias exteriores (la presión sobre Palestina de las potencias vecinas) lo permiten. El primer momento coincide con el debilitamiento del control egipcio e hitita tras el revulsivo desestabilizador de los denominados «pueblos del mar» y se concreta en la instauración de la monarquía territorial (desde el 1012 hasta el 586 a.e.); el segundo coincide con la pérdida del control de los soberanos griegos seléucidas sobre Palestina (al que no fue ajena la presión romana buscando el debilitamiento de la potencia greco-oriental), que permite el surgimiento del estado asmoneo independiente (desde el 142 al 63 a.e.) y el tercero, que tuvo que esperar dos milenios para concretarse aprovechó la debilidad del estado turco y la agonía del imperialismo inglés y se plasmó, a partir de 1948 en la creación del Estado de Israel (y su perduración en el marco de la Guerra Fría y como un elemento más entre los mecanismos puestos en marcha para anular el surgimiento de cualquier poder no occidental comparable al otomano en la zona).

La confusión de una promesa religiosa inconcreta (o con una concreción que varió en el tiempo) con aspiraciones de dominio bien concreto han creado un polvorín político-religioso como es el de la Palestina actual. El uso militar del argumento teológico de la tierra prometida es causa de uno de los problemas religiosos más graves que se presentan en el mundo actual (puesto que exacerba la contrarrespuesta fundamentalista islámica) y lleva a la espiral absurda de una reivindicación territorial que puede no tener final. Si los límites militares deseables coincidiesen con los del reino de David, Damasco (capital de Siria) o Aman (capital de Jordania) habrían de ser incluidas en el Estado de Israel; aún peor para la convivencia, aunque igual de válido desde el punto de vista teológico sería intentar alcanzar las fronteras del gran Israel de la promesa de Josué (1,4-5), como quieren algunos grupos ortodoxos fundamentalistas judíos: «Vuestro territorio se extenderá desde el desierto hasta el Líbano, desde el gran río Eufrates hasta el Mediterráneo, en occidente».

La insensibilidad o las actitudes expansionistas solapadas en argumentos religiosos solamente pueden generar sufrimiento, de un calibre que en potencia (aunque no en volumen) algunos han llegado a comparar con el producido por el horror nazi. Son difíciles de soslayar,

para un historiador de las religiones, las implicaciones atroces de la expulsión de cerca de 900.000 palestinos tras la creación del Estado de Israel, o el lento holocausto (y desposesión paulatina por medio de asentamientos en los que se instalan gentes venidas de todas partes del mundo en una dialéctica en que inmigrante y emigrante se confunden y superponen) que mina desde hace más de cincuenta años cualquier búsqueda de un nuevo marco convivencial mundial en el que las religiones dejen de generar motivos de discordia para consolidar vías de superación de los conflictos.

Además del territorio y a partir de la consolidación de la monarquía israelita hace más de tres milenios destacan otros dos elementos de identificación que son la ciudad de Jerusalén y el templo. El templo de Salomón resultó la pieza maestra en la consolidación de la centralización comenzada en el reinado de David al ubicar la capital en Jerusalén. La creación de un centro cultural privilegiado de todos los israelitas (en teoría), servido por una elite eclesiástica y sujeto a los intereses y la supervisión de la corona ilustra la utilización por parte de los monarcas de Israel de los instrumentos de control ideológico puestos en práctica de modo magistral desde hacía milenios en Egipto. La infraestructura religiosa del templo conllevaba el sacrificio sangriento regular de animales, la percepción de primicias y diezmos por los sacerdotes (concentrando y drenando parte del excedente) y la consolidación de una mística del templo y de los objetos sagrados que contenía (arca de la alianza, candelabros, columnas Yakin y Boaz). El templo se situaba en el monte Moria, que según la tradición fue el lugar en el que Yahvé ordenó a Abraham que sacrificase a su hijo Isaac, es decir donde se selló el pacto entre la descendencia de Abraham y su Dios que implicaba la promesa del don de la tierra.

Una contingencia histórica como fue la necesidad en el siglo X a.e. por parte de los recientes monarcas de Israel de dotarse de instrumentos religiosos que fortaleciesen su posición nuclear en el estado y vertebrasen la comunidad en torno a un centro único ha llevado tres mil años después a un conflicto religioso avivado por ulteriores contingencias históricas (relacionadas con el control islámico y cristiano del territorio y la ubicación en él de episodios fundamentales en la consolidación de esas religiones) que tiene pocos visos de solución. Jerusalén es una ciudad sagrada no solamente para el judaísmo sino también para el cristianismo y el islam y la exclusividad en el control por parte de cualquier religión conllevaría un conflicto radical (el estatuto de Jerusalén es el punto más espinoso de las conversaciones de pacificación entre israelíes y palestinos y no se resolverá presumiblemente en un corto o medio plazo).

Tierra, templo y ciudad no han sido, de todos modos, las únicas señas de identidad del judaísmo. A decir verdad la destrucción del templo, al dismantelar la estructura sacerdotal abrió camino a un judaísmo que consolidó la ley como núcleo de una comunidad estallada y que había perdido la esperanza en la restauración del esplendor y poderío antiguos con la quiebra de las expectativas mesiánicas. La espera del mesías que resultó fundamental en el judaísmo de los siglos inmediatamente anteriores y posteriores al cambio de era no fructificó. Por una parte los judíos no aceptaron la argumentación cristiana sobre la cualidad mesiánica de Jesús (resultaba un mesianismo particular puesto que no predicaba la violencia) y por otra los mesías comunmente aceptados y que se adecuaban al modelo davídico de restauradores violentos del reino resultaron un fracaso (como ejemplifica el caso de Bar Kokba, masacrado por los romanos y que provocó el definitivo sometimiento judío). A pesar de todo en muchos ambientes judíos se mantuvo (aún sometido a críticas) la esperanza que ejemplifica Maimónides en su profesión de fe: «creo con plena convicción en la aparición del mesías y aunque se demora, aguardo diariamente su llegada». Esta actitud llevó a casos asombrosos como el de Sabbatai Zwi (1626-1676) aceptado como mesías por diversos círculos rabínicos, que predijo la liberación para el año 1666, pero que ante la disyuntiva de elegir entre la muerte o la conversión prefirió optar por hacerse musulmán. La espera mesiánica sigue

siendo ingrediente del judaísmo ortodoxo actual, el último candidato a tal papel ha sido entre algunos jasídicos lubavitcher el rabino Menajem Mendel Schneerson (1902-1994) y aunque hay grupos que creen que tras la vuelta a Israel de los judíos el reino mesiánico es inminente, la gran mayoría del judaísmo actual tiene en lo relativo a este tema una actitud parecida a la de la gran mayoría de cristianos respecto a la parusía de Cristo.

La ley (Torá) resultó un instrumento menos peligroso que el mesianismo para consolidar la identidad judía, el rabinismo conformó una comunidad de costumbres y prácticas religiosas que no insistía ya en la tierra prometida sino en el pueblo elegido; una opción que determinó una tendencia muy malinterpretada del judaísmo, la de la autosegregación.

4.12.4. SEGREGACIÓN FRENTE A UNIVERSALISMO

El judaísmo consolidado como la religión nacional de un pueblo que se imaginaba elegido, se inclinó a multiplicar las tendencias segregadoras frente a las unificadoras. Se crearon unas fronteras morales de la autosegregación por la confección de un código de normas religiosas estrictas que singularizaban al judío en las comunidades no judías y cuyo incumplimiento conllevaba la expulsión. Desde Malaquías (hacia 465 a.e.) que ataca furiosamente los matrimonios mixtos, y sobre todo en la diáspora, los judíos no intercambian regularmente mujeres con los *goyim* (los no judíos), quebrando así una norma fundamental de la convivencia intercultural. Esta segregación matrimonial, que se origina como consecuencia del papel de la mujer como transmisora de la cualidad de judío, conllevó contra-respuestas de índole similar como las que se materializaron en el mundo cristiano ya desde el 306 (sínodo de Elvira) con la prohibición del matrimonio y las relaciones sexuales entre cristianos y judíos. A partir de este momento se une autosegregación y segregación forzada para consolidar abismos entre judíos y no judíos.

Muchas otras costumbres judías conllevaron actitudes percibidas como profundamente antisolidarias. Los judíos no resultaban hospitalarios ya que el contacto con los *goyim* podía ser causa de impureza; los domicilios de judíos se convertían en territorios en los que no se producía el intercambio de visitas o comidas comunes con los no judíos o incluso se les podía negar la ayuda si enfrentaba preceptos y prohibiciones religiosas. El judaísmo en estos detalles muestra que es una religión nacional (con un mensaje exclusivista y circunscrito a un grupo determinado) que no ha vertebrado un mensaje universalista capaz de aplicar, por ejemplo, el amparo generalizado hacia los que no pertenecen al grupo religioso-nacional. De consecuencias mucho más graves, pues genera un conflicto de primera magnitud en la convivencia interreligiosa e intercultural resulta la actitud hacia la población árabe de Palestina, meticulosamente depredada por el Estado de Israel y que, a pesar de estar protegida por la declaración Balfour (clave en la legitimidad jurídica judía para el asentamiento en Palestina ya que emanaba de la potencia que controlaba en ese momento el territorio: ilustración 48) y por resoluciones internacionales posteriores ha sido sistemáticamente expulsada de sus hogares sin ni siquiera permitirles la opción de la conversión al judaísmo, lo que contrasta con la inmigración subsiguiente de judíos de origen étnico o territorial diferente (desde etíopes a norteafricanos, de centroeuropeos a euro-orientales, de norteamericanos a argentinos), cuya diversidad ilustra que la conversión fue una posibilidad abierta en el pasado para solucionar los problemas convivenciales (y no solamente en la remota época del reino isrealita), de un modo mucho más común.

Los judíos se autosegregaron no solamente en el ámbito de lo privado, sino también en el de lo público; no aceptaban las festividades de las comunidades en las que se insertaban a la par que no permitían la participación generalizada de los *goyim* en las fiestas judías,

actitud que llevó a malas interpretaciones por parte de las autoridades ya que al rehusar asistir a actos de índole político-religioso como el culto imperial en época romana o ceremonias cristianas como el *Te Deum* (para dar gracias por una victoria militar, por ejemplo) parecían criticar el *statu quo* o la legitimidad en la que se sustentaban las autoridades. En el desacralizado mundo contemporáneo al estar los actos públicos y cívicos libres de componentes religiosos nucleares, la presencia de judíos, incluso ortodoxos, es posible y por tanto se mitiga este problema que fue causa de malentendidos graves, por ejemplo en el medievo o en la época moderna.

La autosegregación conllevó por una parte leyes segregadoras y por otra, en ciertos momentos, a la irracionalidad asesina por parte de los no judíos hacia los judíos. Las crisis y los malestares sociales eran excusas para hacer cargar sobre los judíos la culpa de la situación, avivando el miedo a la alteridad que ellos representaban. La tendencia inveterada del pensamiento humano a funcionar con fórmulas binomiales opuestas (buenos-malos, nosotros-ellos) se empleó con los judíos de modo sistemático y bien testificado, por ejemplo en el medievo cristiano. Se les acusaba de crímenes imposibles (como sacrificios de niños cristianos), se les hostigaba y depredaba, en muchos casos bajo la dirección de sacerdotes y monjes cristianos; se esgrimió contra ellos la acusación teológica de deicidas (asesinos de Dios) cargando sobre todas las generaciones de judíos la crucifixión de Jesús como si de una mancha imborrable se tratara (y como si el propio Jesús no fuese judío). Se instauró el antijudaísmo como una práctica aceptada, que terminó produciendo en la desequilibrada razón (irracional) de los jefes nazis el monstruo de creer justificado el exterminio de todo un pueblo.

La autosegregación de un determinado grupo tiende a crear mecanismos de respuesta por parte del resto de la sociedad, pero no puede, bajo ningún concepto, justificar ni los pogroms de las épocas medievales y modernas ni el holocausto: horrores que resulta necesario añadir al elenco de crímenes insensatos que al amparo de razones religiosas se han cometido a lo largo de la historia de la humanidad y de los que la historia de las religiones puede, en su cometido testifical, dar cuenta para propiciar una reflexión que consolide con los menores conflictos posibles, la opción de convivencia en el mundo mestizo, multirreligioso y necesariamente basado en la tolerancia que se está fraguando en nuestros días.

La religión judía, pese a lo antes expuesto, no plantea una desvalorización radical de los no judíos. Aunque se estimen el pueblo elegido nunca llegaron a pensarse a sí mismos como los únicos o verdaderos seres humanos (como han hecho tantas otras sociedades). Todos los hombres son hijos de Dios, no solamente los descendientes de Israel; Adán, Noé o el propio Abraham no eran judíos y no por ello estaban al margen del mensaje judío sino en el núcleo mismo de éste. Cabe pues en el judaísmo un mensaje universalista que, por ejemplo, tiene una plasmación diáfana en el Deuterocanónico (Isaías 49,6, fechable en el siglo VI a.e.): «Es poco que seas mi siervo y restablezcas las tribus de Jacob y conviertas a los supervivientes de Israel, te hago luz de las naciones para que mi salvación alcance hasta el confín de la tierra».

La conversión al judaísmo también fue posible, y en algunos casos muy importante, en diversos momentos históricos. El más destacado fue durante el control israelita de Palestina y la época monárquica en que por medio de matrimonios y de asimilación se absorbió un buen número de pobladores locales, que a decir verdad resultan bien difíciles de diferenciar de los israelitas en la época más antigua en la que, si renunciamos al mensaje bíblico, la identidad del «pueblo elegido» al margen del contingente poblacional cananeo es bien difícil de establecer. La labor proselitista debió de ser importante también en ciertos momentos del imperio romano, se multiplicaron las sinagogas y el número de prosélitos hasta que puso freno a ello la política antijudaica de los emperadores cristianos y en particular de Teodosio II (401-450) que dictó severas medidas de segregación. Un caso especial resulta la

conversión masiva al judaísmo de los Cázaros en 740 (mantuvieron la fe más de dos siglos), ya que fue un medio de consolidar, gracias a la diversidad religiosa, la independencia frente a sus poderosos vecinos cristianos y musulmanes.

Hubo épocas en las que se manifestaron en el judaísmo tendencias contrarias a la autosegregación y de índole universalista, productos de una reflexión interna sin que mediase una imposición violenta o una aculturación forzada (como las que provocaron asirios, seléucidas o romanos). El caso más destacado del mundo antiguo del que tenemos constancia lo representa Filón de Alejandría (15/10 a.e.- 40/50) que intentó generar una síntesis que aunase el helenismo (filosófico) y la tradición hebrea, por medio, ante todo de una explicación alegórica, que buscaba desentrañar una segunda lectura para los episodios de la tradición bíblica dando las claves para descifrar el lenguaje oculto y verdadero (solamente al alcance del sabio) que supuestamente se escondía tras el lenguaje común y comprensible para todos (era un método que utilizaban profusamente los sabios griegos de Alejandría para interpretar, por ejemplo, los poemas homéricos). En su obra *La emigración de Abraham* comenta de este modo la siguiente cita bíblica:

«El señor dijo a Abraham: sal de tu tierra, de tu parentela, de la habitación de tu padre» (Génesis 12,1)... <y dice Filón> Dios quiere purificar el alma humana. Empieza por darle un impulso hacia el camino de la perfecta salvación; es preciso que deje los tres terrenos, el del cuerpo, el de la sensación y el de la palabra expresada. Porque la tierra debe tomarse como símbolo del cuerpo, la parentela como símbolo de la sensación, la habitación del padre como símbolo de la palabra. <sigue la explicación de cada una de estas aproximaciones alegóricas que utiliza> (Filón *La emigración de Abraham* 1)

La labor de Filón, de todos modos, no tendrá seguidores notables que consoliden un nuevo modelo religioso en el judaísmo (al contrario de lo que ocurrió en el cristianismo con el mensaje de san Pablo); el desarrollo del rabinado como opción principal y hegemónica tras la destrucción del templo (en el año 70) hizo caer en vía muerta este intento del judaísmo alejandrino (inserto en el mundo mestizo de esta ciudad cosmopolita) por redimensionar el legado bíblico.

Otro momento fundamental hacia la consolidación de un mensaje universalista judío se fraguó en el seno de las comunidades andalusíes, abiertas a la convivencia generalmente tolerante con cristianismo e islam. Por ejemplo Salomón ibn Gabirol de Málaga (hacia 1021-hacia 1058) escribió el poema *La fuente de la vida* en que el platonismo plotiniano impregna el mensaje judío; los teólogos cristianos demostrarán mucho más interés por este trabajo que los correligionarios del autor. En este mismo contexto mestizo de las juderías de la Península Ibérica se consolidó la cábala, una aproximación mística que creó un lenguaje de aplicación universal, abierto a los elegidos y capaces, sin que necesariamente se tenga que circunscribir a los judíos (a pesar de que el aparato interpretativo era totalmente judío). Los autores cabalistas propugnan un camino interior que busca la unión con Dios (*devekut*) en un éxtasis que, por ejemplo, en Abraham Abulafia de Zaragoza (siglo XIII) se alcanza por medio de técnicas respiratorias, posturas especiales, recitaciones y la concentración en el nombre de Dios, un elenco de prácticas que se constatan también entre los místicos extremo-orientales, cristianos ortodoxos o musulmanes y que conforman un mensaje común y universalista. Libros cabalísticos como el *Sefer ha Zohar* (libro del esplendor) atribuible a Moisés de León (muerto en 1305) o los de los sabios palestinos de ascendencia sefardita (judíos originarios de Sefarad, la Península Ibérica, expulsados por los Reyes Católicos en 1492 y los monarcas portugueses en 1497) Isaac Luria (1534-1572) y Moisés Cordovero (1522-1570) fueron profundamente influyentes en el judaísmo de los siglos posteriores. Por el contrario en el

centro de Europa la cábala desembocó en posturas pietistas, en el jasidismo, una forma bastante excluyente de entender el mensaje judío. Parece por tanto que las tendencias universalistas en el judaísmo se manifiestan no en ambientes hostiles, en los que la religión se consolida como el medio más eficaz de autoidentificación sino en momentos en los que la convivencia intercultural permite que los pensadores judíos se abran a otras cosmovisiones. Parece defendible plantear que la persistencia en el mensaje nacional por parte del judaísmo es una respuesta frente al reto de injurias seculares.

El gran momento en el que el judaísmo ha podido transformar su mensaje es con la modernidad. La sociedad contemporánea ha levantado progresivamente las barreras de la discriminación (por lo menos en el horizonte teórico de la legalidad) y como respuesta han surgido modos de entender el judaísmo más abiertos a los no judíos. El ejemplo más destacado lo ofrece Abraham Geiger (1810-1874) que enfatiza la comunidad religiosa frente a la étnica y que frente a la segregación destaca la adaptación; propugnó un judaísmo en el que cabían nuevos miembros aunque no portasen sangre judía (transmitida por vía materna como era lo habitual). La fatalidad de las leyes discriminatorias y la barbarie nazi, al mostrar un antisemitismo que se estimaba superado en el mundo occidental, parecen haber multiplicado el nacionalismo judío, que posee además una base territorial desde la que actuar. Nunca las tendencias universalistas se consolidaron como opción principal y por tanto el judaísmo se puede considerar una religión nacional, de las pocas que se mantienen en un mundo en el que la abrumadora mayoría de sus habitantes profesa alguna religión de tipo universalista.

4.12.5. GRANDES LÍNEAS HISTÓRICAS DE LA RELIGIÓN JUDÍA 1: EL JUDAÍSMO HASTA EL CAMBIO DE ERA

La historia del judaísmo se conoce de un modo notable (a pesar de los problemas que presenta la Biblia en tanto que documento histórico), se puede rastrear durante tres milenios de un modo que resulta ejemplar puesto que, además, su estudio ha sido y es dedicación de un número importante de notables especialistas. Haremos a continuación una presentación sintética del cambio en el judaísmo, conscientes de que la dinámica religiosa es fundamental en toda religión, pero que en muchos casos la falta de documentación impide calibrarla y tenerla en cuenta de modo adecuado (por lo que se suelen hacer síntesis atemporales que presentan las religiones en sus líneas principales de un modo teórico, a lo mejor alejada de lo que fue la práctica real en algunos momentos).

La época preestatal se resume en el relato bíblico de los patriarcas, desde Abraham (fechable, en el caso de ser una figura histórica, en los albores del segundo milenio a.e.) hasta Moisés (siglo XIV-XIII a.e., aunque tampoco se puede asegurar su historicidad) y en el de la penetración en Palestina (si tal fue) que culminaría hacia el año 1000 a.e. con la consolidación del reino de David. Los israelitas sobreviven en una situación marginal frente a los grandes imperios de Mesopotamia (de donde míticamente proceden) y Egipto (donde míticamente sufren cautiverio). Las fuentes para el conocimiento de este periodo son muy problemáticas puesto que la principal es un relato no histórico (el Pentateuco al que se añaden los libros de Josué y Jueces) y solamente hacia el final del periodo la arqueología puede suplir una visión excesivamente dependiente de una narración de tipo teológico, con diversos estratos de redacción, como vimos (además en muchas ocasiones la arqueología se interpreta desde miradas distorsionadas por lo que la Biblia cuenta).

En esta etapa la figura ejemplar (que algunos estiman puramente imaginaria) es Moisés, marca la inflexión entre la nebulosa etapa patriarcal y la históricamente contestable penetración en Palestina que se produce según el relato bíblico de la mano de Josué (muerto

hacia el 1200 a.e.) y culmina hacia el 1030 con la unción monárquica de Saúl. Sea este relato bíblico plenamente histórico (lo que resulta muy dudoso) o una reelaboración que deja gran lugar para lo imaginario, estructuró las creencias judías (y luego cristianas) al plantear la consumación de la alianza con Yahvé en el Sinaí bajo la intermediación de Moisés y la progresiva toma de posesión de la tierra prometida a la muerte de éste. De tratarse de un hecho histórico, la entrada en Palestina de las tribus israelitas se produjo de modo progresivo, con asentamientos más antiguos en zonas marginales y con la toma del control de los mejores emplazamientos en una época muy cercana a la consolidación de la monarquía y de modo no siempre fácil (que ejemplifica el relato bíblico de la captura en 1050 a.e. del arca de la alianza, trono de Yahvé y cofre para guardar las tablas de la ley y otros objetos culturales, y su posterior recuperación).

En la época preestatal la religión israelita es una amalgama de cultos tribales de los que existen serias dudas sobre su carácter unitario. Es muy posible que la unificación completa se produjese solamente cuando se centralizó en Jerusalén el culto con David y Salomón y se completó el mestizaje entre pastores nómadas y poblaciones sedentarias cananeas conformando el «pueblo de Israel» y se comenzó a construir una identidad que pudo reelaborar antiguos relatos, motivos y figuras para dar explicación (y justificar) la posición preeminente del reino judío.

La época monárquica (1000-586 a.e.) se divide en dos grandes fases, la que corresponde al reino unificado, época de David (en torno al 1000-970 a.e.) y Salomón (970-931 a.e.) y que la corresponde a los reinos separados (desde 931 al 587).

La monarquía unificada es uno de los periodos de esplendor de la cultura judía, surge en un momento de vacío de fuerzas entre las potencias colindantes. Se instauran nuevas estructuras de poder tomadas en gran medida de los vecinos egipcios (aprovechando, además la debilidad de éstos en el control sobre Palestina) que tienden a consolidar una pirámide en cuyo vértice superior está el rey que centraliza y unifica la vida política y religiosa en torno a Jerusalén convertida en la capital del reino. Se comienza a compilar el relato bíblico y se consolida el grupo sacerdotal segregado (con anterioridad cualquiera, ya fuera jefe de familia o de tribu podía officiar) que recae en los descendientes de Aarón (hermano de Moisés) y también, de un modo más general en la tribu de Leví (los levitas por lo menos ocuparán los cargos principales). Con Salomón y la construcción del templo se multiplica este fenómeno de institucionalización sacerdotal; a partir de ese momento serán los guardianes del templo y los encargados de realizar los sacrificios y de emitir oráculos. Tras una serie de enfrentamientos Salomón nombra al «sacerdote fiel» Sadoq cabeza de una estructura religiosa que se centraliza en Jerusalén y su templo (que percibe los diezmos de las cosechas). El paso más radical lo dará el rey Josías de Judá (640-609) que busca la supresión de los santuarios quedando como centro religioso central el templo de Jerusalén.

Corresponde esta actuación radical a la época de los reinos separados que comienza en el año 931 a.e. con la división del reino a la muerte de Salomón entre sus hijos Roboam (rey de Judá con capital en Jerusalén) y Jeroboam I (rey de Israel, a partir de 880 a.e. su capital será Samaría). Ya desde el reinado de David surgieron personajes inspirados y críticos, los profetas, pero en la época de los reinos separados aumentan de modo notable. Aunque surgen por un elenco variado de causas, quizá la principal sea la reacción contra la estatalización. La estructura estatal conllevó una complejización del sistema social (materializada en levas, controles, sometimientos forzados, impuestos) que consolidó un nuevo sistema de desigualdades (rey-corte frente al pueblo) y preeminencias (sacerdotes del templo, por ejemplo) y a la par un malestar que encontró su vía de plasmación en el lenguaje religioso (el que podía ofrecer algún amparo frente al poder). Críticos con los monarcas y los sacerdotes, intolerantes con el sincretismo, predicaban terribles castigos porque estiman que los judíos se han separado de la fe única a Yahvé. La coyuntura militar proximo-oriental terminó

con el tiempo dando la razón a los catastrofistas; en 721 a.e. los asirios en su consolidación del progresivo control de la costa mediterránea levantina atacaron Samaría y acabaron con la independencia del reino de Israel, deportando al norte de Mesopotamia a muchos israelitas y asentando a no judíos en el antiguo reino de Israel. Casi siglo y medio después le llegará el turno al reino de Judá y a su capital que será tomada por Nabucodonosor II (605-562), rey de Babilonia. La clase dirigente será deportada a Babilonia, el templo de Salomón será destruido y se producirá el final de la independencia política y del primer estado judío.

El exilio marca el comienzo de la diáspora (la dispersión), la necesidad de la adaptación de los judíos a ambientes muy diversos. Este judaísmo sin templo requiere un nuevo aglutinante que se materializa en la potenciación de los preceptos de la Torá que en un entorno no judío actúa como medio de ahondar en unas señas de identidad segregadoras. La circuncisión, el precepto sabático, las prescripciones alimenticias y de pureza van perfilando el abismo respecto de las normas de conducta de los vecinos. Comienzan a consolidarse los maestros de la ley (intérpretes y adaptadores de la Torá) pero también y como consecuencia del contacto con religiones no cananeas penetran en el judaísmo en una profundidad difícil de calibrar (depende en muchos casos de la postura que adopte el investigador) una serie de influencias nuevas (el dualismo quizá iranio, la angeología, la apocalíptica, la escatología).

La toma de Babilonia en 538 a.e. por Ciro de Persia (559-529 a.e.) marca un nuevo punto de inflexión en la situación judía. Se permite a los deportados volver a Palestina (aunque muchos no lo hicieron) y contruir un nuevo templo, pero no se les otorga un estado independiente. Los persas controlan la situación al aupar como interlocutor frente a la población judía al sumo sacerdote de Yahvé que al no estar sometido al poder del monarca judío, detenta una autoridad que va más allá de lo puramente religioso. Se conforma una teocracia en la que los sacerdotes del templo y en especial el sumo sacerdote aumentarán su poder, lo que provocará las críticas del profeta Malaquías (mediados del siglo V a.e.). En los años posteriores se van imponiendo la segregación matrimonial, la obligatoriedad del cumplimiento sabático y la consolidación del Pentateuto (Torá) con la categoría de norma legal.

El relevo de los soberanos persas por Alejandro Magno y sus sucesores no modificó la situación respecto de los judíos en un primer momento. El control de los lágidas (soberanos griegos de Egipto) sobre Palestina no conllevó una fuerte imposición religiosa; pero cuando el territorio pasó a la soberanía de los seléucidas (soberanos griegos de Oriente Medio) en el cambio de los siglos III al II a.e., la situación se modificó parcialmente. Parece potenciarse una helenización más profunda que es consecuente con la política de homogeneización religiosa que desean estos soberanos; con Antioco IV (175-164) la situación se torna grave puesto que se intenta imponer en el templo de Jerusalén un culto a Zeus olímpico (aspecto soberano del Dios griego, que implica su preeminencia sobre el resto de los dioses). La sociedad judía se debate entre la apertura a los modos de pensar el mundo a la helena (que los conectan con la cultura dominante del momento en todo el ámbito mediterráneo) y el mantenimiento de sus señas de identidad diferenciales, produciéndose un enfrentamiento interno, por lo menos a nivel de elites, que se manifiesta en los intentos de hacerse con el control del sumo sacerdocio y los puestos de poder entre el grupo helenizante, apoyado por el rey seléucida y el grupo anti-helena.

La sublevación anti-seléucida de los Macabeos, comenzó en 166 a.e. y terminará triunfando, la nueva potencia en auge, Roma, impedirá el desarrollo de los reinos griegos (y sus veleidades expansivas y bélicas) de tal modo que la coyuntura internacional permitirá la consolidación de un estado judío independiente bajo la dirección de la dinastía asmonea y que durará hasta el año 63 a.e. en que el general romano Pompeyo tomará Jerusalén y Palestina *de facto* caerá en manos de Roma, aunque nominalmente se mantengan monarcas títeres como por ejemplo Herodes el grande, un idumeo nombrado por Roma y que reinará en Judea del 37

al 4 a.e. y construirá el gran templo de Jerusalén.

A partir del siglo II a.e. se produce una aculturación y un sometimiento que resulta más pesado a los judíos cuanto más refinados se vuelven los métodos de control por parte de las potencias dominantes (que culminan con el censo ordenado por el emperador Augusto), la presión impositiva extranjera se añade a la que ya existía (el diezmo del templo, sobre todo) y crean una insatisfacción que no se plasma tanto en la figura de profetas como en la esperanza mesiánica. Muchos judíos esperan la llegada de un mesías, un nuevo David que liberará al pueblo elegido que no merece la opresión a la que le someten unos extranjeros que desprecian a Yahvé.

4.12.6. GRANDES LÍNEAS HISTÓRICAS DE LA RELIGIÓN JUDÍA 2: EL JUDAÍSMO EN LA ÉPOCA DEL CAMBIO DE ERA

La opresión, la esperanza mesiánica y el descontento crearon una situación muy conflictiva que se plasmó en un judaísmo profundamente dividido, quizá desde una época ya antigua pero que en el momento del cambio de era se muestra como un mosaico del que no son, desgraciadamente, todo lo bien conocidas que desearíamos todas las piezas.

Por una parte están los grupos principales y más poderosos que son dos, los saduceos y los fariseos. Los saduceos (*zedoqim* = del linaje de Sadoq) son la nobleza tanto urbana como rural entre la que se cuentan los altos sacerdotes del templo. Controlan el consejo judío (sanedrín) y por tanto el poder nominal de decisión (aunque el poder real lo detentan los romanos). Son defensores de la Torá escrita pero enemigos de la Torá oral y de los doctores fariseos a los que niegan la capacidad plena de interpretar la ley (que tendrían ellos y en particular el Sumo Sacerdote). Se enfrentan también a las novedades que se habían introducido en el judaísmo postexílico (mensajes apocalípticos, angeológicos y escatológicos: no creen en la resurrección) y a cualquier fuerza de índole desestabilizadora, como el profetismo y sobre todo el mesianismo. Defienden el papel primordial del templo en la estructura religiosa judía. Al mismo tiempo, respecto de las influencias exteriores y para mantener su preeminencia, optaron por contemporizar con los poderes extranjeros, incluso hasta en las formas externas (se helenizaron profundamente en sus costumbres aunque lo intentasen disimular de cara a sus correligionarios).

Los fariseos, influyentes y más numerosos (contaban con el apoyo mayoritario del pueblo) se denominaban *hasidim* (hombres píos) y *perushim* (los segregados, de donde viene el término fariseo), provienen del movimiento de los asideos que consolidó la independencia judía frente al poder seléucida. Defienden la importancia de la Torá oral y del magisterio de los doctores de la ley, de un sistema de preceptos, prohibiciones y obligaciones común para todos los judíos. Creen en la resurrección de los muertos, en la esperanza de un futuro reino de Dios y en la venida del mesías. Su enfrentamiento con los saduceos les llevó paulatinamente a separarse de la infraestructura del templo, lo que les dará un enorme baza cuando éste desaparezca puesto que ya tenían puestas las bases de un judaísmo que podía prescindir (como durante el cautiverio de Babilonia) tanto de la tierra prometida como del templo.

Los grupos minoritarios son más numerosos aunque tienen mucho menos poder e influencia. Los zelotas eran contrarios a cualquier potencia extranjera que obligase a dar culto a Dioses diferentes de Yahvé. Este celo religioso se materializaba en un rechazo radical hacia cualquier poder extraño que intentase controlar la sagrada tierra prometida. Para ellos el reino de Dios era incompatible con cualquier otra dominación por lo que se enfrentaban al pago de impuestos diferentes de los judíos o al control extranjero por medio del censo. Esperaban que la situación de sometimiento a Roma fuese transitoria puesto que creían en la llegada de un

mesías guerrero que los liberaría. Actuaban contra los romanos, cuando podían, de modo violento (las autoridades de Roma los llaman ladrones) y algunos (los sicarios) optaban por métodos de tipo terrorista. Tras el fracaso ante el poder romano optaron por incluirse en el fariseísmo dominante dirigiendo su celo extremista hacia otros territorios menos comprometidos como ejemplifican las palabras del rabino Jehoshua ben Leví: «No hay para Tí hombre libre salvo el que se entrega al estudio de la Torá».

Por su parte los esenios eran un movimiento de cierta envergadura que no parece que pueda ser circunscrito a una comunidad única (por tanto no pueden reducirse al grupo de Qumrán). Predican un mensaje apocalíptico, crean comunidades segregadas y quizá participaron (por lo menos a título personal) de modo activo en las vicisitudes de Palestina (por ejemplo Juan el esenio muere en el 66 luchando contra los romanos).

La comunidad (*yahad*) de Qumrán era un grupo escindido hacia el 130 a.e. y exterminado por los romanos en el 68; a ellos se debe la célebre biblioteca oculta en las cuevas de Qumrán y que forma la parte más sustancial de los manuscritos del Mar Muerto. El peligro del que se quiso preservar a esta literatura sagrada fue de un calibre tal que nadie debió sobrevivirle, puesto que la comunidad no recuperó los escritos que por tanto se han conservado hasta nuestros días y han sido encontrados a partir de los años 50. Eran un grupo específico y marginado voluntariamente del resto del judaísmo (mantenían el calendario anterior a la reforma del siglo II, tenían prohibido el contacto con el resto de los judíos), se denominaban hijos de la luz y basaban su ideología en una autoidentificación como elegidos y predestinados por la divinidad. Eran apocalípticos, esperaban la llegada del fin del mundo (preludiado por la aparición de un mesías doble, uno sacerdotal y otro militar) en el que los justos obtendrían el pago de sus buenas acciones. Defendían una visión profundamente dualista en la que los extraños a la comunidad eran señalados como hijos de las tinieblas mientras que los miembros del grupo se consideraban seguidores de los ángeles de la luz. Belial, el príncipe de las tinieblas buscaba por todos los medios tentar a los justos para apartarlos del camino correcto por lo que llevaban una estricta vida ascética. Estaban jerarquizados y sometidos a un consejo de doce laicos y tres sacerdotes; la vida cotidiana se regía por estrictas reglas que incluían un duro código de penas y castigos contra los infractores y todo se tenía en común recibiendo cada cual según lo que los responsables estimaban que se adecuaba a sus necesidades. El combate escatológico que esperaban lo exponen de modo contundente en uno de sus documentos más fascinantes: la Regla de la Guerra, todos los enemigos ancestrales de Israel se combinarán en un enfrentamiento definitivo:

El primer ataque de los hijos de la luz será lanzado contra el lote de los hijos de las tinieblas, contra el ejército de Belial, contra la tropa de Edom y Moab y de los hijos de Amón y la tro[pa de... y de] Filistea y contra las tropas de los Kittim... y Asur y [quienes les ayudan de entre los impíos] de la alianza. Los hijos de Leví, los hijos de Judá y los hijos de Benjamín, los exiliados del desierto, guerrearán contra ellos [...] contra todas sus tropas, cuando los hijos de la luz exiliados en el desierto de los pueblos retornen para acampar en el desierto de Jerusalén. Y después de la guerra subirán de allí ... Y a su tiempo saldrá con gran furia para guerrear contra los reyes del norte, y su cólera exterminará ... Se]guirá un tiempo de salvación para el pueblo de Dios y un periodo de dominio para todos los hombres de su lote y de destrucción eterna para todo el lote de Belial. Habrá pánico grande entre los hijos de Jafet y caerá Asur, y no habrá socorro para él; el dominio de los Kittim se acabará, siendo abatida la impiedad sin que quede un resto y no habrá escape [para los hijos de las tinieblas.... y los hijos de la jus]ticia resplandecerán en todos los confines de la tierra, irán alumbrando hasta el final de todos los tiempos de tinieblas; y en el tiempo de Dios su

grandeza excelsa brillará durante todos los tiempos eternos para paz y bendición, gloria y gozo y largos días para todos los hijos de la luz. Y en el día en el que caigan los Kittim habrá un combate y una destrucción feroz ante el Dios de Israel, pues éste será el día fijado por él desde antiguo para la guerra de exterminio contra los hijos de las tinieblas. En este (día) se enfrentarán para gran destrucción la congregación de los Dioses y la asamblea de los hombres. Los hijos de la luz y el lote de las tinieblas guerrearán juntos por el poder de Dios, entre el grito de una multitud inmensa y el clamor de los Dioses y de los hombres, en el día de la calamidad. Será un tiempo de tribulación para todo el pueblo redimido por Dios. De todas sus tribulaciones, ninguna será como ésta, desde su aceleración(?) hasta que se complete la redención eterna.

Otro grupo, aunque no exactamente religioso, eran los no cumplidores que se definen en la negación a someterse a los preceptos y ofrecer el diezmo de sus productos al templo. Eran impuros, tanto ellos como sus cosechas, que un judío cumplidor no podía consumir. A pesar de todo parecen no haber sido radicalmente excluidos de las fiestas judías aunque se requería una purificación especial a los que los hubieran tocado. Es probable que de este grupo, de un volumen difícilmente cuantificable, surgiesen numerosos cristianos.

El último grupo judío, ya del siglo I, son los judeo-cristianos, que si bien presentan parecidos puntuales con alguno de los anteriores (y en particular con los de Qumrán) también se destacan por sus notables particularidades. El mensaje que defienden no es ascético ni segregacionista ni purista (bien diferente del predicado en la comunidad de Qumrán), tampoco es violento (por lo que se diferencia del de los zelotas) ni legalista (no aceptan el valor normativo de la Torá como los fariseos) ni sacerdotal (es profético y contrario a la preeminencia absoluta del templo, lo que los enfrentaba a los saduceos).

4.12.7. GRANDES LÍNEAS HISTÓRICAS DE LA RELIGIÓN JUDÍA 3: EL JUDAÍSMO SIN TEMPLO

La revuelta situación que ejemplifica la diversidad de grupos en pugna en la época del cambio de era llegó a su paroxismo con la insurrección general anti-romana que se conoce como Primera Guerra Judaica (66-73) y que tiene su hito principal en la toma y destrucción de Jerusalén y del templo por Tito, general romano, hijo del emperador Vespasiano y futuro emperador. La guerra terminó con la toma de Masada en el 73 por los romanos y se saldó con más de medio millón de muertos, el sometimiento de Judea y el desmantelamiento de la infraestructura del templo que quizá se simboliza en el gran candelabro cultural de siete brazos (*menora*) que paseó Tito en el año 71 en su triunfo en Roma y que quedó inmortalizado en el arco que se alzó en su honor (ilustración 49). Medio siglo después se produjo un nuevo levantamiento anti-romano liderado por el supuesto mesías Bar Kochba, la Segunda Guerra Judaica (132-135), que se saldó con una intervención romana aún más sangrienta y la helenización de Jerusalén transformada en una ciudad a la romana y rebautizada como Elia Capitolina (e incluso prohibida a los judíos durante un tiempo). Para el poder romano la actitud de los judíos resultaba incomprensible y las razones religiosas que subyacían en el rechazo a la autoridad imperial eran malinterpretadas. Dado lo sensible de la posición geoestratégica de Palestina, baza fundamental en la consolidación del poder de Roma tanto en Egipto (granero principal del imperio) como en Siria, y demasiado cercana a uno de los límites más conflictivos del imperio, resultaba imposible de aceptar, para las autoridades romanas, cualquier actitud que pudiera poner en duda su soberanía.

La destrucción del templo creó una nueva situación en la que los saduceos (la elite judía) y en especial los sacerdotes habían perdido su punto referencial, el relevo fué tomado por los únicos capaces de ofrecer una alternativa diferente a la destrucción cultural o la

completa asimilación con la cultura helenístico-romana: los fariseos.

Se crea una nueva estructura religiosa judía centrada en la sinagoga como lugar de reunión y oración, que puede edificarse en cualquier lugar donde haya una comunidad consolidada y que se convierte en el equivalente (aunque en un marco estallado) de lo que era el templo de Jerusalén. Otro pilar del nuevo judaísmo lo forma el rabinado fariseo, los doctores de la ley, nuevos sacerdotes que consolidan la sucesión tras la destrucción del templo al constituir un nuevo sanedrín y la primera escuela rabínica en Yabné (Jamnia en griego). Pero el pilar principal de la religión judía será a partir del año 70 la Torá como ley de cumplimiento inexcusable. Los rollos de la Torá son el altar, el estudio de la Torá, la oración y las acciones correctas el sustituto del templo. Se fija definitivamente el canon bíblico y se consolida un judaísmo capaz de mantener el mensaje nacional a pesar de la pérdida del templo y la tierra prometida, a pesar de ver cercenadas las raíces materiales de la identidad religiosa.

El judaísmo posee unas nuevas señas identificativas que permiten que se mantenga su cultura a pesar de la dispersión (desde la India hasta la Península Ibérica) y a pesar de la sumisión a poblaciones con poderes políticos y religiones muy diferentes y a veces hostiles. La Torá marca el ritmo de una vida sometida a centenares de prohibiciones, prescripciones y preceptos, pero que ofrece, como contrapartida, el marco psicológicamente reconfortante del cumplimiento de la que se estima ley de Dios y del arropamiento por una comunidad compacta de co-religionarios. La vida está regulada, ritmada y sometida a un tiempo sagrado (el calendario se computa teniendo en cuenta los movimientos de la luna y el sol) jalonado de fiestas (*Pessah* —pascua— *Shavuot* —pentecostés— *Rosh Hashana* —fiesta del nuevo año— *Yom Kippur* —día del gran perdón— *Hannukkah* —fiesta de la dedicación—, entre las principales), ritos de paso (destaca la iniciación, consistente en el paso a la condición de *Bar* (luego también *Bat*) *Mitvah* —madurez religiosa y sujeción a los preceptos que se produce a los trece años—) y por el retorno semanal del *shabbat*.

Pero esta vida regulada y tranquila desde el punto de vista religioso, conllevaba hasta en los momentos más favorables el germen de la inseguridad puesto que, como vimos, se basaba en una autosegregación que podía ser malinterpretada. Las disposiciones bizantinas, el llamado pacto de Omar (que prohibía a los judíos en el territorio controlado por el islam el proselitismo, la construcción de sinagogas y el servicio en la administración), las prácticas segregatorias tanto de las autoridades católicas como de las protestantes, las locuras colectivas como el *pogrom* de los años 1348-1350 (se aniquilan cerca de 300 comunidades en Europa central lo que determinó la dolorosa y forzada emigración hacia Polonia y Europa oriental) o la expulsión violenta de Sefarad (España-Portugal) en 1492 y 1497 demuestran que la posición de los judíos nunca era segura.

4.12.8. EL JUDAÍSMO EN EL MUNDO ACTUAL

Los cambios de mentalidades fraguados en el siglo XVIII y materializados en las revoluciones americana y francesa modificaron el marco convivencial. Al instituirse la igualdad de todos los hombres ante las leyes y al instaurarse sistemas políticos laicos se redimensionaron las situaciones discriminatorias de las minorías y en particular la de los judíos. Como adaptación a ese cambio se fue consolidando un judaísmo ilustrado (*haskala*) que tiene como figura precursora y ejemplar a Moisés Mendelssohn (1729-1786), que planteó nuevas posturas antidogmáticas y racionalistas aunque sin renunciar a la observancia fiel.

Otra respuesta ante este reto de modernidad fue la secularización; muchos judíos negaron no solamente la observancia sino también la propia herencia cultural, demasiado difícil de deslindar de la religiosa. Intelectuales de origen judío como Marx o Freud

potenciaron un pensamiento formalmente libre de la divinidad, aunque a la postre no se desvincularon totalmente de la ideología religiosa. Por ejemplo la esperanza marxista del advenimiento de una perfecta edad de oro (la sociedad sin clases) entronca directamente con la esperanza mesiánica omnipresente en el judaísmo desde el siglo II a.e. y muchas posiciones de Freud (como las expresadas en *Totem y tabú* son incomprensibles sin el peso de la herencia religiosa (y su lucha interior contra ella).

El nacionalismo del siglo XIX influyó también en el judaísmo consolidándose una opción que buscaba después de casi dos mil años concentrar en un territorio a la dispersa nación sin patria; el sionismo, si bien se sustenta en su origen en un anhelo religioso, presenta rasgos seculares que son primordiales (en muchos casos los dirigentes sionistas utilizaron la religión como pretexto para consolidar su posición y justificar sus acciones a pesar de no ser creyentes o ser ateos).

La cuarta respuesta a la modernidad la ejemplifican los ortodoxos, que niegan justamente el marco teóricamente igualitario propugnado por los estados laicos, justamente porque propicia la conversión de la religión en una mera difusa seña de identidad individual.

Pero el impacto de la modernidad es inseparable de su quiebra, que resulta más que ejemplar en el caso judío. El terrible exterminio de un tercio de la población judía diseñado por las autoridades nazis ha incidido profundamente en el judaísmo actual, marcando un hito en la aberración humana, más doloroso por cuanto se realizó en una época y un territorio inesperados, en plena contemporaneidad, cuando se creían consolidados en Europa los derechos de las minorías a su propia identidad. El holocausto, la *shoah* (devastación, aniquilación) de seis millones de judíos arrasó al judaísmo centroeuropeo y modificó completamente el mapa de localización de judíos en el mundo.

Cuadro 9: Población judía actual en Europa (e impacto de la *shoah*)

Polonia: 10.000 / 3.275.000 pre shoah / exterminados 3.000.000
Rumanía: 12.000 / 800.000 pre shoah / exterminados 265.000
Letonia .11.000 / 100.000 pre shoah / exterminados 85.000
Lituania: 7.000 / 160.000 pre shoah / exterminados 135.000
Alemania: 63.000 / 370.000 pre shoah / exterminados 125.000
Austria: 8.000 / 180.000 pre shoah / exterminados 70.000
Hungría: 100.000 / 440.000 pre shoah / exterminados 300.000
Chequia/Eslovaquia: 6.000 / 360.000 / exterminados 280.000
Rusia: 400.000 (600.000) /1.000.000 pre shoah / exterminados en URSS bajo control alemán 1.200.000
Ucrania: 180.000 (450.000) /1.700.000 pre shoah
Bielorusia: 100.000 / 400.000 pre shoah
Francia: 610.000 / pre shoah 270.000 /1946: 180.000 / exterminados 83.000
Holanda: 33.000 / preshoah 115.000 / exterminados 106.000
Grecia: 5.000 / 1936: 75.000 / 1946: 10.500) / exterminados 65.000
Italia: 33.000 / 1936: 50.000 / 1946: 52.000) / exterminados 7.500
Bélgica: 33.000 / preshoah 45.000 / exterminados 24.000
Ex-Yugoslavia: exterminados 60.000
Suiza: 19.000 / 1936: 20.000 / 1946: 35.000
Gran Bretaña: 310.000
Suecia: 18.000
España: 12.000 / 1936: 5.000 /1946: 3.500

El genocidio, como terrible modelo ha debilitado las opciones contemporizadoras y ha consolidado la fuerza moral de las posiciones ortodoxas, ha roto el hechizo de la racionalidad y la modernidad a la par que granjeó para los judíos una popularidad indudable a escala mundial que no ha conseguido minar completamente las actuaciones prepotentes de algunas autoridades del estado de Israel y la terrible desposesión que se han visto sometidos los palestinos desde hace más de medio siglo.

La fundación del estado de Israel en 1948 y su consolidación tras las guerras de 1948, de los seis días (en 1967) y del Yom Kippur (en 1973) ha resultado un hito histórico que configura el judaísmo actual como bicéfalo, el judaísmo en Israel (donde se otorga la nacionalidad a toda persona judía, venga de donde venga) y el que vive fuera de los límites del estado nacional judío. Entre los judíos que viven fuera de Israel hay dos grandes colectividades diferenciadas: por una parte están las comunidades de las diásporas antigua y medieval (del Viejo Mundo) y por otra las de la segunda diáspora (el desplazamiento de numerosos judíos fuera de Europa, especialmente a Estados Unidos desde mediados del siglo XIX a mediados del XX). El judaísmo europeo es notable en Francia (París con más de 300.000 judíos es la única ciudad europea que se contabiliza entre las diez con más judíos en el mundo), y destacable en Rusia a pesar de la fuerte emigración reciente (en la antigua Unión Soviética llegó a haber cerca de dos millones de judíos a los que se ponían numerosas trabas para que no emigraran). También resulta destacable otro fenómeno de emigración a gran escala, en este caso producido como resultado de las guerras árabe-israelíes, y que abarca al territorio de la diáspora antigua (y que afecta, además, de modo particular a poblaciones sefarditas): la emigración desde países musulmanes (especialmente del arco sur del Mediterráneo). Egipto, que llegó en el cambio de era a contar con una población judía estimada en un millón de personas (la mayor fuera de Palestina) y que tenía en 1948 unos 80.000 judíos no cuenta en la actualidad más que con un centenar; en Libia se pasó de 38.000 en 1948 a una cantidad inferior al centenar en la actualidad, en Túnez de 105.000 en 1955 a 1.500 hoy; en Argelia de 140.000 en la fase final de la colonia francesa (muchos colaboraron con la metrópoli y se repatriaron, un fenómeno a añadir a la creación del estado de Israel para entender estos datos en el Magreb) a 1000 en la actualidad; en Marruecos de 200.000 en 1950 a unos 7.000 actuales. En ciertas zonas de Oriente Medio, como Turquía o Irán donde la diversidad religiosa ha sido históricamente más común, y que no han tenido fuertes procesos coloniales ni guerras directas con Israel, aunque menguadas, siguen manteniéndose poblaciones judías, por ejemplo en Turquía de los 75.000 judíos de 1937 se ha pasado a 25.000. En otros territorios la emigración judía ha sido completa (en particular en los que han tenido fuertes enfrentamientos con el estado judío). Un caso particular de emigración la han protagonizado los judíos etíopes (*falashas*), presentan diferencias tanto en las prácticas como en el aspecto físico y sufrieron discriminaciones en Israel que estimaron vehiculadas por presupuestos racistas.

El judaísmo de la segunda diáspora es todavía en la actualidad el más numeroso. El país del mundo con mayor número de judíos es Estados Unidos (con más de 5,6 millones), la ciudad en la que viven un mayor número de judíos en el mundo es Nueva York (con 2 millones, seguida de Tel Aviv con 1,9 millones). Se trató de un movimiento de población que en un siglo movió a la más de un tercio del judaísmo mundial (en su gran mayoría centro-europeos). En 1800 había un centenar de judíos en Estados Unidos, eran 100.000 en 1855, 300.000 en 1880; millón y medio con el cambio de siglo, dos millones y medio en 1924 y más de 6 millones en 1970 (a partir de esta fecha se ha producido un lento descenso como resultado de la emigración a Israel). Otros países con un número destacable de judíos son Canadá (360.000), Argentina (en torno a un cuarto de millón), Brasil (85.000) México (40.000), Uruguay (25.000), Chile (25.000), Venezuela (20.000) y fuera de América,

Australia (95.000) o Sudáfrica (100.000).

Pero el país en el que el dinamismo estadístico es más notable es Israel. Aglutina en la actualidad a 4,8 millones de judíos en una progresión extraordinaria y que explica los problemas territoriales (de percepción pero también de control) que caracterizan el conflicto en Palestina. En 1922 había 84.000 judíos en la zona; en 1980 concentraba el 25% de la población judía mundial y veinte años después el porcentaje ronda el 38% y sigue creciendo. Lo específico de Israel es que los judíos no son una minoría (como en el resto del mundo) sino que computan el 81% de la población.

Si desde el punto de vista estadístico algo caracteriza a la población judía en el último siglo y medio ha sido su notable movilidad, que no tiene comparación con lo ocurrido en ninguna otra religión.

Pero, además de la diversidad de localización y la bicefalia, el judaísmo actual está dividido desde el punto de vista ideológico, con grupos de presión diferentes que tienden a la autoidentificación y a la potenciación de las características segregadoras (algunos analistas estiman que se puede llegar a una separación cismática por parte de algunos radicales ortodoxos).

Si exceptuamos a los grupos minoritarios (los caraitas, por ejemplo, son menos de 10.000 en la actualidad tras las persecuciones de los cruzados y de sus correligionarios que los segregaron y maltrataron desde antiguo por negar el valor de la Torá oral) y soslayamos las diferencias entre *sephardim* (sefarditas, que siguen el rito español y algunos mantienen el ladino o sefardí como lengua vehicular y son unos 3 millones) y *ashkenazim* (centroeuropeos que siguen el rito alemán y algunos mantienen como lengua vehicular el yidish y son en torno a 10 millones), las corrientes ideológicas dentro del judaísmo contemporáneo configuran tres grupos: ortodoxos, conservadores y liberales.

Los ortodoxos no son en absoluto un grupo compacto y tienden a decantarse por opciones diferentes respecto de cuestiones delicadas (la construcción del templo, el sionismo, la custodia de los lugares santos, los pactos de gobierno en Israel, la prohibición o no del deporte en la educación, la política de pactos con los palestinos). Son una opción minoritaria en el judaísmo mundial (en torno al 15%). Tienen grandes privilegios en Israel donde detentan la celebración de las ceremonias principales (los casamientos por ejemplo) y poseen los medios de presionar al gobierno para obligar el cumplimiento de la ley religiosa (por ejemplo impidiendo el tráfico de autobuses públicos en sábado en Jerusalén). Siguen de modo estricto la Torá y la interpretación rabínica sometiéndose a todas las prescripciones, preceptos y prohibiciones consolidadas desde comienzos de la era. Tienden a la segregación, incluso vestimentaria, utilizando como seña de identidad el traje negro, de origen polaco, ya que los judíos ortodoxos son mayoritariamente askenazíes (centroeuropeos). Hay diferencias dentro de la ortodoxia, incluso en lo que a este tema se refiere puesto que los judíos sefarditas son más tolerantes frente a la vestimenta pero muy tradicionales en muchas costumbres. Algunos grupos ultraortodoxos tienen tendencias radicales y violentas contra los que no se comportan como ellos, y no solamente contra cristianos o musulmanes sino también contra judíos poco cumplidores (con el precepto sabático, por ejemplo) y se sienten amparados por la Torá en sus acciones.

Frente a los ortodoxos, los judíos conservadores tienen una posición más flexible. Permiten la crítica textual bíblica (práctica que los ortodoxos aborrecen) siempre que no se toquen puntos estimados como esenciales en la revelación y que se consolide un mejor conocimiento del judaísmo y una comprensión más correcta del texto bíblico. Intentan conservar del pasado lo máximo dentro de los límites de mitigar comportamientos aberrantes (por ejemplo son laxos en el precepto sabático si estiman que el mal acarreado por su incumplimiento es mayor que el beneficio alcanzado). Tienen una posición más flexible que los ortodoxos respecto de las normas alimentarias (puede que no separen estrictamente las

vajillas entre las destinadas a carne y las usadas para la leche o sean laxos en el consumo de comida no kosher) y del papel de la mujer (hay mujeres rabinas conservadoras desde 1985). Quizá la mayor debilidad del judaísmo conservador es que al no poseer unos límites conceptuales definidos, no disfrutan de la seguridad interpretativa de los ortodoxos.

Por último los liberales o reformistas son racionalistas, buscan adaptar el judaísmo al mundo moderno de un modo completo, aceptando el contexto laico de los estados en los que viven y la moral común, haciendo del judaísmo una práctica privada que no presente la mínima carga de autosegregación. Aceptan la moral sexual, matrimonial y reproductiva del resto de la población, tratan la herencia judía como una contingencia histórica, adoptan los modos de pensamiento habituales sustentados en los avances de la ciencia (respecto al evolucionismo o a la crítica literaria, por ejemplo). Dudan por tanto del carácter revelado de la Torá y del papel interpretador primordial de los rabinos (además aceptan el rabinado femenino desde 1972), no diferenciándose en su forma de entender el mundo y de vivir la vida de sus convecinos no judíos. Esta tercera opción del judaísmo que tiene paralelos también en el cristianismo o el islam, por medio de la secularización de las actitudes vitales convierte en indistinguibles a judíos, cristianos o musulmanes, su religión aunque esté presente en el interior recóndito de las creencias personales no se evidencia en las actitudes exteriores.

Quedan por tener en cuenta a los judíos sociológicos o culturales, difíciles de cuantificar (en algunas estadísticas no se les tiene en cuenta como judíos). Al aceptar los matrimonios mixtos sin conversión, puede su descendencia ser percibida como no judía por sus propios parientes. No son practicantes ni cumplidores, no entienden los textos sagrados más que en su valor cultural y en general no incluyen el judaísmo entre sus señas de identidad fundamentales (para ellos puede ser menos importante ser tenidos por judíos que gozar de libertad para enfrentar elecciones personales como el matrimonio o la sexualidad), aunque la herencia emocional y simbólica judía pueda impregnar sus modos de entender el mundo.