BIBLIOTECA
DE
AUTORES CRISTIANOS

Declarada de interés nacional

ESTA COLECCIÓN SE PUBLICA BAJO LOS AUSPICIOS Y ALTA DIRECCIÓN DE LA PONTIFICIA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

LA COMISIÓN DE DICHA PONTIFICIA UNIVERSIDAD ENCARGADA DE LA INMEDIATA RELACIÓN CON LA BAC ESTÁ INTEGRADA EN EL AÑO 1968 POR LOS SEÑORES SIGUIENTES:

Excmo. y Rvdmo. Sr. Dr. MAURO RUBIO REPULLÉS, *Obispo de Salamanca y Gran Canciller de la Pontificia Universidad.*

Ilmo. Sr. Dr. TOMÁS GARCÍA BARBERENA, *Rector Magnífico.*

Dr. URSICINO DOMÍNGUEZ DEL VAL, O. S. A., *Decano de la Facultad de Teología;* Dr. JOSÉ MARÍA SETIÉN, *Decano de la Facultad de Derecho Canónico;* Dr. ISIDORO RODRÍGUEZ, O. F. M., *Decano de la Facultad de Filosofía y Letras;* Dr. JOSÉ RIESCO, *Decano adjunto de la Sección de Filosofía;* Dr.ª ANUNCIACIÓN FEBRERO LORENZO, *Decano adjunto de la Sección de Ciencias de la Educación;* Dr. MANUEL CAPELO MARTÍNEZ, *Decano adjunto de Ciencias sociales;* Dr. MAXIMILIANO GARCÍA CORDERO, O. P., *Catedrático de Sagrada Escritura;* Dr. CASIANO FLORISTÁN, *Director del Instituto Superior de Pastoral.*

Dr. MANUEL USEROS, *Profesor.*

MADRID - MCMLXVIII

CRISTO Y LAS RELIGIONES DE LA TIERRA

MANUAL DE HISTORIA DE LA RELIGION

POR VEINTICUATRO ESPECIALISTAS BAJO LA DIRECCIÓN DEL

CARDENAL ARZOBISPO DE VIENA

II

TRADUCCIÓN DE LA SEGUNDA EDICIÓN ALEMANA POR
RAMON VALDES DEL TORO

SEGUNDA EDICION

POR CONCESIÓN DE

CRISTO Y LAS RELIGIONES DE LA TIERRA

Título de la edición original:
CHRISTUS UND DIE RELIGIONEN DER ERDE
Ein Handbuch der Religionsgeschichte in drei Banden
Verlag Herder. Wien
2.ª edición 1956

COLABORADORES

Bardy, Dijon/ de Liagre Bohl, Leiden/ Bonsirven, Roma/ Casper, Viena-Salzburgo/ Closs, Gratz/ Corbishley, Oxford/ Edel, Pekín/ Gottschalk, Viena/ Graf, Kobe (Japón)/ Hampl, Viena/ Havers, Viena/ Junker, Viena/ Konig, Salzburgo/ Koppers, Viena/ Numazawa, Nagoya (Japón)/ Prumm, Roma/ Puech, París/ Regamey, Lausana-Friburgo/ Ryan, Dublín/ Sadnik, Gratz/ Schebesta, Viena/ Schildenberger, Beuron/ Schmidt, Friburgo/ Schneider, Luxemburgo/ Wolfel, Viena.

CON CENSURA ECLESIÁSTICA
Depósito legal M. 18731—1963 (II)

INDICE GENERAL

Páginas

RELIGIONES DE LOS PUEBLOS Y DE LAS CULTURAS DE LA ANTIGUEDAD

A) Europa

La religión de los griegos (K. Prumm, Roma) 3
La religión de los romanos (Th. Corbishley, Oxford) 133
La religión del helenismo (K. Prumm, Roma) 159
La religión de los celtas (J. Ryan, Dublín) 235
La religión de los germanos desde un punto de vista etnológico (A. Closs, Gratz) 255
La religión de los eslavos (L. Sadnik, Gratz) 353

B) Asia — (Africa)

La religión de los sumerios y acadios (N. Schneider, Luxemburgo) 367
La religión de los babilonios y asirios (F. M. Th. de Liagre Bohl, Leiden) 421
La religión de Mani (H. Ch. Puech, París) 477
La religión de los egipcios (H. Junker, Viena) 535
La religión de Zarathustra (F. Konig, Salzburgo) 575
El destino de la idea de Dios en las religiones de la India (W. Koppers, Viena) 627
La religión de los indogermanos primitivos a la luz de su lengua (W. Havers, Viena) 655

C) América

Las religiones de los mejicanos, de los mayas y de los peruanos (F. Hampl, Viena) 707

II. RELIGIONES DE LOS PUEBLOS Y DE LAS CULTURAS DE LA ANTIGÜEDAD

A. EUROPA

Prof. Dr. Karl Prümm, Roma

LA RELIGION DE LOS GRIEGOS

CONTENIDO

I. *Prehistoria.*

II. *Las figuras divinas.*

1. Zeus.
2. Otras divinidades mayores.
3. Seres divinos menores.

III. *Religión homérica.*

IV. *Formas de la vida cultual y seudocultual.*

1. El sacrificio.
2. El culto de los muertos.
3. El culto de los héroes.
4. La oración.
5. El sacerdocio.
6. Las imágenes divinas.
7. Los templos de los dioses.
8. Fiestas de los dioses.
9. Magia.

V. *Perspectiva del desarrollo de la vida religiosa griega.*

1. La época arcaica-preclasica.
   - A. El cuadro de la religión.
   - B. Personalidades directivas de la época arcaica Poetas y legisladores.
   - C. Delfos.
   - D. Los filósofos primitivos
2. La época del apogeo de la *polis* y su incipiente decadencia.

VI *Los cultos secretos en Grecia.*

1. Dionysos.
2. El orfismo.
   - A. Teogonía órfica
   - B. Doctrinas órficas sobre el hombre
   - C. La vida órfica.
3. Eleusis.

BIBLIOGRAFIA

AMANDRY, P., *La mantique apollinienne à Delphes* (París 1950).

DEUBNER, L., *Attische Feste* (Berlín 1932).

EITREM, S., *Opferritus und Voropfer der Griechen und Romer* (Cristianía 1915).

FESTUGIÈRE, A. J., *Grèce-Rome*, en el vol. I de «Histoire générale des religions», ed. por H. GORCE y R. MORTIER (París 1944).

HEMBERG, B., *Die Kabiren* (Upsala 1950).

IWANOW, W., *Dionysos und die vordionysischen Kulte* (Bakú 1923) (en ruso).

JAEGER, W., *Paideia I-IV* (Berlín *1934-1950*).

KERN, O., *Die Religion der Griechen* I-III (Berlín 1926-1938).

— *Orpheus, Eine religionsgeschichtliche Untersuchung* (Berlín 1920).

— *Die griechischen Mysterien der klassischen Zeit* (Berlín 1927).

LAGRANGE, M. J., *Les mystères. I. L'Orphisme* (París 1937).

MAGNIEN, V., *Les mystères d'Eleusis* (París 1938).

NAGELSBACH, C. F. v., *Homerische Theologie*[3] (Nuremberg 1884).

NILSSON, M. P., *The Minoan-Mycenean Religion and its Survival in Greek Religion* (Lund-Oxford 1927).

– *Die Religion der Griechen* en el «Religionsgesch. Lesebuch» de A. Bertholet 4 (Tubingen 1927) (cit. sólo con el nombre del autor).

Geschichte der Griechischen Religion I (Munich 1941).

NOACK, F., *Eleusis* (Berlín 1927).

OTTO, W. F., *Dionysos. Mythus und Kultus* (Francfurt-Main s.a.)

PETERICH, E., *Die Theologie der Hellenen* (Leipzig 1938)

PLACES, E. DES, *Pindare et Platon* (París 1949).

PRUMM, K., *Religionsgeschichtliches Handbuch fur den Raum der altchristlichen Umwelt* (Friburgo 1943) (cit. «Handbuch»).

ROHDE, E., *Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen* I-II (Tubingen 1893) (muchas reediciones, la 10.ª de O. WEINREICH).

SIENGEL, P., *Opferbrauche der Griechen* (Leipzig 1910).

TURCHI, N., *Le religioni misteriche del mondo antico* (Milán 1948).

Fontes historiae mysteriorum (Roma 1930).

WILAMOWITZ-MOELLENDORF, U. v., *Der Glaube der Hellenen* I-II (Berlín 1931-32).

EHRENBERG, V., *Griechische Urkunden des zweiten Jahrtausends v. Chr.*: «Histor. Zeitschr.» 180 (1955) 1-14; enumera en la p.11 los dioses que eran venerados ya en epoca micenica, como ha sido posible

demostrar despues de haberse descifrado la escritura minoico-micénica lineal B (usada en Cnossos a finales del siglo XV y en el continente en los siglos XIII-XII). Entre estos dioses se encuentran Zeus, Atenea, Demeter y (lo que es más sorprendente) Dionysos, aunque Ehrenberg insiste en que este no debe ser equiparado al Dionysos griego posterior. El estado actual de las investigaciones sobre el orfismo, a las que M. Linforth (*The Arts of Orpheus*, Berkeley 1941) ha impreso una nueva y muy distinta orientación, ha sido expuesto por el autor en *Die Orphik im Spiegel der neueren Forschung*. «Z. f. Kath. Theol» 57 (1955) fasc.4.

K. PRUMM

Las siglas PW remiten a PAULY-WISSOWA, *Real Enzyklopadie der klassischen Altertumswissenschaft*, donde se encontrarán numerosos artículos de interés para este capítulo y para el del helenismo.

I. PREHISTORIA

Sería un error tomar como punto de partida, para una comprensión histórica del panteón de los dioses griegos y de las manifestaciones religiosas en Grecia, la situación etnográfica tal como se había consolidado en la metrópoli alrededor del año 1000 [1]. Antes, por el contrario, es necesario utilizar todos los medios del conocimiento histórico para penetrar lo más posible en la prehistoria, porque, a la vista del carácter conservador que es propio de las religiones antiguas hasta la época de su disolución, debe contarse con que elementos muy antiguos habrán perdurado hasta estas épocas tardías. La religión griega se nos presenta en las primeras fuentes literarias (los poemas homéricos) en forma altamente perfecta, casi decadente. Aunque en estos poemas los dioses están reducidos a una selección (a los miembros del Estado olímpico), es posible reconocer también en estas fuentes las dos líneas de figuras divinas que posteriormente permanecerán siempre juntas en la religión griega; a saber, junto al grupo de los dioses celestes, el de los ctónicos. La cuestión de la formación de esta dualidad es uno de los más importantes problemas que afectan al origen de la religión griega como totalidad. Es hipótesis obligada la de poner en relación esta doble estratificación con el hecho de que el pueblo griego representa una fusión de indogermanos con una población anterior (si no queremos arriesgar la expresión «una población autóctona») mediterránea. También está históricamente comprobado que los

[1] La interpretación actual del origen del pueblo griego está vinculada al problema de los ilirios, tal como puede verse en los trabajos de KRAHE sobre la prehistoria europea (aparecidos desde 1937 en «Die Welt als Geschichte»). En su artículo *Die Indogermanisierung Griechenlands*, KRAHE se representa este proceso en rasgos generales como sigue: en el segundo milenio vivía en la cuenca oriental del Mediterráneo un grupo de pueblos que en la historia posterior no ha dejado sino huellas precarias. Poco después del año 2000 aparecen los jonios, luego los aqueos. Con ellos los indogermanos alcanzaron ya una preeminencia. Con la irrupción de los dorios, que tuvo lugar algunos siglos más tarde, el elemento indogermánico se impuso totalmente. La situación étnica y lingüística así creada se mantuvo en sus rasgos fundamentales sin alteración a pesar de las invasiones posteriores de nuevos grupos de los mismos pueblos. (Esta opinión de KRAHE es hoy generalmente aceptada. Cf. la reseña de MAROUZEAU: «L'annee philologique» [1945-1947] 311.)

pastores guerreros [2] indogermánicos llevaron consigo a Grecia la veneración de un dios supremo, que no sólo pertenece por su esencia a la esfera que más tarde se llamó «uránica», sino que también, aunque de forma mediata, puede ser considerado como descendiente de un primitivo dios del cielo, por mucho que esta suposición sea hoy todavía discutida [3]. Se trata, naturalmente, de Zeus. En las figuras de los miembros de la entonces reducida familia divina que ya acompañaba al dios supremo, los rasgos ctónicos estaban en un principio muy poco acentuados. Sin embargo, las más recientes investigaciones sobre los indogermanos llaman la atención sobre el hecho de que es necesario admitir que los portadores de la tardía Edad de la Piedra nórdica estaban familiarizados con la figura de la diosa de la tierra. Los pueblos que más tarde emigraron a Grecia debieron, además, atravesar la cuenca del Danubio, área de adelantada agricultura [4], que había desarrollado una forma de religión agraria, y, por tanto, un culto de la madre tierra. En todo caso, los inmigrantes habían trabado conocimiento ya en el pasado con formas ctónicas de religiosidad.

Por otra parte, las excavaciones realizadas en el marco en que se asentaron los griegos han sacado a la luz huellas prehistóricas de formas cultuales del mismo tipo. En el Neolítico, es decir, en una época de cultura agrícola bien conformada, así como en la Edad del Bronce, se encuentra difundido en la cuenca egea el tipo de ídolo femenino, que en el Asia Anterior, donde es posible seguir sin interrupción su desarrollo histórico, simboliza la fertilidad de la tierra y denuncia la existencia de ideologías relacionadas con el matriarcado. La isla de Creta es uno de los principales lugares de hallazgos de estos ídolos. Los encontramos allí desde fecha muy temprana en los

[2] Expresión del historiador F. KERN en su síntesis audaz, pero también amplia de miras (*Die Welt, worem die Griechen traten*: «Anthropos» 24 [1929] 167-219; 25 [1930] 195-207.793-799). Ninguna de las grandes exposiciones de la religión griega (ni siquiera la más reciente, de FESTUGIÈRE) que para los fenómenos religiosos griegos utilizaremos con provecho, tiene en cuenta suficientemente la exigencia de F. KERN en la introducción a su trabajo de que nadie debe empezar a «trabajar» sobre los orígenes griegos sin haber alcanzado una orientación previa sobre el estado de la investigación prehistórica, orientación que pueda luego ser utilizada más ampliamente a la luz de los conocimientos prehistóricos superiores (tal como, por ejemplo, MENGHIN los hace accesibles) y de los paralelos etnológicos. NILSSON valora frecuentemente los datos religiosos etnológicos como paralelos iluminadores. Dado que él es además uno de los primeros especialistas en temas cretenses, sus opiniones sobre la formación de las figuras divinas griegas tienen sobre las de sus predecesores WILAMOWITZ y O. KERN las ventajas de un mayor equilibrio y una más alta verosimilitud científica.

[3] Véase más adelante.

[4] Cf. H. v. WISSMAN. *Die Entwicklungsraume des Menschen* II (en «Universitas» 1 [1946] 145-164) 153 nt.61: «La zona que abarca el norte de Hungría, el sur de Austria y Moravia fue, en la segunda mitad del tercer milenio, primero punto de partida, después núcleo principal y, por último, país de retirada de la cultura campesina del Theiss.»

depósitos de restos cultuales, que han sido descubiertos en gran número. Las formas religiosas a las que pertenecen han seguido en Creta sus propios caminos, dejándonos abundantes restos, en parte de alto valor artístico, que nos permiten comprenderlas, así como a la postura mental que les corresponde. Aunque el cuadro de la religión cretense antigua pertenece al conjunto de la religión del Asia Anterior y de Egipto, que cae fuera de los límites de esta parte, no podemos dejar de recordar brevemente los hallazgos fundamentales de Creta, imprescindibles para la comprensión histórica de la religión griega.

El hecho de que la religión de la Creta minoica ejerció una influencia eficaz y duradera sobre la griega, no olvidado por los griegos mismos, ha sido irrecusablemente demostrado por la investigación arqueológica. Quienes con mayor fueza acusaron este influjo fueron aquellas tribus inmigrantes que se establecieron en la misma Creta. No hay nada que demuestre esto con mayor claridad que el hecho de que los dorios inmigrantes practicaran el culto al Zeus que nacía anualmente, que no tiene nada de indogermánico, hasta bien entrada la época helenística. Pero mucho antes de la decadencia de la autonomía política de los principados minoicos, la religión cretense antigua había arrojado las primeras olas de su influjo sobre el mundo cultual que nosotros denominamos micénico. El hecho de la influencia religiosa, que en la época de los príncipes micénicos partía de Creta, debería ser considerado como seguro, o al menos como muy verosímil, a la vista de los testimonios arqueológicos que han sido aducidos para demostrar las demás relaciones culturales entre ambos territorios. Pero existen además testimonios arqueológicos específicos de que la acción de Creta no se detuvo ante la religión. Por lo demás, puede admitirse que algunos de los pensamientos fundamentales de la religión cretense serían compartidos por la población heládica primitiva de las demás islas del mar Egeo y del continente que más tarde fue griego, de forma que las tribus griegas inmigrantes, al ponerse en contacto con esta población, contrajeron ya un cierto parentesco espiritual con los creto-minoicos.

Para la reconstrucción de la religión cretense antigua hemos de basarnos en pequeños hallazgos que nos dan a conocer escenas cultuales. Gemas e improntas de sellos nos muestran repetidamente una columna, a cuyos lados están frecuentemente representados animales yacentes o erguidos. Se discute si estas columnas tenían una finalidad constructiva o cultual. En el primero de los casos, podría tratarse de representaciones esquematizadas de un templo, y los animales tendrían entonces el significado de guardianes del santuario o de víctimas sacrificiales, o simplemente de atributos del titular del templo [5]. La alta columna que se ve en un anillo de oro de Cnossos, detrás de un dios que desciende de la altura volando majestuosamente, es la

[5] Cf. NILSSON, 259.

que sobre todo reclama ser considerada como objeto independiente de veneración.

No menos discutido es el culto del árbol en la antigua Creta. El uso de ramas de árbol, demostrado en el complejo de la libación, no nos conduce a ningún auténtico culto del árbol. Sin embargo, en una serie de escenas cultuales que conocemos por su representación en hallazgos arqueológicos, especialmente en anillos de oro, el árbol ocupa un lugar muy destacado. Estas escenas representan hombres y mujeres tocando las hojas de un árbol [6], frecuentemente en extático arrebato, y están acompañadas por escenas de danza. Es decir, que estamos autorizados a suponer la existencia en la antigua Creta de un culto extático de la naturaleza en relación con la vida vegetal, lo que arroja una luz significativa sobre el hecho de que, entre la gran cantidad de imágenes de seres divinos que nos son conocidas, la inmensa mayoría represente una figura divina femenina, aunque ocasionalmente, como en el citado anillo de oro de Micenas, sea un dios el figurado. Esto da pie a la suposición de que nos hallamos ante la pareja de la vegetación, que en el mundo del Asia Anterior del segundo milenio nos es conocida en multitud de variaciones; la madre, como encarnación de la vida total de la naturaleza, y el dios, como su fruto y resultado manifiesto. La circunstancia de que ese dios sea representado como cerniéndose en el aire no constituye una prueba para una objeción irrefutable contra su naturaleza vegetal; una epifanía del dios (es decir, una imagen que es especialmente frecuente en los dioses de la vegetación) no hubiera podido ser representada de otra manera. Por lo que se refiere a la figura divina femenina, existe una profunda diversidad de opiniones entre los estudiosos. Mientras el gran arqueólogo Evans cree en una unidad de las figuras divinas femeninas, Nilsson encuentra signos de una diferenciación en varias diosas funcionales (diosa del escudo, diosa del culto del árbol, diosa de las serpientes, madre de la montaña, señora [domadora] de los animales, diosa del mar y de la navegación) y considera necesaria la hipótesis de una disociación. En todo caso, estas diosas han de considerarse como emparentadas dada la estrecha relación que las une a todas con la naturaleza (excepto a la diosa del escudo, relacionada con la guerra). Por lo que hace al dios masculino, no se presentan signos de una disociación, a no ser que se quieran ver tan fuertes huellas de un ser supremo, que se crea poder postular su existencia como segundo dios junto al de la vegetación. Según se admita una unidad o una disociación de las figuras divinas femeninas junto a este único dios masculino, se concibe la religión cretense antigua como fuertemente centralizada (hasta el punto de haberse hablado de un monoteísmo dualista) o como provista de un panteón en el que la figura más alta y dominante

[6] Gran anillo de oro de Micenas (NILSSON, lám.17,1) o anillo de oro de Vafio (NILSSON, lám.13,8).

sigue siendo una gran diosa de la naturaleza. Incluso Nilsson, en todas sus interpretaciones tan prudente, supone la existencia en Creta de un culto de la vegetación de carácter místérico, basándose para ello menos en los testimonios arqueológicos que en las noticias literarias posteriores, que localizan en lugares cretenses de culto el mito del nacimiento y la muerte de Zeus. Otra prueba en apoyo de esta su suposición la ve en el hecho de que se haya demostrado que los lugares en que este culto fue practicado en los tiempos históricos habían sido utilizados ya en la época creto-micénica [7]. No se ha aclarado todavía si, y en caso afirmativo en qué medida, el culto de la diosa de la naturaleza estaba mezclado con el culto de los muertos, tan característico en Creta. También a este respecto Nilsson se manifiesta reservado; en el principal monumento cretense del culto a los muertos, el sarcófago de Hagia Triada, está representada una escena del culto de un muerto divinizado, pero para explicarla es suficiente presuponer el carácter sacral del rey (tal como está demostrado, por ejemplo, en la ciudad de Cnossos), faltando la prueba irrefutable de su conexión con el culto de la madre tierra.

Después de la mitad del segundo milenio es demostrable la influencia eficaz de la cultura y de la religión cretense sobre el continente griego y las costas de Asia Menor. Naturalmente, los cretenses, pese al aislamiento condicionado por la situación de su isla, estuvieron siempre en relación de mutuo influjo con los países que los rodeaban, por ejemplo, con Siria y con Egipto. Pero, para la historia de la religión del espacio griego, nos interesa en primera línea la relación de la cultura cretense con la micénica en sentido estricto. Para formarnos una idea de esta relación no es el menor obstáculo la incertidumbre en que nos hallamos de cómo deben ser concebidas las relaciones políticas que existieron entre los señores micénicos y Creta. Se contraponen en este punto las tesis de los historiadores alemanes, que suponen que la isla fue conquistada tempranamente por los príncipes del continente (opinión ésta compartida por Nilsson), y las de la escuela de arqueólogos ingleses, que rechaza, o al menos rechazaba hasta hace poco, esta presunción. (El mito del laberinto representa esta relación a la inversa al menos durante cierto tiempo: dominio de los cretenses sobre el continente griego.) En todo caso, la historia nos ofrece ejemplos en abundancia de influencia de los vencidos sobre los vencedores, tantos como de los vencedores sobre los vencidos. La influencia que la religión cretense ejerció sobre el complejo religioso griego ha encontrado clara expresión en la tradición literaria. A su favor hablan el empleo en el servicio divino en Grecia, hasta épocas muy tardías, de determinados símbolos cultuales cretenses, la

[7] NILSSON (296-302) estudia detenidamente la supervivencia de este culto (sobre el que ha arrojado nueva luz el himno de Palaicastro, descubierto a principios de nuestro siglo) y los mitos con él relacionados.

pervivencia de la forma del templo, la utilización ininterrumpida de algunos lugares de culto. Un culto que es practicado durante siglos en el mismo sitio, por lo general no cambia a su titular por el mero cambio de los estratos sociales directivos incluso en el caso de que los nuevos señores tengan su propio panteón, sino que continúa correspondiendo al mismo espíritu y marchando en la misma dirección aun cuando cambie el nombre de su titular. Sólo en el caso de una revolución religiosa de gran alcance, como fue, por ejemplo, la suplantación del paganismo por el cristianismo, cambia el sentido de la veneración a pesar de la continuidad cultual.

La investigación actual es unánime en la admisión de la existencia de relaciones entre una parte de los dioses griegos y los del panteón cretense. Artemis es la diosa griega que más rasgos de parentesco tiene con la diosa cretense de la naturaleza. Su emblema tiene un claro paralelo en la representación mencionada de la columna rodeada de animales, que podría considerarse como su forma originaria. Algunas hipóstasis de Artemis, es decir, algunas divinidades menores esencialmente emparentadas con ella, tienen nombres no griegos, verosímilmente minoicos: por ejemplo Britomartis, Aphaia de Egina y Eileithyia, que fue venerada especialmente en Creta (tardíamente) y en Laconia. Las raíces cretenses de Artemis y sus hipóstasis se harán todavía más claras cuando, en nuestro próximo párrafo sobre las divinidades de los griegos, tratemos detenidamente su figura.

El culto cretense de la columna está representado en Grecia por el obelisco de Apolo Agieus, que se encontraba ante casi todas las casas. También deben ser citados aquí los hermes, que, consagrados al conocido dios, coronados con una representación de su cabeza y provistos de su símbolo fálico, se veían por doquier en los caminos y mercados. Los especialistas son unánimes en la suposición de que la creencia de que en estas piedras habitaba una fuerza mágica protectora y estimuladora de la fecundidad es la razón psicológica del culto «primitivo» conexo a estos objetos [8]. La frecuencia del culto del árbol (mejor, de la veneración de una deidad en relación con un árbol) tiene como presupuesto, según vemos en varias *aitiai* (leyendas etiológicas o aclaratorias), la creencia de que en tales árboles había tenido lugar la aparición (epifanía) del dios en cuestión. Ambas formas cultuales, el culto a las piedras como el culto al árbol, no remiten exclusivamente a Creta, sino que pueden ser consideradas como antiguas realidades religiosas o semirreligiosas [9].

[8] Sobre ellos, aparte de NILSSON y KERN, también A. J. FESTUGIÈRE en el capítulo *La Grèce* de la obra *Histoire générale des religions* (tomo *Grèce-Rome*) (París 1944) 36-39. La mentalidad aquí descrita pervive en forma todavía más grosera en la veneración de los meteoritos y de los demás «betilos».

[9] Un fragmento del culto cretense de las piedras, la significación cultual de la puerta, se encuadra dentro de un conjunto prehistórico y etnológico con el que seguramente guarda relación la cultura megalítica. (Véase sobre esto F. KERN.) Por otra parte, especialmente en la órbita del Asia Menor, los megalitos se convirtieron (más allá de su significado inmediato en el complejo funerario) en lugares sacrificiales para los espíritus de la fertilidad (rango al que fueron elevadas con frecuencia las almas de los muertos), fenómeno que ha tenido lugar en el conjunto religioso del animismo. Es evidente que el no tomar en cuenta tales paralelos etnológicos y prehistóricos equivale a cerrarse el acceso a la comprensión de numerosas manifestaciones religiosas griegas. Igualmente importante es el no relegar al absoluto comienzo temporal estos hallazgos religiosos prehistóricos bajo pretexto de su relativo primitivismo.

Si desde el principio, junto al culto de objetos no figurativos, en cuya veneración, desde un punto de vista psicológico, era muy fácil que se obstinara la mentalidad mágica, encontramos en la religión cretense también figuras de dioses personales, en los que se presupone la existencia de una conciencia a la que es posible dirigirse con súplicas y ofrendas, tenemos todas las razones para suponer también entre los griegos más antiguos la coetaneidad de las formas de culto auténticamente religiosas con los usos de carácter mágico. Como la etnología y la psicología [10] nos enseñan, esta coexistencia es normal en las culturas tempranas secundarias (es decir, en la cultura de que podemos admitir eran portadores los inmigrantes griegos), y con ella deberemos contar en nuestro párrafo sobre el culto. Pero antes hemos de esbozar las figuras de los principales dioses griegos tal como los griegos mismos las vieron y, en la medida de lo posible, indicar las líneas fundamentales de su devenir histórico.

Este cuadro de conjunto de los dioses más importantes del panteón griego podríamos subdividirlo tomando como base las raíces históricas indogermánicas o cretenses propias de cada figura. Pero en no pocos dioses ambas líneas genealógicas coexisten. Nosotros nos conformaremos, para la selección a que debemos limitarnos, con un orden que, en parte tardío, es, sin embargo, recognoscible ya en Homero. Orden que nos permite, y que incluso exige, considerar a Zeus como perteneciente a un conjunto y simultáneamente destacarlo de él.

Podemos renunciar aquí a un detenido estudio de la genealogía del «Padre Zeus», así como a las leyendas sobre las épocas de dominio de Cronos y Uranos, anteriores a la de Zeus, dado que se trata de motivos de primitiva interpretación de los orígenes del mundo cuya significación religiosa es secundaria [11].

[10] Sobre el hecho de que es más fácil considerar a la religión como un escalón anterior a la magia que como resultado de ésta, cf. FESTUGIÈRE, ibid., 46s.

[11] Estos motivos vuelven a aparecer en el orfismo (véase más adelante VI 2; cf. nt.290). Los hallazgos de Ras-Schamra han proporcionado puntos de apoyo a la teoría del origen fenicio de la emasculación de Uranos, así como a la posibilidad de interpretarla desde el punto de

II. LAS FIGURAS DIVINAS

1. Zeus

La figura del «Padre Zeus» es (con otras pocas figuras divinas, como Hestia y los Dióscuros) el más antiguo elemento de la fe griega en los dioses. Por su contenido procede de la temprana cultura patriarcal indogermánica. Todavía no ha podido determinarse con claridad si la religión minoica conocía un dios supremo de un rango próximo al de Zeus. Querer ver en el complejo de representaciones que se ofreció a los griegos en la figura masculina que acompañaba a la diosa cretense de la naturaleza una base de la que haya podido desarrollarse el Zeus griego, es imposible; la citada figura pertenece, con la mayor verosimilitud, al ciclo de los héroes de la vegetación y debe ser puesta en relación con Attis y Adonis. Nos está, pues, por lo menos científicamente, permitido aislar de ella a Zeus y considerarlo primero en cuanto relacionado con la religión de la cultura indogermánica patriarcal temprana, en la que se encuentran sus raíces. Este va a ser el camino que sigamos para llegar a una comprensión del dios.

Si bien el estado actual de la investigación sobre los indogermanos primitivos es tal que todavía no puede ser admitido como un hecho irrefutablemente demostrado que esta comunidad de pueblos haya creído en un dios uno, sin embargo esta creencia se hace sentir constantemente en su religión [12]. En el panteón indogermánico (si es que existió uno al menos rudimentario), una figura se elevaba sobre todas las demás: el padre del día. Es éste el nombre que podemos suponer servía para designarlo dada la coincidencia que en este punto encontramos en todos los pueblos indogermánicos aislados: Deipatyros entre los ilirios, Zeus pater entre los griegos, Júpiter entre los romanos y Djaus pitar entre los indios.

La importancia de primer orden de la figura así denominada en la forma primitiva de la religión griega (al menos dentro del complejo de raigambre indogermánica) no puede ser fundamentada con el error de creer que el apelativo griego para dios, la palabra θεός, esté etimológicamente relacionada con Zeus [13].

vista de la mitología naturalista de aquellas zonas. Sobre esto, O. EISSFELDT, *Ras Schamra und Sanchunjathon* (Halle 1939) p.149ss.

[12] Escojo esta prudente formulación atendiendo a las observaciones de A. CLOSS en la reseña de mi libro *Christentum als Neuheitserlebnis*, aparecida en «Anthropos» 37-40 (1942-45) 921-33. Ello no quita el derecho de valorar, al menos como hipótesis de trabajo, la postura rotundamente afirmativa ante este problema.

[13] E. SCHWYZER (*Griech. Grammatik* I, Munich 1939) lo pone en relación con el substrato egeo. Otra es la opinión de BARTOLI, M., *Saggi di linguistica speciale* (Turín 1945) p.262.

Ha sido propuesto considerar la apelación «Padre», que es propia de Zeus, como simple expresión de su relación con la familia divina que le rodea [14]. Esto traería como consecuencia dar de antemano a uno de los epítetos más sagrados de Zeus una significación relacionada con el elemento politeísta de la religión. Pero incluso en el caso de aceptar esta interpretación del origen del calificativo habría que tener en cuenta que la familia divina, que se encontraba bajo el poder patriarcal de Zeus, era en un principio muy limitada en el número de sus componentes. Podría preguntarse entonces si el para Zeus tan característico epíteto de «Padre» no habría de ser tomado desde el principio como dotado de mayor amplitud, de tal forma que exprese la relación del Zeus griego y de su predecesor ario con el hombre y con el mundo [15].

El hecho de que los griegos escogieran el primer y más alto monte de su zona de colonización, el Olimpo, como lugar de residencia de Zeus, no tiene por qué ser derivado inmediatamente de la relación de Zeus con el tiempo, sino que es una comprensible concretización de la representación del trono del dios en las alturas. La asociación se conservó en las posteriores migraciones hacia el sur, de forma que el más importante centro cultual que los aqueos fundaron en el Peloponeso se llamó, de acuerdo con el nombre del monte, Olimpia [16]. En los antiguos calificativos de Zeus, la función de éste como dios del tiempo destaca muy especialmente. Como razón de este hecho podría admitirse una temprana contaminación con el dios del tiempo, que pertenece a los más antiguos elementos histórico-religiosos conocidos desde Europa hasta Oceanía [17]. Pero no es necesario admitir la existencia de esta contaminación, sino que basta recordar que el hombre de la cultura campesina temprana depende fuertemente del tiempo; él espera del providente dios soberano, en el caso de que la figura de éste haya preservado en cierta medida su relación originaria con las alturas, que ejerza su poder en lo que el hombre más lo necesita [18]. En todo caso, la jurisdicción de Zeus no se limitó nunca a la esfera del tiempo. Desde un principio los rasgos éticos en la figura de Zeus dominan de tal forma, que el aspecto puramente externo del gobierno del tiempo no puede ser considerado como lo esencial que el hombre griego vio en él. Una reciente investigación de Solmsen muestra que incluso la idea de que Zeus anota los

[14] Esta parece ser la opinión de NILSSON. Véase 314.322 y 390.

[15] Nilsson hace notar que la fórmula homerica para Zeus πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε no puede, sin mas, ser considerada como una prueba de la relación paternal de Zeus para con los hombres todos, sino que es expresión de las relaciones genealógicas que existían entre él y las gentes nobles.

[16] Referencia de A. J. FESTUGIÈRE, *Grèce* p.35.

[17] Según los resultados de las conocidas investigaciones de GRAEBNER.

[18] Recuérdese aquí la naturalidad con que San Pablo presupone en sus oyentes paganos en Listra la capacidad de comprender ideas de este género.

pecados de los hombres es griega [19]; en consecuencia, la imagen del libro de la vida, que se nos presenta ya en Oriente y en el Antiguo Testamento, y en la que encuentra expresión la conciencia de la existencia de un supremo guardián personal del comportamiento ético de los hombres, aparece entre los griegos ocasionalmente asociada a Zeus. Se ha dicho que en Homero la ocupación de Zeus consiste sólo en poner orden en las disputas de los dioses y cuidar de la armonía del cosmos en general; pero una más detenida consideración descubre los rasgos éticos también en la imagen homérica de Zeus [20]. (Su deformación por rasgos opuestos es una consecuencia del proceso de mitificación.) Ya los famosos versos que inspiraron a Fidias su estatua colosal del Zeus de Olimpia dibujan en su contexto, «en cierto modo, la imagen viviente de la alta y todopoderosa fuerza del eterno precepto moral» [21].

Por lo demás, la asociación de Zeus con los fenómenos meteorológicos no fue en absoluto perjudicial a su imagen majestuosa. Pues son los más elevados meteoros, especialmente los de la tempestad, los que son puestos en relación con Zeus y de los que él ha ganado algunos de sus calificativos más hermosos (como, por ejemplo, «reunidor de las nubes», en Homero) y su atributo preferente, la piedra del rayo. Nilsson tiene razón en su afirmación de que no es fácil poner en relación la veneración de Zeus como dios del tiempo con fiestas determinadas; en las fiestas de Zeus se conmemoraba, sobre todo, la relación del dios con el Estado [22]. Cierto que determinados lugares de culto, especialmente las alturas y los montes, parecían como creados para adorar a Zeus como dios del tiempo. Famoso en este sentido era el monte Lykaion, en Arcadia. En unión con este primitivo culto a Zeus se cumplían ritos expiatorios, con los que se intentaba propiciarse al dios inclemente y (aisladamente incluso en tiempos históricos) también sacrificios humanos [23].

Inseparable de la relación de Zeus con el tiempo es la que guardaba con la fertilidad. La repartición de funciones trajo consigo que la vegetación fuera puesta bajo el dominio de otro grupo de deidades, a saber, de las ctónicas; pero existió también un Zeus Ctonios, que no es separable del dios del cielo y que no guarda ninguna relación con el Zeus cretense, que muere y

[19] F. SOLMSEN en el art. *The Tablets of Zeus* (cf. la reseña de MAROUZEAU: «L'annee philologique», 1945-1947).

[20] Material en NILSSON, 391ss; NAGELSBACH (97-100) no hace sino alusiones dispersas.

[21] R. HERKENRATH, *Der ethische Aufbau der Ilias und Odyssee* (Paderborn 1928) p.15.

[22] Así la Dipolia en Atenas (con el notable rito de las Bufonia) en honor a Zeus Polieus. Cf. FESTUGIERE, 69s.

[23] El culto cruel del Zeus Lykaios de Arcadia es interpretado por muchos (por ejemplo, por O. KERN, I 187s) como una contaminación del culto griego de Zeus con un culto local más antiguo; sobre Zeus como dios expiatorio véase NILSSON, 388s.

renace [24]. El mito de la hierogamia entre Zeus y Hera es considerado todavía hoy por muchos investigadores como una simbolización primitiva de la común competencia del dios del cielo y de la diosa de la tierra sobre el crecimiento de los frutos [25]. Estaba de acuerdo con la universalidad de este dios supremo el que se le sometiera la protección de la granja y de la industria bajo sus calificativos de Herkeios y Ktesios. Existen buen número de epiclesis similares que daban expresión a su poder sobre otras esferas. Tomadas en conjunto, redondean la imagen que el griego se hizo de Zeus y le prestan una altura y perfección tal, que debe recordar la figura del ser supremo de las culturas primitivas, aunque el antropomorfismo y la mitificación de Zeus hayan abierto un abismo entre él y aquella auténtica y verdadera imagen de dios. La relación que existe entre la grandeza que se esconde tras la figura de Zeus y el llamado dios-autor («Urheber») y de la conciencia del estrato primitivo, que según los resultados de la investigación etnológico-religiosa debe ser presupuesto, es algo que no puede ser demostrado con el método histórico sencillo ni con la lingüística comparada. Es de esperar que la aplicación a la religión de las altas culturas históricas de los criterios (totalmente diferentes) con que trabaja la investigación etnológico-religiosa arroje luz sobre ello. Esta genealogía histórica de Zeus sigue siendo por el momento todavía insegura. Pese a ello, dada la existencia de figuras divinas similares en pueblos de una estructura cultural parecida a la que se supone tendrían los pueblos arios antes de su diáspora [26], figuras divinas que nos es posible perseguir hasta llegar a través de ellas al ser supremo del estrato primitivo, esta interpretación de la figura de Zeus conserva un alto grado de verosimilitud científica. Falso sería el suponer que los griegos inmigrantes, por el primitivismo de su pensamiento, no estaban aún suficientemente maduros para una imagen de dios de tal rango. No es en absoluto verosímil que la asociación de Zeus con el Olimpo, que es sólo un símbolo de su alteza, haya nacido de la creencia de que la competencia de Zeus estuviera limitada a aquel monte [27]. También falta una prueba de que el concepto universal de Zeus haya surgido de la acumulación de muchos Zeus locales [28].

[24] NILSSON, 376; O. KERN, 190s.

[25] Al contrario que KERN (I 65 y 194s), NILSSON niega la exactitud de esta suposición. Para él, el *mito* tiene un significado puramente social y se refiere a antiquísimas costumbres matrimoniales.

[26] Hoy todavía, L. VON SCHROEDER, *Arische Religion* I 455ss.

[27] Tampoco la opinión de O. KERN, según la cual los griegos inmigrantes habrían fusionado el dios del cielo que con ellos traían con un espíritu de la montaña olímpica (KERN, 1833ss), parece encontrar un apoyo en la forma en que, por ejemplo, en Homero es concebida la relación de Zeus con el Olimpo.

[28] Ocasionalmente, NILSSON se expresa como si admitiera el desarrollo de un Zeus universal a partir de una colectividad de Zeus aislados individuales. También FESTUGIÈRE se expresa, en mi opinión, de forma

Aunque Zeus fue seria y tempranamente afectado por el escepticismo ante los dioses [29], conservó tanto de su prestigio primitivo hasta la época de la disgregación panteísta de la antigua fe en los dioses personales (tal como la consumó la Stoa con irreverente consecuencia), que Cleantes, por ejemplo, prolongando una piedad esquiliana [30], pudo asociar sus sentimientos religiosos, cuyo objeto era en realidad el universo divinizado, al nombre de Zeus. Se puede decir incluso que fue la vieja imagen personal de Zeus la que preservó a estos estoicos de un total hundimiento en el apersonalismo panteísta.

Más adelante hablaremos de la limitación en Homero de la jurisdicción de Zeus por las moiras, que en el *epos* parecen en ocasiones estar por encima de él. Baste a este respecto la indicación de que en Homero el gobierno del destino aparece también a veces como totalmente dependiente de Zeus. La personificación que se esconde tras la Moira, y que no carece de paralelos indogermánicos comunes [1], puede muy bien (incluso antes de la disociación del grupo indogermánico en pueblos aislados) haberse disgregado de la figura de un dios superior

errónea. Habla de la estrecha unión de los Zeus locales arcaicos a su lugar de veneración, y, por lo que yo puedo ver, opina que los griegos no fueron conscientes hasta más tarde de la unidad de los distintos tipos. Cierto que el aislamiento cantonal de los griegos despues de la caída de Micenas era muy grande. Pero, puesto que en aquella época la validez panhelénica de Zeus ya debía haberse impuesto a los griegos, la necesidad de un tal redescubrimiento no existiría sino para un estrato hundido en la absoluta incultura. Que en Zeus los griegos llevaron consigo a Grecia una elevada idea religiosa, es algo que todos los especialistas admiten; NILSSON concede incluso una cierta razón a WELCKER, que emplea la fórmula «monoteísmo primitivo de Zeus» (394). El estar preparado a prolongar esta línea más o menos hacia atrás hasta llegar a una primitiva creencia en un dios uno supremo (y en esta expresión es el adjetivo *primitiva* el que debe ser subrayado; no se trata de una idea filosófica), es algo que depende de la postura más o menos propicia que se adopte, de una parte, ante la suposición de la existencia entre los bienes espirituales de la humanidad primitiva de la creencia en un ser supremo, y de otra, ante el método de trabajo histórico-cultural; ante este, NILSSON adopta una postura de frialdad; FESTUGIÈRE lo rechaza rotundamente (en el comentario a mi libro *Handbuch* · «Revue des Études Grecques» 57 [1944] 252-56); pero en buena parte de sus objeciones se ve que el problema que se plantea es el de si es posible valorar los datos históricos utilizando el método histórico-cultural. El total escepticismo con que FESTUGIÈRE se enfrenta con este problema desconoce de forma asombrosa el actual estado de la ciencia interesada, a saber, de la etnología histórico-cultural. Pero para detenernos en una discusión sobre el tema no es este el lugar apropiado.

[29] Característico a este respecto es ARISTÓFANES, *Nubes* 377ss

[30] La relación ha sido demostrada por NEUSTADT en un análisis de las fuentes del himno.

[1] Como las religiones persa e india y, en cierto sentido, la romana demuestran, los pueblos arios tienen, en general, inclinación a las abstracciones. Pero la suposición de que en el período temprano de la religión griega las abstracciones tuvieran la importancia que E. PETERICH en su libro *Theologie der Hellenen* les atribuye (Viena 1938), no se ha impuesto.

de prerrogativas universales y poder ilimitado, como un medio de destacar unilateralmente su oficio de conducción del destino.

Con la creciente antropomorfización de Zeus, la limitación del alcance de su poder le amenazaba inevitablemente; pues el antropomorfismo no significa entre los griegos, ni, en general, en el paganismo, simplemente que se busque dar un apoyo fantástico a una idea de Dios esencialmente suprasensible, sino que lo sensible entra en la imagen misma de Dios, de lo que se sigue inevitablemente una limitación en su ser y en la esfera de su acción. El que Zeus careciera de un templo hasta en la época histórica, incluso en una ciudad tan amiga de construir como Atenas [32], es algo que resulta a primera vista extraño, pero que, observado desde el punto de vista de la historia etnológica de las religiones, no hace sino corroborar la sospecha de que Zeus es una herencia de un dios-autor desde luego muy anterior en el tiempo [33]. En Esparta, las fiestas de Zeus fueron desplazadas a un lugar secundario por las de Apolo, pero nadie supondrá por ello que Zeus no tuvo también allí para la conciencia (o, si se quiere, para la «creencia») el valor de primero entre los dioses. En conjunto es posible que el papel que desempeñaba Zeus en la plegaria de los griegos fuera siempre considerable; el proverbio que Calímaco colocó al principio de sus *aitia*, ἐκ Διὸς ἀρχώμεσθα podría demostrarlo. Alzando de esta forma sus ojos a Zeus es como el griego comenzaba frecuentemente su trabajo cotidiano y algunas empresas importantes aisladas.

Resumimos y valoramos nuestras conclusiones.

a) Cuando expresamos la opinión de que en Zeus se traslucen los rasgos de un primitivo dios uno, especialmente al considerarlo a la luz del contexto indogermánico [1], no pretendemos afirmar que él ocupara en la religión popular griega precisa-

[32] El primer templo a Zeus en Atenas fue comenzado por los pisistrátidas y permaneció inconcluso hasta época romana, en que fue terminado por un monarca extranjero, a saber, por el seleucida Antíoco Epifanes. Cf. O. KERN, II 84s.

[3] Persistencia en el trasfondo de la conciencia religiosa y, simultáneamente, retroceso en el culto ante otros seres divinos; este ha sido, como puede demostrarse, el destino frecuente del dios autor. Numerosos ejemplos en la obra capital del P. W. SCHMIDT.

[1] Naturalmente, es muy verosímil que algunos rasgos en la imagen de Zeus, de los que nosotros encontramos testimonios en época histórica en los calificativos y en los usos, se desarrollaran a partir del contacto con las figuras divinas masculinas de la religión egea (minoica y micénica), de las que nosotros, desgraciadamente, sabemos muy poco. NILSSON dedica especial atención a esta evolución. Pero ello no cambia en nada el hecho de que Zeus estuviera preparado, por su pasado indogermánico, para ser dios universal. La leyenda ateniense según la cual Cecrops, el primer rey, fundó en Atenas el culto de Zeus Hypatos, no hace sino reforzar la suposición de que los minoicos, como sus vecinos del Asia Menor (cf. A. VINCENT en su informe *Chronique d'Histoire des religions*: «Revue des sciences religieuses» 20 [1940] 450s), conocían un dios supremo masculino, y establecer una relación entre esta figura divina y el culto ateniense a Zeus.

mente el lugar del dios uno. Esto sería en sí una contradicción, porque nosotros no conocemos esta religión sino como politeísta y porque la imagen de Zeus no fue, como la del Yahveh del Antiguo Testamento, sólo por vía de aclaración, revestida de rasgos humanos, sino que, igual que los demás dioses, está incluido como simple *primus inter pares* en la categoría de los seres divinos antropomorfos, que constituían una parte del cuadro de conjunto del cosmos. Nunca pudo la misión cristiana primitiva presentarse ante los griegos con el mensaje: el dios uno que nosotros anunciamos es, en el fondo, vuestro Zeus. Pero nosotros hoy podemos suponer que existió una línea, que no nos es conocida en todas sus partes, que unió la figura del Zeus que nos es históricamente cognoscible con el dios uno primitivo del estrato más antiguo, tal como la colaboración de la prehistoria y de la etnología lo ha hecho verosímil.

b) Sobre esta base fueron posibles aquellas elevaciones a una religión de Zeus que intentaron Esquilo y, en otro marco, Cleantes. Ninguno de estos dos intentos de realzar a Zeus abandonó por completo la línea específica del pensamiento pagano; el primero no, porque, si desplazaba lo antropomorfo a la periferia, no lo excluía totalmente y dejaba lugar para los otros dioses; el segundo, porque el logos del mundo, que tenía el mismo rango que Zeus, permanecía dentro de una dimensión intramundana.

c) Con la constatación de que Zeus por su componente indogermánico pertenece al grupo de los que han de ser considerados como dioses supremos, Júpiter, Dyauspitar, etc., y que es parte constitutiva de la más antigua religión común a los griegos, hemos alcanzado una conclusión de extraordinaria trascendencia. Con ello queda probado que los griegos estaban familiarizados desde un principio con una imagen divina de gran amplitud. Sólo en la apelación de padre que se daba a Zeus en relación con lo más alto, con la luz y con el día, hay ya una tal elevación, que no es posible pensar que esta figura divina estuviera asociada a una idea diluida. La palabra *padre* está unida a Zeus con seguridad desde una época anterior a la de las primeras fuentes literarias que la testimonian y debe incluso haber sido utilizada ya por los inmigrantes como calificativo del dios, como demuestran los paralelos indogermánicos de la imagen de Zeus. Con ello se demuestra que a la figura de Zeus le fue reconocido un carácter personal desde la época primitiva griega. Naturalmente, el siempre repetido asombro ante los fenómenos de la naturaleza, que poco a poco habían ido siendo asociados a Zeus, despertaba siempre de nuevo y profundizaba la «fe» en él. Pero jamás quedó el hombre griego detenido en una fuerza impersonal. Una tal fuerza impersonal no hubiera podido nunca servir de base al aspecto ético de la imagen de Zeus, aspecto a cuyo germen podemos, sin pecar de ligereza, atribuir la misma antigüedad que al del poderío sobre distintas

esferas de la naturaleza. De esta forma se acaba con la improcedente presunción de la influencia de la idea impersonal de *mana* sobre el devenir histórico de la religión griega. Si esta idea de *mana*, que parte siempre de categorías aisladas de fenómenos, representara realmente el absoluto principio de los dioses griegos, hubiera sido preciso un tiempo increíblemente largo hasta que el conjunto de prerrogativas que son propias de Zeus hubiera podido llegar a reunirse. Pero una tal paulatina confluencia no es demostrable. Cuando nosotros lo conocemos, Zeus es ya el dios supremo, con todo el conjunto de prerrogativas que le son peculiares. Su elevación se comprende más fácilmente suponiendo la existencia en un principio de un pensar causal correcto, paulatinamente olvidado luego hasta desaparecer, que suponiendo la de una idea de *mana* que procede a ciegas y hace un ídolo de cada fuerza que percibe. Por lo demás, quizá no fueran los fenómenos de la naturaleza muerta, sino los de la animada, los que despertaron la atención del hombre primitivo de la forma que supone la teoría que acabamos de considerar, y quizá también la fuerza que se escondía tras ellos fuera interpretada inmediatamente como análoga al principio vital que se percibía oscuramente en sí mismo y en los animales, lo que hubiera conducido no a una fuerza impersonal, sino a un ser animado concebido como consciente y dotado de libertad: la creación de los dioses de la etapa animista [5]. A ellos corresponde una gran parte de los seres divinos que consideraremos a continuación, especialmente las deidades menores, pero también todas las relacionadas por su origen con la pareja de la vegetación, como Dionysos y, probablemente, Apolo. Pero, a causa del origen enteramente otro de tales deidades, es difícilmente imaginable que entre los griegos primitivos la pareja divina Zeus-Hera fuera considerada, sin más reflexión, como igual a la pareja Apolo-Artemis [6]. A pesar de toda su elevación,

[5] No existe la menor razón para, en un intento de reconstrucción del devenir histórico del mundo divino de los griegos, preferir con exclusividad entre las categorías etnológicas la de la fuerza o del *mana* (cuya importancia en el proceso de formación de la imagen griega de los dioses es, cuando se acierta a comprenderla correctamente, ciertamente notable). Seguro es el hecho, a que aludimos más arriba, de que los griegos, al atravesar la llanura del Tisza, entraron en contacto con la forma de pensar de las culturas agrícolas, que es la animista. A ella pertenece la dualidad de la vegetación, sin la cual apenas se podría comprender la historia de la religión griega.

[6] Así cree FESTUGIÈRE poder representarse la situación (36.63). Pero, precisamente cuando se acepta la confluencia de dos líneas principales, la indogermánica y la minoica, para llegar a formar la síntesis de la religión griega debería aceptarse que los griegos se encontraron ante una tríada tan tempranamente como ante una pareja. Si, como es de suponer, el dios masculino cretense de la vegetación era una figura del tipo de la de Adonis, no hubiera podido soportar una amalgamación con Zeus si no era perdiendo totalmente su forma, lo que parece ser que no tuvo lugar sino en Creta (el dios-niño Zeus). En el caso de que se conservara la imagen indogermánica de Zeus, era necesario que fuese creado un nuevo lugar en el panteon helenico, junto a Zeus,

Apolo no dejó nunca de ser el dios juvenil, y Dionysos se presenta a la conciencia de la época histórica como un rezagado. Ninguno de estos dioses podía en su rango ser confundido con Zeus.

2. *Otras divinidades mayores*

A causa del carácter esquemático de esta visión de conjunto, no nos es posible detenernos en el análisis de las figuras divinas que vamos a ver a continuación para determinar sus posibles orígenes, sino que deberemos conformarnos, y esto sólo en las de mayor importancia, con algunas alusiones a este problema. Poseidón y Hades, los dos dioses que en las listas divinas posteriores ocupan los lugares inmediatamente posteriores a Zeus, por regla general no desempeñaron en la vida cultual un papel que justificara esta posición. Hoy todavía se cree poder reconocer en la épica homérica el paso de Poseidón de antiguo dios de la tierra a señor del mar [37]. Su relación con el caballo, que halla expresión en el calificativo Hippios, así como en el hecho de que le correspondiera el sacrificio del caballo, se explica diciendo que, como ser acuático, fue representado primitivamente en figura de caballo [38]. Su jurisdicción universal sobre las aguas (también sobre las continentales) se explica hoy considerando esta última esfera de dominio como comprendida ya en la imagen que los griegos inmigrantes llevaban consigo; la extensión de su jurisdicción al mar habría tenido lugar en tal caso a su llegada a Grecia, donde los griegos entraron en contacto con el mar. Sea como fuere, por este camino llegó a conquistar el rango de uno de los tres señores del mundo tripartito, y como tal aparece en Homero. Dándole a Anfitrite como esposa, se pretendía aparentemente hacer concordar su culto con el del antiguo dios del mar, Tritón [39].

Hades, el dios de las sombras, es en Homero, a pesar de la frecuencia con que aparece nombrado, una figura nebulosa. Tiene en sí algo pasivo y teme incluso a su hermano y corregente en el gobierno del mundo, Poseidón, señor de los terremotos [40].

para la deidad menor; así, en Esparta fue ésta, consecuentemente, considerada como epiclesis de Apolo (Hyakinthos).

[37] Cf. KERN, I 196.

[38] Esta es la difundida opinión de O. KERN, I 195, y NILSSON, 423.

[39] El intento de penetrar en la esencia de Poseidón a través de su nombre (un ejemplo entre otros: la interpretación πόσις = esposo, y δα = γα = tierra) es considerado hoy poco prometedor. Sobre este particular, NILSSON, 417. Pero las interesantes relaciones que FESTUGIÈRE revela en su demostración de la estrecha ligazón del dios con Eleusis, la sede del culto a Deméter, dan nueva importancia a esta interpretación. Ibidem sobre los precedentes cultuales que se han depositado en la leyenda ateniense de la lucha entre Poseidón y Atenea por la posesión de la acrópolis. El motivo de la lucha de un dios del mar con una deidad de la tierra lo encontramos ya en Ras Schamra. (Cf. EISSFELDT [cf. más adelante nt.60] 145s.)

[40] *Ilíada* V 61ss.

Según un escolio que encontramos en Eustasio, a este dios nunca le fueron ofrecidos sacrificios. Los mitos que se cuentan sobre él se le atribuyen bajo el nombre de Plutón. Hoy se tiene a este dios, tan importante en el culto eleusino, por una figura originariamente distinta de la de Hades, símbolo de la riqueza del hogar, riqueza que, en un área de economía agrícola como era el Ática, reside naturalmente en la fecundidad del suelo y, sobre todo, en la producción de cereales (sobre todo ello volveremos al hablar de los misterios de Eleusis).

Las tres diosas, Hera, Hestia y Atenea, que vamos a considerar a continuación, tienen su origen en épocas y estratos diferentes. Hestia tiene sus raíces, al parecer casi exclusivamente en la herencia indogermánica; Atenea, principalmente en la minoica, y Hera, por partes iguales, en estos dos componentes, los principales, del panteón griego. En la figura de Hera, el rasgo dominante es su relación conyugal con Zeus. A ella alude su nombre, que significa «señora». Como esposa lleva el epíteto Teleia (para los griegos, la vida encuentra en el matrimonio su *telos*, es decir, su meta). Los rasgos despóticos y celosos de su carácter, tal como los dibuja Homero, expresan las cualidades que debían desarrollarse en la esposa de los grandes señores micénicos a la vista de la constante amenaza que para su posición representaban las concubinas y segundas mujeres. Sus usos cultuales guardan relación con la ceremonia matrimonial. Aunque tiene hijos (Ares, Hefaistos, Hebe), su maternidad es apenas acentuada. Esto hace más sorprendente todavía un nuevo hallazgo que ha sido hecho en Capua: la representación de una madre con un niño, en la que se cree poder reconocer a Hera; ésta sería una concepción colonial de la diosa, pero que podría remontarse a precedentes griegos antiguos [41]. Como demuestra el fragmento de Ferécides de Siros recogido por Diels y Kranz en el primer tomo de los fragmentos de los presocráticos, la opinión, hoy abandonada por la casi totalidad de los especialistas, de que en Hera se escondía una antigua diosa de la tierra, tuvo un defensor en este mitógrafo del siglo VI antes de Cristo [42]. Lugar primitivo de su culto fue Argos. Su templo más famoso [43] estuvo en Samos; ya la primitiva construcción en madera fue una obra maestra de la arquitectura.

Lo mismo que puede suponerse que Hera pertenecía al conjunto de dioses que los griegos inmigrantes llevaban consigo, pero es necesario conceder que su figura originaria se enriqueció con rasgos que procedían de la diosa minoica del palacio [44],

[41] Sobre esta Hera Kurotrofos, O. KERN, III 7.—Esta forma de veneración de Hera encuentra ahora su más sorprendente confirmación en los ricos hallazgos hechos en el Heraion, en la desembocadura del Sele, al norte de Paestum.

[42] Sobre esto cf. KERN, II 178ss; NILSSON, 401.

[43] O. KERN, I 215; lo llama el más soberbio templo del mundo griego.

[44] NILSSON, l.c.

también a Hestia se le supone una doble raíz, pues la similitud de su nombre con el latino Vesta, que de por sí hace concluir la patria indogermánica de esta diosa, es, pese a toda erudición de filólogos, indiscutible [1]; pero, por otra parte, su relación con la casa y con la familia —más tarde también con esa ampliación de la familia que es el Estado— es tan fuerte, que mueve a aceptar, también en este caso, un influjo de su figura por la diosa minoica de la casa, si bien la unión con el hogar como símbolo de la familia y el Estado (unión que encontramos exactamente igual entre los romanos) pertenece al estrato indogermánico de su ser. Pese a la alta consideración de que disfrutó esta diosa, siempre respetada por una mitología disoluta, no obtuvo sino reducido culto público; en el himno órfico que le fue dedicado, hemos de ver, sobre todo, una muestra del interés que su relación con el fuego despertó en la especulación gnóstica sobre los dioses [46].

El origen minoico de Atenea es el mejor asegurado. La diosa del palacio de la época cretense, al ser introducida en el mundo guerrero de los señores micénicos, debió, conservando su función minoica de deidad protectora del señor del palacio, convertirse en diosa guerrera, que se hizo cargo con Ares, pero no de la misma forma que él, del patrocinio de la lucha. En tanto que en Homero Ares es la encarnación del ímpetu guerrero salvaje, Atenea representa la idea de la lucha ordenada y meditada y actúa como fiel protectora de sus favoritos. El simbolismo del mito que narra su nacimiento de la cabeza de Zeus (cuya primera versión nos la ofrece Hesíodo [*Teogonía* 886], pero que ya en la *Ilíada* está presupuesto) subraya la reflexión como rasgo principal de su ser. Este mito, al que no es posible negar una gran elevación (los escritores cristianos pudieron utilizarlo como símbolo) [47], pudo estar destinado a expresar el aislamiento originario de la diosa, que genealógicamente debía aparecer como no nacida de madre. También el calificativo «Tritogeneia» [48], que Kern traduce como «grandeva», es expresión de este pensamiento. Su nombre «Palas», hoy traducido siempre como «doncella», mantiene viviente el mismo recuerdo. La fuerza guerrera de Atenea encuentra su expresión simbólica en la égida (que en la antigüedad era quizá sólo la piel de cabra como antigua pieza de la vestimenta) [49], y especialmente en el *gorgoneion* [50], un visaje demoníaco que, según la interpretación mí-

[45] Exhaustivamente sobre este punto SUSS: PW 15,1259-62.
[46] Ibid., 1296.
[47] Cf. W. KRAUS en KLAUSER: RAC I 880s.
[48] El componente de la palabra *tritón*, que aparece también en el nombre de la esposa de Poseidón, Anfitrite, no está todavía explicado. Cf. NILSSON, 422.
[49] NILSSON, 409.
[50] En las representaciones plásticas de la primera mitad del siglo V falta frecuentemente el *gorgoneion* sobre la égida de Atenea. Esto se debe, según Kern, al deseo de acentuar el carácter pacífico de la diosa, que en los demás casos aparece casi siempre como guerrera. «Después

tica posterior, debía mantener vivo el recuerdo de que Atenea, en lucha de gigantes, había vencido a Gorgo, uno de los monstruos de la época primordial. En la leyenda homérica aparece, pese a su enemistad con los troyanos como patrona de Ilión. La épica posthomérica conoce como símbolo de su patronato ciudadano el *paladion*, la representación de la diosa armada y en pie. Su patronazgo fue reivindicado después especialmente por Atenas. La fuerte intervención de Atenea en el llamado aparato divino de la *Ilíada* y de la *Odisea* se explica todavía hoy por la influencia que la ciudad de Atenas ejerció sobre la redacción definitiva de los poemas homéricos. Un eco de la universalidad de atribuciones originalmente adscrita a la diosa se conservó en el culto que como *meter*, es decir, como figura maternal, disfrutó en Atenas, y al que debe su función de *kurotrofos* (de tutora de la juventud) [51]. El patronato de los artesanos pudo serle encomendado en la época del desarrollo industrial de la ciudad, pero las primeras huellas de su competencia en este campo se pueden reconocer ya en Homero. Por este mismo camino llegó a una unión cultual con Hefaistos, lo que ocasionalmente se tomó como pretexto para la intervención de una hierogamia entre ambos [52]. Ya Solón en su *Elegía de las musas* llama a los artesanos discípulos de Atenea y de Hefaistos. Después del siglo IV, Atenea lleva incluso el sobrenombre de «Hefaistia». El Partenón es el monumento expresivo de la alta veneración de que gozó entre los atenienses, y en su friso se nos conserva el esplendor de su fiesta principal, las Panateneas [53].

Origen en dominios absolutamente diferentes y paulatina elevación a rangos distintos es lo característico de los tres dioses que siguen: Hermes, Ares, Hefaistos. Aunque se le cuenta entre los grandes dioses olímpicos, Hermes desempeña la función subordinada de mensajero de los dioses. Como tal, lleva el caduceo del heraldo, el *kerykeion*. En tanto que en la *Ilíada* todavía comparte esta función con Iris, en la *Odisea* la ha desplazado ya [54]. Los filólogos se han puesto de acuerdo con rara unanimidad en interpretar su nombre como expresión destinada a significar «montón de piedras». Sería, en consecuencia, el dios de las lindes de los campos, y con ello, el dios de los campos y de los caminos. Esta su competencia se adapta bien a la forma de vida de los labradores sedentarios. Pero, al menos en

de la victoria sobre los persas tiene, como auténtica *pallas*, un rostro doble: la guerra y la paz están en sus fuertes manos. Su ramo de olivo es el signo de la paz» (KERN, II 250).
[51] Pruebas en KRAUS, l.c., 879.
[52] KERN, II 11 y 82.
[53] E. LANGLOTZ (*Schonheit und Hoheit*, Friburgo 1948) lo considera como monumento de la postura espiritual del hombre de sentimientos elevados del clasicismo del siglo V. El monumento muestra cómo «la muda emoción de la juventud, durante las solemnidades en honor de la deidad, hace alcanzar a los hombres los más altos y hermosos grados de su realidad terrenal».
[54] Según palabras de O. KERN, II 18.

igual medida, Hermes es venerado como dios de los pastores, a quien están consagrados los rebaños. Es esta función suya la que es celebrada por el himno homérico a él dedicado y la que se expresa en parte de sus sobrenombres. Su representación figurativa clásica es el tipo del crióforo (lo que le ha deparado el honor de servir de modelo a una de las más antiguas imágenes de Cristo en la época de las catacumbas, la figura juvenil del Salvador como buen pastor). Por lo demás, la más extendida forma representativa del dios es la herme, una columna de piedra en la que habitualmente está labrado el falo y a veces también la cabeza. La herme puede ser un desarrollo de una piedra aislada plantada verticalmente en el centro de uno de los montones de piedras que citamos antes. Lo que esta explicación no llega a hacer claro es cómo ha venido el símbolo fálico de la fertilidad a asociarse a este mojón [55]. El problema del proceso histórico de formación del tipo de Hermes participa de la falta de claridad que rodea a la época arcaica en general, y en particular al sentido del culto de la piedra en la órbita egea. La imagen de Hermes que nos transmite el mito presenta rasgos astutos y tramposos de ladrón y prevaricador, lo que se ha pretendido explicar por su relación con la vida de los pastores, a la que no sería ajeno el engaño como medio para acrecentar los ganados. Este rasgo en el carácter de Hermes, que el himno homérico ya conoce, es el reverso de sus dotes inventivas, que no llegaron a elevarle al rango de un héroe civilizador. Por su oficio de dios de los caminos, es también el *psicopompo*, el conductor de las almas, y con ello el dios de los muertos. Como país originario de su culto tiene a Arcadia, un territorio de retirada de antiguas culturas ganaderas.

Los especialistas están de acuerdo en considerar a Ares como una personificación de la lucha rabiosa. Su rango como uno de los dioses mayores lo debe a la épica heroica de Homero, en la que, por otra parte, su modo de ser aparece como el de un «daimon de la furia sedienta de sangre» [56]. No le fue tributado un culto, pero su posición en la épica trajo por sí misma que se tejiera una guirnalda de mitos en torno a su figura; el más conocido de ellos es la novela burlesca de su aventura con Afrodita [57]. Ambos resultan en ella víctimas de la astucia de Hefaistos.

[55] El que se haya buscado el origen de esta forma representativa entre los tracios (cf. PW A 6,495) significa sólo que entre ellos puede encontrarse uno de los centros de estimulación inmediatos. Estos megalitos guardan relación con las culturas megalíticas (cf. para el marco palestino KARGE, *Rephaim*· vease más adelante nt.114 al parágrafo sobre las deidades menores). El símbolo sexual corresponde a las ideologías de la fertilidad (aunque su retroceso en la antigua Creta es característico); sobre su difusión en Asia Menor véase mas adelante nt.110.

[56] W. OTTO se muestra en esta tan acertado como en muchas de sus descripciones de la apariencia fenomenológica de los dioses griegos, aun a pesar del subjetivismo escondido y rechazado por los historiadores (W OTTO, *Die Gotter Griechenlands* [Francfort 1947] p 47).

[57] En la canción de Demodoco = *Odisea* 8,267ss Si la interpretación

En la figura de Hefaistos se ha precipitado lo que de daimónico vieron las épocas arcaicas en los metales (que en muchos casos se creían de origen sidéreo) y en el trabajo del metal [58]. Su cojera ha sido interpretada como enfermedad profesional de los herreros [59]. Los herreros del mito son frecuentemente enanos. Si con Wilamowitz vemos en la cojera (posteriormente en la deformidad) un *survival* que en algunas figuras míticas ha quedado de su carácter originario de enanos, resulta todavía más clara la relación esencial y originaria que la figura de Hefaistos guarda con los comienzos de la metalurgia. La carencia de grandes lugares de culto que le estuvieran dedicados puede guardar relación con el hecho de que, como dios de los artesanos, disfrutó de un culto eminentemente privado. La leyenda según la cual su madre Hera, irritada por su deformidad, inmediatamente después de su nacimiento lo arrojó desde las alturas del cielo a la isla de Lemnos, donde él puso después su fragua, ha sido puesta en relación con el volcán que ardía allí a comienzos de la Edad Antigua y que más tarde se extinguió. El nombre del dios no es griego; esto puede considerarse como un indicio de que los griegos tomaron de otros pueblos el trabajo de los metales. Atenas, la ciudad de las artes útiles, incluyó al dios de los artesanos en el círculo de los doce dioses, lo que lo elevó, al menos en aquella ciudad, al rango de una deidad mayor. En el hecho de que también en Homero, aunque haya de consentir que los dioses se burlen de él a causa de su defecto corporal, su rango sea el de una deidad en cierto modo suprema, se manifiesta la estima en que la sociedad caballeresca arcaica tenía el arte de la herrería.

Desaparecida la «fiebre» [60], dominante a mediados del siglo pasado, de buscar en Fenicia el origen de toda la mitología y la teología griega, se ha adoptado también una postura opuesta al origen fenicio inmediato de la diosa griega del amor. Pese a ello, a la vista de los últimos hallazgos arqueológicos hechos en suelo fenicio, tiene mayores posibilidades de ser exacta la tesis de que una gran parte de las raíces históricas de este tipo divino deben ser buscadas en aquella franja de tierra. Entre las distintas propuestas que han sido hechas para la interpretación del nombre de Afrodita, la de Hommel, según la cual

que W. OTTO (239ss) hace de esta escena, especialmente de su fragmento final, en el que los tres dioses espectadores, Apolo, Hermes y Poseidón, toman partido, corresponde al pensamiento del poeta (lo que es muy posible), esta no es sino una de las pruebas del total abandono de la moral matrimonial ya en las clases altas de la epoca temprana, abandono que Homero prepara, y que justifica, a pesar de OTTO, la crítica que Platón dedica precisamente a esta escena.

[58] Cf. ELIADE, M., *Metallurgy, Magic and Alchemy* «Zalmoxis» 1 (1938) (referencia de MAROUZEAU: «L'année philol.» 1945-1947).

[59] Nilsson constata que en Homero no se trata de una auténtica deformidad corporal del dios, sino solamente de debilidad de sus pies.

[60] Sobre esto O. EISSFELDT, *Ras Schamra und Sanchunjathon* (Halle 1939) p.13s.

es la transposición griega del nombre de la diosa fenicia Aschtoret (= Astarté), goza todavía hoy de gran consideración, si bien grandes indogermanistas, como Kretschmer, creen en la posibilidad de una etimología estrictamente griega [61]. Desde el punto de vista fenomenológico como desde el histórico más reciente, Afrodita es una ramificación del tipo de la diosa de la fertilidad del «ángulo del Tauro», tipo que está también representado en la señora de la naturaleza de la antigua Creta. Este culto llegó a los griegos por un doble camino: en la época temprana, que para ellos se convirtió después en legendaria, a través de los minoicos, y, posteriormente, bajo el influjo de Chipre y de los fenicios. Láminas de oro, con la representación de una mujer desnuda rodeada de pájaros volando, encontradas en los sepulcros de fosa de Micenas [62] han sido aducidas como prueba de que el tipo de Afrodita fue tomado de la antigua Creta. Un recuerdo del origen cretense de Afrodita podría incluso verse en el hecho de que Safo, en su canción a Afrodita, de la que recientemente han sido encontrados fragmentos en un *ostrakón* de época tolemaica, la haga venir de Creta [63]. Con la colonización de Chipre por los fenicios, que tuvo lugar después del derrumbamiento del reino micénico y mucho después de la gran época cretense, llegó a Occidente una segunda oleada del culto de la diosa de la vida [64]. El sobrenombre Urania, la celeste, al que alude el mito hesiódico del origen de Afrodita [65], se ha interpretado durante largo tiempo como opuesto al calificativo *pandemos* (= *vulgivaga*) de la diosa de las prostitutas, y ambas denominaciones han sido consideradas como un producto de la reflexión antigua sobre las manifestaciones del culto [66]. En todo caso, por lo que hace al calificativo Urania, existe también la posibilidad de que en él perviva la relación de la diosa oriental de la vida con el cielo, relación probada en varias de sus hipóstasis [67]. El mito de su origen puede explicarse como una leyenda etiológica tejida en torno al nombre Urania. Según él, surgió de los genitales de Uranos, que Cronos cortó y arrojó al mar. Para la sensibilidad homérica era este mito demasiado grosero, y fue sustituido por otra genealogía, en la que Afrodita

[61] Cf. DUMMLER, art. *Aphrodite* PW 1,2772s.

[62] Reproducidas en NILSSON, lám.23,3 y 4.

[63] Así ha sido interpretada recientemente la canción por B. LAVAGNINI («Annali della scuola norm. superiore di Pisa», 1942).

[64] Esta denominación (preferida por F. J. DOLGER en sus lecciones y escritos como la más adecuada para Astarte, Atargatis-Derketo y otras hipóstasis del mismo tipo) es absolutamente apropiada para la Afrodita del culto griego, en el que «su poderío físico y ético es casi ilimitado» (DUMMLER, 2769).

[65] *Theog.* 191ss. También el himno homérico a la diosa. Sobre ello DUMMLER, 2770.

[66] Las inscripciones y demás documentos sobre estas dos denominaciones en Atenas, DUMMLER, 2732.

[67] El nombre se especializó para la «reina del cielo» cartaginesa, la Caelestis de los romanos.

aparecía como hija de Zeus y de Dione [68]. La relación originaria entre Afrodita y la antigua diosa de la fertilidad del mundo mediterráneo oriental se hace especialmente visible en el mito de la unión de la diosa con Anquises, unión de la que nació Eneas. Ya la *Ilíada* conoce a Afrodita como madre de este héroe, y, pues coincide con ella, es evidente que el himno homérico a Afrodita, aunque adorne ampliamente esta leyenda haciendo claro uso de todos los tópicos válidos para la diosa maternal, y, como se supone, también para la madre de la montaña del Asia Menor, es la precipitación de una antigua leyenda. Esencial en Afrodita es su relación con la navegación, que en Grecia puede estar en conexión con su procedencia ultramarina. Pero puede recordarse también que la diosa minoica o una de sus hipóstasis estaba relacionada con el mar y con la navegación. Oriental es la prostitución sagrada, por la que su templo en Acrocorinto llegó a ser famoso [69]. Por su origen estaba Afrodita destinada a degenerar hacia la personificación del amor sensual, y es como tal como representa su conocido papel en el *Hipólito*, de Eurípides, obra que, según un reciente análisis, pretende expresar la fuerza trágica de la pasión irracional, que el poeta veía encarnada en Afrodita [70]. Su relación con Eros, que, a juzgar por su significación en la teogonía hesiódica, es un dios que los incluye a todos, se explicaría dentro de este conjunto, pero es posible también que sea un producto de una reflexión más tardía.

Las diferencias entre las opiniones de los tres mejores especialistas en la historia de la religión griega, Kern, Wilamowitz y Nilsson, en el problema de la significación fundamental de la diosa Deméter y del origen y difusión de su culto son sorprendentemente grandes. Estas diferencias comienzan ya en las posturas que adoptan Kern y Nilsson respecto de la delimitación y separación entre la diosa Deméter y la deidad de la tierra. Para Kern, Deméter es la antigua madre tierra, o, por lo menos, él sitúa el culto eleusino de Deméter dentro de la esfera que ha sido delimitada por A. Dieterich en su libro *Mutter Erde* [71], en el que el auténtico culto de la tierra (interpretado como culto de Meter) es puesto en relación inmediata con el culto eleusino [72]. Ya en su postura ante este libro, Nilsson se aleja funda-

[68] II E370.—En Homero, la diosa no tiene ya su amplia jurisdicción primitiva, sino que se ha reducido a la esfera del amor.

[69] La entrega cultual es general en el Asia Anterior (WOOLLEY ha demostrado su existencia en Sumeria ya en época muy antigua, en el cuarto milenio a. C.), pero se ha comprobado, por ejemplo, que la prostitución sagrada en los templos egipcios aparece sólo como una consecuencia de la penetración de la Astarté siria. Esta diosa había arraigado en la Tebas egipcia del siglo V, y la citada costumbre se mantuvo allí hasta el comienzo de la época romana.

[70] A. BONNARD, *L'Hippolyte d'Euripide et le drame de la passion refoulée*: «Bull. de la Soc. des Études et Lettres» (Lausana 1944) 1-18.

[71] KERN, I 35.

[72] KERN, I 37: «En ninguna deidad femenina de los griegos ha encarnado el amor materno como en la Deméter de Eleusis.»

mentalmente de Kern. En fascinante polémica, el investigador sueco deshace la argumentación de Dieterich tanto en sus fundamentos religioso-filosóficos como en la documentación histórica por él utilizada. Según Nilsson, los griegos elevaron a la esfera religiosa la generación, pero no la madre. Esto se explica por la subordinación de la mujer en toda la estructura cultural (orden patriarcal estricto), y especialmente dentro de la cultura agrícola del arado, esencialmente masculina [73]. En efecto, revisando detenidamente el culto de Deméter (y, en el fondo, incluso el culto de Ge, es decir, de la encarnación mitológica de la tierra considerada como sustrato material) en el marco griego, no se encuentra ningún caso en que las imágenes de este tipo incluyan, original y autónomamente, ideas relacionadas con la maternidad. Las consideraciones literarias de una tal asociación datan todas de épocas de reflexión consciente [74]. La etimología del nombre Deméter nos ofrece dos posibilidades de interpretación: o bien se lee De-Meter como Ge-Meter, es decir, la diosa de la tierra, o bien se deriva el primer componente del nombre de *deai*, que en cretense significa cebada, con lo que Deméter vendría a significar madre de los granos. Por esta significación es por la que se decide Nilsson; a ello le conduce la investigación de las fiestas griegas de Deméter, la más importante de las cuales es la de las Tesmoforias, una fiesta de las mujeres, celebrada, con exclusión de los hombres, en el mes de la siembra, mes *pyanopsion*, con la extraña costumbre de extraer de unas cavidades llamadas *megara* los restos corrompidos de unos cochinillos que previamente habían sido arrojados a ellas [75]. Según esto, Deméter es efectivamente madre de los granos. A la fiesta de la siembra, las Tesmoforias, corresponde la fiesta de la era o de la trilla, las Talisias. Estas dos fiestas principales engloban el ritmo anual de la vegetación. La época del crecimiento que yace entre ellas está cubierta con numerosas celebraciones aisladas en honor de la diosa de la vegetación, algunas de las cuales se desarrollaron hasta convertirse en auténticas fiestas. A éstas pertenecen, ante todo, las Haloa [76], que se celebraban el 26 *poseideon*, es decir, en diciembre o enero; puesto que en esa época, con los trabajos del campo en sentido estricto, coincidían los de la vid, Dionysos estaba esencialmente asociado a la fiesta.

[73] NILSSON, 428.

[74] Así cree Nilsson poder decir de uno de los más importantes testimonios de la concepción maternal de la tierra, a saber, del fragmento 839 NAUCK [2], de Eurípides: «Ni creencia ni religión popular, sino cosmología de sabor filosófico» (NILSSON, 432).

[75] En oposición a aquella descomposición de la palabra que atribuye al primer componente de ésta (θεσμος) la significación «ley», propone NILSSON considerarlo como el nombre de las cosas corrompidas que eran utilizadas en la magia de la fertilidad.

[76] NILSSON lo deriva de ἀλοξ=huerta o terreno sembradío (cf. NILSSON, 438). DEUBNER se manifiesta acorde con esta etimología.

Por lo demás, Deméter aparece ya en las Tesmoforias estrechamente asociada a Coré; ambas llevaban en común el nombre de τὼ θεσμοφόρω. Como tales, son las figuras principales del culto eleusino, que no sólo era el más importante del Atica, sino que en época clásica alcanzó una significación panhelénica. Precisamente el culto eleusino, cuya exposición aplazamos para hacerla dentro del esbozo común de los misterios griegos, nos da ocasión de aludir a las raíces pregriegas del culto de Deméter. Sean aquí anticipadas las pruebas más importantes de su existencia: 1) El hecho, arqueológicamente comprobado, de la existencia de un poblado micénico junto al templo de iniciación (*telesterion*) de Eleusis. 2) El nombre pregriego de la hija de Deméter, Perséfone, asociada cultualmente a la madre, a lo que hay que añadir el topónimo Eleusis, igualmente pregriego. 3) El papel de la serpiente en el culto de Eleusis. La pareja Deméter-Coré no desempeña ningún papel en Homero; Deméter queda en segundo término y Perséfone aparece como la señora de los muertos, una figura tenebrosa. Ello se explica porque, en la época de la redacción de los poemas homéricos, ni los ritos de Eleusis, ni la fama de que allí gozaban las diosas, ni mucho menos los misterios allí celebrados, y por los que se pensaba poder propiciárselas, habían alcanzado todavía validez panhelénica.

Las funciones principales de Apolo, tal como se presentaban a la fantasía religiosa de los griegos en la época del máximo florecimiento de su culto, son: la de protección contra el mal (de donde su sobrenombre Alexikakos; de aquí se deriva su especial asociación con el complejo purificatorio y expiatorio); la virtud curativa (sobrenombre: Iatrós y Paiéon); como opuesto, el envío de enfermedades [77] (en relación con el cual se interpreta su atributo, el arco); su patronato de los rebaños (origen de sus sobrenombres Nomios o Poimnios), extendido a veces a la protección de las cosechas (es posible que el mundo griego relacionara con esta protección su sobrenombre Sminthios, dios de los ratones) [78]; por último, es el dios de la mántica, y precisamente de la mántica inspiratoria, por lo menos en la época posthomérica; en Homero no se presenta más mántica que la inductiva a partir de los sueños, las señales, etc., adivinación que también está puesta en relación con Apolo.

Apolo domina hasta tal punto la religión de la Grecia arcaica, que se habla de la religión apolínea de aquella época. A pesar de ello, su origen asiático ha sido, se podría decir que de nuevo, demostrado. Wilamowitz abogó insistentemente por

[77] Es incluso verosímil que el envío del mal represente un elemento anterior al de la protección contra este.

[78] A la vista del origen oriental de que hablaremos a continuación, podría tomarse en consideración, como una explicación de la relación de Apolo con los ratones, el hecho, medicamente comprobado, de que las ratas son transmisoras de la peste, lo que ya entonces era conocido (cf. 1 Sam 6,4s).

la patria licia de Apolo, basándose principalmente en los sobrenombres Lýkeios y Lykegenés (que interpretaba de acuerdo con su tesis) y en el patronato que en la *Ilíada* ejerce sobre los licios y los troyanos.

Hoy se acepta, por el contrario, que la figura de Apolo tiene otras raíces en el Asia Anterior [79]. Importante a este respecto es la presencia de un dios Apulunas entre los hetitas, en la función de guardián de la puerta; se cree incluso poder poner en relación este nombre con el babilonio *abulu* (= puerta). Entre los griegos, la protección de la casa, por la que Apolo es llamado Agyieus, representa una de las más importantes funciones del dios. Su expresión es la columna terminada en punta plantada ante las casas. El hecho de que el calendario lunisolar fuera difundido por el santuario principal de Apolo, por Delfos, así como el de que el séptimo día estuviera consagrado al dios, apunta a una relación con Babilonia [80].

El origen foráneo de Apolo se conservó en la memoria de los griegos, y todavía más en la historia del culto. Es un dios al que se hace venir de lejas tierras. Esta patria lejana era frecuentemente situada, siguiendo a Alceo, en el país de los hiperbóreos. En sus principales lugares de culto, Apolo, como puede demostrarse, se introdujo en cultos preexistentes. De esta forma, en Esparta el dios juvenil Hyakinthos, cuyas raíces se encuentran en la religión minoica, debió convertirse en una epiclesis de Apolo. También en la epiclesis de Apolo Karnaios se supone poder ver un dios Karnos independiente [81]. El himno homérico a Apolo, que cuenta en su segunda parte la leyenda de la fundación de Delfos, hace al dios emprender una travesía en figura de delfín y lo pone en relación con el Cnossos cretense. Kern pretende deducir, basándose en esta narración, la dependencia en que el culto del Apolo cretense se hallaba respecto del délfico, pero quizá esté igualmente justificado el concluir una relación de dependencia inversa. Si, pues, se pudiera contar con una relación de Apolo con Creta, sería posible considerar a Apolo como una reproducción del dios juvenil de los monumentos minoicos, y su equiparación con el Hyakinthos espartano, tal como los dorios la llevaron a cabo, no habría sido en realidad sino la identificación de dos figuras divinas de igual significación. La tesis de su origen oriental no necesitaría por ello ser abandonada, ya que el prototipo de Apolo en el Asia Anterior, habida cuenta del peso que era concedido a su asociación con su madre Lada, sería también considerado, en primera línea, como un dios juvenil [82]. También el curioso compromiso entre Apolo y Dionysos en Delfos, según el cual ambos dioses se repartían las partes del año para su servicio cultual, siendo asignados a Dionysos los tres meses del invierno y a Apolo el resto, podría ser tomado como un indicio de que, en el fondo, ambos eran dioses de aparición periódica, lo que quiere decir dioses del ritmo anual, dioses de la vegetación. En el mismo sentido podría interpretarse la estadía del dios entre los hiperbóreos (= la ausencia del dios de la vegetación, que desaparece y retorna) [83]. Es indiscutible que los griegos se imaginaron siempre a Apolo como un dios juvenil [84].

Apolo era el dios no sólo de los dorios [85], sino también de los jonios, que celebraban conjuntamente la gran *panegyris* de Delos. Delos con Delfos, el principal lugar de culto del dios, y entre los griegos su lugar de nacimiento mítico, en su calidad de centro cultual de la liga marítima ática, se inmiscuyó, como es sabido, en la política activa, lo que colaboró a su decadencia al final de la época clásica. Durante el helenismo vivió un nuevo florecimiento [86].

Inseparable de Apolo es Artemis, que más tarde aparece en la teoría de los dioses asociada a él como su hermana. Por su origen es quizá la más llena de encanto de todas las figuras divinas griegas. Sus raíces se encuentran, sobre todo, en la herencia egea. Representaciones minoicas nos muestran frecuentemente una mujer armada de yelmo y espada, hacia la que levanta la vista un animal (v.gr., un león), que la acompaña no como una presa, sino como un atributo. Frecuentemente, los animales (leones, pero también animales fabulosos) están simétricamente ordenados en el blasón de la diosa. No hay denominación más adecuada a esta figura que la de la Artemis más tardía, πότνια θηρῶν. Las representaciones minoicas ofrecen la documentación monumental para la afirmación fundamental con que Wernicke (antes de que fueran descubiertos los restos minoicos) comienza su exposición en el artículo en Pauly-Wissowa [87]: «Una gran deidad femenina de la naturaleza era venerada desde tiempos antiguos por todas partes en Grecia». Pero esta determi-

[79] El que en lidio Apolo aparezca como Pldans, no demuestra por sí mismo la patria asiática de Apolo, ya que el culto griego arcaico es anterior a esta inscripción.

[80] NILSSON, 529s. También las restantes funciones principales del dios, su protección contra el mal como su envío del mal, parecen tener su modelo, como NILSSON las expone, en las creencias de los hetitas —influidas por Babilonia —, entre quienes la conjuración apotropaica desempeñaba un papel importante.

[81] Esta es la tesis del historiador sueco de las religiones SAM WIDE.

[82] No es necesario conceder particular valor a la tesis de que Leto equivalga al lidio Lada y éste signifique simplemente mujer, lo que hoy es de nuevo discutido.

[83] Otra explicación, que toma su punto de partida del envío de regalos a la fiesta por grupos griegos dispersos al Norte, NILSSON, 517

[84] Esta era la razón principal por la que se cometía la equivocación de tomar por estatuas de Apolo las figuras de los *kuros* que eran expuestas en los templos como regalos de iniciación. En realidad, estas estatuas representan hombres jóvenes. Exhaustivamente sobre este tema, K. M. BIRKMEYER, *Der archaische Kuros:* «Die Besinnung» (1946) 115-159.

[85] En todo caso, una cierta preferencia de los dorios por Apolo es innegable.

[86] Cf. el art. *Delos:* PW 4.

[87] PW 2,1336-1440.

nación de lugar debe ser tomada en sentido muy amplio; la afirmación es válida para todas las tierras bañadas por el Egeo oriental hasta el interior del Asia Anterior. El nombre de Artemis guardaba relación, ya antes de la redacción de los poemas homéricos, con la diosa de Efeso y la Leukophryene de Magnesia. Pero ambas son sólo formas de aparición de la señora de la tierra y de la naturaleza del Asia Menor, de la misma que fue llamada Gran Madre y que más tarde habría de hacer bajo este nombre su entrada independiente en Grecia. En la Artemis griega, a pesar de la llamativa amplitud de su esfera de competencia (expuesta en el citado artículo sobre la base de una prolija documentación), sobresale lo dinámico; estimula la actividad vital de la naturaleza libre. todavía no trabajada por el hombre, es decir, la fertilidad y el desarrollo de la flora y de la fauna, y del hombre mismo, la de éste incluso preferentemente, en cuanto ser biológico. Es posible que ya la diosa minoica estuviera desdoblada en la dirección de estas funciones, sin por ello haber perdido la unidad de su ser. La fertilidad del campo de cereales era administrada en época histórica por Deméter; en este terreno, pues, Artemisa no podía alcanzar el mismo prestigio que la madre tierra. Pero no por ello carece de sobrenombres que inscriben su eficacia también en esta esfera. Al hecho de que le estuvieran consagradas las aguas corrientes y las tierras húmedas, podía asociarse la idea de que también le correspondía la misión de activar la fertilidad de la tierra labrada. Lo mismo vale para sus relaciones con el mundo animal; en la imagen habitual de Artemis, el cuidado (o el poder) sobre los animales salvajes tenía más importancia que la protección del ganado útil, que visiblemente se le atribuía en menor medida.

En su relación con el hombre como ser biológico y social llevaba el nombre de *Kurotrofos*. Como tal exigía en Esparta los ejercicios de mortificación de los efebos (flagelación), esto especialmente en su epiclesis como Orthia (de la que Altheim ha pretendido recientemente ver una correspondencia ilíria en la principal diosa véneta Reitia [= ¿Recta?] [88]), y recibía. especialmente en Atenas, un culto prestado por jóvenes doncellas, que eran llamadas osas, y que debían desempeñar sus funciones disfrazadas de osas. Según una fuente antigua (que incluye el *aition* correspondiente), este culto era un rescate de un antiguo sacrificio humano (que se ha supuesto constituía también el trasfondo de la flagelación de los efebos en Esparta). Pero así como, con mayor razón, se ha propuesto interpretar la flagelación de los efebos como un azotamiento con la vara de la vida (es decir, como una acción mágica de fecundidad) [89], así también en el culto de las osas (que ya tiene una explicación parcial en la epiclesis de Artemis como osa) podría verse una perduración del sacrificio del oso, cuya existencia está demostrada ya para épocas prehistóricas, y que se basa en la también antigua concepción del oso como dispensador de fecundidad [90]. Para ello no es preciso suponer una originaria veneración de Artemis como osa (es decir, suponer el origen de Artemis en la zoolatría); si existió una tal veneración, puede que fuera un desarrollo secundario de la imagen de su poder sobre los animales [91].

[88] Cf F. ALTHEIM y E. TRAUTMANN, *Orthia* «Die Welt als Geschichte» (1941) 360-68 Véase también K. PRUMM, *Handbuch* 784

[89] NILSSON, 112[3].

Artemis acompaña a los jóvenes, especialmente a las vírgenes, al matrimonio; al pasar a este estado le sacrifican los juguetes de sus años infantiles y le dedican también el sacrificio (sustitutivo) de los cabellos. Bajo su nombre de Eileithyia (en el que es posible que haya sustituido a una diosa independiente de este nombre, de cuya existencia tenemos testimonios [92]), Artemis ayuda a las mujeres en su hora difícil. Todo esto son derivaciones totalmente naturales de la imagen de la diosa de la vida.

Como podemos ver en muchas de las analogías de esta figura divina con el tipo que de ella era venerado en el Asia Anterior, y que más tarde se convirtió en diosa de los misterios, era natural atribuirle también el señorío de la muerte. La fuerza vital tiene, porque no conoce en principio más ley que la puramente instintiva, sus aspectos oscuros e inquietantes. En un artículo sobre el origen de las figuras divinas griegas [93], D. Kreichgauer ha creído, demasiado generosamente, deber interpretar todas las figuras intranquilizadoras y de carácter fantasmal que hay en el panteón griego como debidas a la superposición sobre las figuras divinas indogermánicas del complejo religioso de un pueblo de gitanos llegado a Grecia posteriormente. Pero para explicar muchas de las formas que habría que colocar entre éstas bastaría completamente con aludir al segundo de los componentes fundamentales de lo griego, a saber, al elemento de población pregriego del área que más tarde poblaron los griegos. La diosa de la naturaleza y de la vida que se esconde tras Artemis podría en su totalidad, incluso en aquellos rasgos que expresan su «competencia» en lo referente al final de la vida, a la muerte, tener sus raíces en la herencia minoica o mediterránea antigua. Los

[90] O. ABEL y W. KOPPERS, *Eiszeitliche Barendarstellungen und Barenkulte*, separata de «Archiv f. Erf. d. Lebens der Vorzeit» 5 (1933). También la diosa celta Artio fue representada como osa. A pesar de que los celtas no pertenecen al mismo grupo indogermánico de los griegos, sino al de los itálicos, a la vista de la similitud funcional existente entre Artio y Artemisa, cabría preguntarse si estos dos nombres no guardarán relación, sobre todo después de que todos los demás intentos de establecer una etimología del nombre de la diosa griega han fracasado. Tampoco el hecho de que Artaius aparezca como sobrenombre del Mercurio galo (cf IHM: PW 2,1303) iría contra esta teoría.

[91] Sobre este particular, WERNICKE, III 5.

[92] JESSEN: PW 5,2101-2110. Su relación con Creta se demuestra en que Creta es, con Delos, su principal centro cultual.

[93] «Modlinger Jahrbuch» (1925).

pueblos de las costas egeas, étnicamente próximos a los griegos, pero o bien detenidos en un estado de gran primitivismo (como los tracios), o bien siguiendo a ritmo más lento el camino de su evolución propia, como los carios, conservaron más tenazmente estos aspectos oscuros de la señora de la naturaleza. Incluso han desarrollado estos prestigios de la diosa y los han colocado en su vida cultual en un lugar más destacado que el que le habían dado los griegos, cuyas clases superiores se sintieron largo tiempo molestas ante esta figura, exactamente igual que ante el orgiasmo y ante el éxtasis dionisíaco, que tienen su patria también en estos pueblos costeros. De aquí que diosas como Bendis y Hécate, que desarrollaban sólo ciertos aspectos, y precisamente los tenebrosos, de la originalmente universal diosa de la vida y de la muerte, fueran tenidas en Grecia por figuras foráneas, y acertadamente, pues los citados aspectos sólo fuera de Grecia habían llegado a convertirse en tipos divinos propios.

Por lo que hace a Bendis, es efectivamente posible comprobar que fue tomada de los tracios [94]. La autoctonía de la figura de Hécate en Caria se ha deducido de la difusión de los nombres que guardan relación con ella, en cuyo estudio se ha examinado, por lo menos tan minuciosamente como la auténtica Caria, la zona de colonización griega en el Asia Menor. El que sea en Mileto donde encontramos el más antiguo testimonio de su culto, que data también de épocas muy primitivas, puede confirmar esta opinión. Es de suponer, pues, que, desde las costas del Asia Menor y asociado al nombre de Hécate, se transplantaría a Grecia un culto autónomo. Pero ya la *Teogonía* de Hesíodo celebra a Hécate, si bien es cierto que en un fragmento probablemente interpolado, como una diosa universal de una plenitud de funciones tal, que sólo Artemis puede medirse con ella, lo que lleva a concluir la identidad original de las figuras que se ocultan bajo estos dos nombres. Aquella interpretación del nombre de Hécate que ve en él el equivalente femenino del sobrenombre de Apolo Hekatos (que, por su parte, es una abreviatura de εκατήβολος, el que desde lejos tira certeramente, que da expresión al aspecto malévolo del dios) no es posible rechazarla totalmente [95]. Esta tesis presupone que, por lo menos en Asia, Artemis (en su epiclesis de Hécate) estuvo desde épocas muy tempranas asociada a Apolo como su hermana. Después de ello, al nombre de Hécate habría quedado unido sólo lo tenebroso; Hécate es el fantasma de los tres caminos, diosa de los caminos en general y deidad subterránea, de tal forma que aquí y allá se funde en una unidad con Perséfone. El que fuera concebida como diosa de la luna y el que el perro sea su acompañante y su animal sacrificial, nos indica lo que hay de verdadero

[94] Cf. KNAACK en el art. *Bendis*: PW 3,269. Según NILSSON, el culto de Bendis fue introducido oficialmente en Atenas en el año 431 para conquistarse la amistad de los tracios, pero luego cayó en el olvido.

[95] Sobre esta hipótesis, antes muy defendida, cf. HECKENBACH en el art. *Hécate*: PW 7-2,2769.

en la reconstrucción de Kreichgauer: el perro es un antiquísimo símbolo de la fuerza de la fertilidad, está asociado a la luna, y con el culto de esta fuerza concebida como femenina, tal como lo encontramos en las culturas animistas agrarias [96], está indisolublemente ligado el complejo mágico.

Así, pues, el aceptar la igualdad originaria de Artemis y Hécate arrojaría también una cierta luz sobre el problema de la antigüedad de la asociación de Artemis y Apolo, que se ha reflejado, sobre todo, en el mito de su descendencia gemelar de Leto; de aquí se seguiría que esta relación no debería ser calificada de enteramente secundaria y que se podría considerar, como lo hace Wernicke, a ambas deidades como independientemente desarrolladas. Frecuentemente observamos, por ejemplo en el caso de Attis y Cibeles, que la relación que une a la hipóstasis femenina de la deidad de la naturaleza con su compañero masculino oscila entre la de una madre y la de una esposa (amante). En consecuencia, es posible que en la pareja Apolo y Artemis debamos ver al dios juvenil de la vegetación y a su compañera, que tiene casi siempre un carácter más universal, unidos esta vez como hermanos.

Una impresión de primitivismo causa también la coexistencia de los rasgos de la virginidad (en ninguna otra fuente tan bellamente caracterizados como en el *Hipólito* de Eurípides [97]) con la libertad sexual a que se abandonaban algunas de sus adoradoras en algunas fiestas peloponésicas; un aspecto del culto a Artemis sobre el que sólo a través de las investigaciones más recientes se han alcanzado conocimientos más detallados. Cierto que, como Nilsson no se cansa de afirmar, no es posible citar inmediatas correspondencias de estos últimos fenómenos en el culto cretense de la señora de la naturaleza. Pero, dado que en la citada figura cretense se trata de la deificación de la fuerza puramente vital de la fertilidad, semejantes excesos estaban siempre en el dominio de lo posible [98], y toda el Asia Anterior dio sin dificultad el paso que conducía a ellos; no es, pues, un milagro el que en Grecia hayan aparecido ahora testimonios de la misma evolución.

Si se recuerda que también la diosa minoica pasaba por ser señora del mar (o quizá que en una de sus formas de aparición era una independiente señora del mar), no es necesario ver con Wernicke las relaciones marítimas de la Artemis griega como inspiradas en un culto jonio a Artemis. A través de su gobierno

[96] Sobre esto, K. HENTZE, *Mythes et symboles lunaires* (Amberes 1932). El problema de la relación entre Artemis y Hecate es uno de aquellos casos en que los estudiosos admiten una de estas dos posibilidades: la diosa mas débil es o sustituida o absorbida por la más fuerte. Cf. HECKENBACH, l.c., 2771.

[97] Sobre esto, A. BONNARD, *L'Hippolyte d'Euripide et le drame de la passion refoulée* «Bull. d. l. Soc. des et. et lettr.» (Lausana 1944) 1-18, V. A. LESKY, *Griechische Tragödie* IV: «Anz. f. d. Altertumsw.» 2 (1949) 40s.

[98] Sobre este tema, NILSSON, 281.

del sendero y del camino (que luego Hécate reclamó para sí, acentuando el aspecto tenebroso del mundo que se extendía fuera de las paredes del hogar), se comprende sin dificultad que Artemis fuera tenida por interesada en las actividades de los mercados y en la vida pública, que en gran parte se desarrollaba en ellos. Su dignidad como diosa del juramento no procede de aquí, sino que, como en Ge, expresa su pertenencia al estrato divino más antiguo, ligado con la tierra.

Así, Artemis es, efectivamente, una figura en cuya esencia se traslucen muy claramente las distintas corrientes, de cuya confluencia el cuadro de la religión griega ha recibido su sello característico. En Homero se rinde homenaje solamente a una parte de sus múltiples atribuciones; es la hija de Leto, que, lo mismo que su hermano Apolo, se complace en la lucha y envía la muerte. Ni los príncipes ni las grandes democracias griegas le construyeron grandes templos, a no ser que se quiera citar aquí el Artemisión de Éfeso, que, con el territorio que pertenecía al templo, fue largo tiempo un Estado autónomo. Pero las raíces elementales de Artemis en la esfera de lo vital, que determinaban el polifacetismo de su imagen, atrajeron en gran medida el sentimiento religioso de los griegos una vez que éste se internó por los caminos de una humanizada religión de la vida. Los grandes grupos profesionales fundamentales, los labradores y los pastores, así como los estamentos biológicos naturales, los jóvenes, los matrimonios, se sentían atraídos por la plenitud de poder que se creía administraba esta diosa, y le rindieron culto efectivo en todas las épocas.

Gracias a la investigación moderna, la tesis de que Dionysos llegó a Grecia por un doble camino gana cada día mayores posibilidades de verosimilitud. El primer camino iría de norte a sur y su punto de partida se encontraría en Tracia. A los testimonios literarios sobre la autoctonía de Dionysos en este país balcánico [99] se unen los resultados de las investigaciones onomásticas, según las cuales los nombres teóforos con los componentes «Dionysos» y «Semele» son especialmente frecuentes en Tracia y en Macedonia. La tradición mítica que localiza en Tracia al rey Licurgo, citado ya en Homero en relación con Dionysos, apunta ya en la misma dirección. El otro camino seguiría la dirección este-oeste. Los antiguos lo conocían ya, como se puede ver en *Las bacantes* de Eurípides. Según esto, habría que ver en Frigia y en Lidia la segunda patria del culto griego de Dionysos. P. Kretschmer ha demostrado que la palabra frigia *semele*, nombre de la madre de Dionysos, que apenas si desempeña un papel en el culto, significa «tierra». Pero los

[99] Aparte de Herodoto, especialmente Plutarco; también Dión Casio, con su narración de que un sacerdote de Dionysos incitó una rebelión en Tracia en la época de Augusto, rebelión provocada por la imposición de un cambio de residencia que llevaba consigo la pérdida de los derechos sobre un santuario de Dionysos; cf. PRÜMM, *Handbuch* 795.

frigios son étnicamente idénticos a los tracios; no son sino un grupo separado de los tracios y emigrados hacia el este. Más interesante es que también el segundo nombre de Dionysos, Bakchos, tenga, según las más recientes investigaciones realizadas en Lidia, su paralelo en el lidio Baki [100]. El recuerdo del carácter inmigrante del culto dionisíaco se refleja en las fiestas; en Atenas (se nos han conservado representaciones en vasijas) y en otras ciudades jonias se hacía entrar a Dionysos sobre una carreta en forma de barco [101]. Es lícito suponer que en la antigua tradición que habla de una muy temprana inmigración tracia en Grecia central se conserva el recuerdo de un primer despliegue de los tracios fuera de su país de origen; según esto, habría que pensar que el culto a Dionysos en aquella comarca de Grecia que los mismos griegos consideraban como patria del culto dionisíaco, a saber, en Beocia, debió de ser anterior al tránsito del período arcaico al geométrico (llamado así por el dibujo lineal que se aplicaba en aquella época a la pintura de los vasos); es decir, anterior al siglo XI antes de Cristo. Recientemente, A. J. Festugière ha dado gran verosimilitud a la tesis que supone una validez panhelénica del culto de Dionysos (como del de Deméter y Apolo) ya a comienzos del período geométrico (siglos XII al X) [102].

La figura de Dionysos en ambos países de origen es, en lo esencial, la misma; se trata de un dios de la vegetación, tomando este concepto en sentido amplio, pero excluyendo de él el dominio propiamente agrario del cultivo de los cereales, del que se habían adueñado Deméter y Coré. La asociación especial de Dionysos con los trabajos de la vid no tuvo lugar sino más tarde; al *epos* le era desconocida todavía [103]. También el aspecto orgiástico era común a ambas corrientes de la veneración de Dionysos; Homero lo conoce. El nos habla del castigo de Licurgo, que en el sagrado Nysaion había perseguido a las «nodrizas» del delirante Dionysos. Estas «nodrizas» son el equivalente mítico de las ménades, también llamadas bacantes y tíadas, las adoradoras de Dionysos, que se entregaban al culto orgiástico. El estudio del frenesí dionisíaco corresponde al parágrafo en que estudiaremos la configuración de la religión griega en la época arcaica y preclásica, pero anticiparemos aquí lo necesario para comprender el carácter del dios. El cuadro

[100] Así A. GÖTZE, *Kulturgeschichte des alten Orients* (Munich 1933), sobre la base de las excavaciones de los americanos.

[101] Sobre las relaciones de Dionysos con el mar cf. NILSSON, 550.

[102] *Grèce et Rome*: «Hist. gén. des rel.» 34. También E. PETERICH (véase más arriba nt.31), 244ss; también (p.72) una fina reseña de la espiritualidad que sirve de base a este estilo.

[103] El que Tesalia, comarca que Dionysos hubo de atravesar, no nos ofrezca sino escasas huellas de su culto, se explica por el predominio en esa zona de una agricultura auténtica. En Beocia está demostrada la simultaneidad del culto de Dionysos en época histórica temprana como una consecuencia del establecimiento en este país de una rama tracia desgajada del tronco principal.

de estas formas cultuales, que en un principio fueron practicadas sólo por mujeres, nos es conocido por la poesía y por el arte, especialmente por las pinturas de los vasos. También literariamente (por Pausanias y por Plutarco) está testificada la existencia en el Atica y en Delfos de un colegio de tíadas, cuya existencia se remontaba a épocas muy antiguas. De la totalidad de las tradiciones resulta que las prácticas de las adoradoras de Dionysos revestían rasgos de fanático entusiasmo. Estas mujeres, agitando tirsos, lanzas, cuyas puntas estaban adornadas con hiedra, y exhalando gritos de *evohe,* corrían desenfrenadamente por el Parnaso precisamente en pleno invierno, insensibles a la crudeza de éste en su delirante arrebato. En la época arcaica más antigua —a pesar de los más recientes resultados de la investigación, debemos expresarnos con esta prudencia— capturaban y despedazaban vivos los animales y devoraban su carne cruda. Esta es la tan discutida omofagia dionisíaca. Estas orgías invernales tenían lugar sólo cada tres años, un rasgo muy característico que es difícil poner en relación con el carácter de Dionysos como dios de la vegetación [104]. Pero si dicha relación debiera existir, entonces podría ser exacta aquella hipótesis que en la sucesión trietérica de las fiestas ve un reflejo de aquel procedimiento de cultivo que cada dos años deja el campo en barbecho [105]. Aparte de las ceremonias invernales, hubo también fiestas primaverales a Dionysos; las conocemos en la Grecia central. Plutarco nos habla de las tíadas que despiertan al «niño en la cuna»; la noticia de una tumba de Dionysos en Delfos se uniría a este rito del despertar en la figura de un dios de la vegetación que muere y renace.

Debemos citar aquí las fiestas dionisíacas del Asia Menor tal como nos son conocidas en época helenística tardía, no sólo por estar íntimamente relacionadas con lo expuesto, sino también por conservar usos más antiguos junto a los correspondientes rasgos de la imagen divina, aunque quizá sometidos a una cierta deformación. Estas fiestas no conocían el ciclo trietérico, sino que eran anuales y tenían lugar en primavera y no en invierno. Es decir, que Dionysos aparece en ellas con toda claridad como encarnación del ritmo anual de la vegetación. Se ha hablado también del adormecimiento de Dionysos durante el invierno y de su despertar en primavera gracias a las ceremonias cultuales. El simbolismo vegetal, disfrazado en la forma del renacimiento anual del dios, es aquí quizá todavía más claro que en Delfos, donde constituye sólo una derivación secundaria dentro de las fiestas de Dionysos. Se habla aquí del niño Dionysos [106]. La madre Hipta que aparece en unas inscripciones lidias puede ser puesta en relación con la Hipta que una noticia de Proclo cita como madre del niño Dionysos. La figura del dios niño es una idea religiosa que, independientemente del mundo religioso tracio-frigio, estaba representada en la antigua religión cretense; también la figura de Hyakinthos es una de sus variantes, y lo mismo el Zeus cretense, en cuyo mito las figuras de las nodrizas juegan un papel parecido al que desempeñan en el de Dionysos; en el de Zeus, su presencia se explica así: la madre ha abandonado al niño voluntaria o involuntariamente, y la crianza de éste debe quedar a cargo de extraños.

[104] FESTUGIÈRE insiste especialmente sobre la no identidad del dios lidio primaveral Dionysos con el dios invernal de las fiestas del Parnaso.

[105] En las demas comarcas de Grecia solo se encuentran huellas aisladas de un orgiasmo dionisíaco.

[106] WOTKE. PW 18,2428-2435.

En seguida, Dionysos es el dios-máscara. En la época arcaica, su imagen cultual habitual era una máscara puesta en la extremidad de una estaca. Del séquito de Dionysos forman parte los sátiros, esos seres en figura de macho cabrío que pertenecen al círculo de los daimones menores de la fertilidad. La asociación a Dionysos de los coros de machos cabríos es «un hecho acaecido en el Peloponeso, y sin el cual hoy nos es impensable el desarrollo de la tragedia ática» [107]. El tirano Clístenes de Sicione traspasó a Dionysos los coros trágicos, que hasta entonces habían sido cantados en honor de Adrasto. Pero fue Pisístrato quien llevó a Dionysos desde Eleutherae, en la frontera norte del Atica, a Atenas; a él corresponde, pues, el honor de ser considerado fundador de las grandes Dionisias atenienses. Ahora bien: puesto que los tiranos en general no importaron ninguna religión especial, puede concluirse con razón que la protección que dispensaron a Dionysos demuestra sólo la popularidad de que el culto de éste gozaba ya en su tiempo. La tragedia, en la forma que adoptó posteriormente, no buscó casi nunca sus temas en el mito dionisíaco; sólo *Las bacantes* de Eurípides constituyen una excepción, que pertenece a la época tardía del poeta y es considerada como expresión de la elevación mística que, quizá bajo la influencia de su estancia en Tracia, tuvo lugar en él. Es decir, que los cortejos enmascarados en honor de Dionysos que desde el Peloponeso irrumpieron en el Atica, poco a poco, en el camino que recorrieron hasta quedar bajo el patrocinio del Estado ateniense, fueron transformándose en aquellas representaciones escénicas de las que se desarrollaron la tragedia y la comedia. La denominación «tragedia» (canto de los machos cabríos) mantiene hoy todavía despierto el recuerdo del uso de máscaras de macho cabrío, que era habitual en estas procesiones. El sobrenombre de Eriphos que lleva alguna vez Dionysos guarda seguramente relación con ello, pero al mismo tiempo constituye uno de los más notables puntos de contacto entre el culto público de Dionysos y los misterios órficos posteriores. Frecuente también era la asociación de Dionysos con el

[107] Los sátiros (vease a continuación parágrafo 3) son de origen peloponesio.

toro. En Elis, las mujeres lo saludaban con el grito cultual: «¡Toro sagrado!», y en numerosas ocasiones fue representado coronado de cuernos.

En las líneas precedentes hemos seguido hasta época clásica el rastro de una de las direcciones del culto de Dionysos, la extática, emparentada con los cortejos y las representaciones enmascaradas. Hay todavía otra que tiene como presupuesto la asociación del dios con el vino. Puesto que no se puede suponer que la llegada de Dionysos a Grecia tuviera lugar (como muy pronto) antes del penúltimo siglo del segundo milenio, su relación con los trabajos del vino, que era, naturalmente, desde mucho antes conocido en el suelo griego, ha de ser fruto de una adición posterior. El tópico literario del vino como don de Dionysos lo encontramos ya en Hesíodo (*Los trabajos y los días* 614). En muchos mitos se ha reflejado la asociación del dios con la vinicultura, pero casi todos ellos son de origen tardío. El que las ménades creyeran que, además de leche y miel, brotaba también vino de la tierra, puede explicarse por su estado delirante. En algunos de los lugares sagrados de Dionysos, como, por ejemplo, en la isla de Maxos (su supuesto lugar de nacimiento) y en Andros, de tiempo en tiempo o en determinadas fiestas, de las fuentes manaba vino. En un templo de Dionysos, en Corinto, se cree haber encontrado artilugios destinados a simular un tal milagro [108].

La fiesta ática de las Haloa era, según la etimología de Nilsson, una fiesta de las huertas y de los labrantíos, y, por lo tanto, consagrada en primera línea a Deméter (véase más arriba). Pero, porque la primera cata de vinos, así como la poda de las viñas, caía aproximadamente en la fecha de esta fiesta (el 26 *poseideon*), se hizo extensiva a Dionysos. También la fiesta primaveral de las Antesterias fue atraída por Dionysos. Primero tenía lugar una ceremonia previa, la fiesta de la apertura de los toneles (*pithoigia*). Al día siguiente (*choes*, fiesta de las jarras) se llevaba vino para ser mezclado en el santuario de Dionysos, ἐν λίμναις. Las sacerdotisas llevaban a cabo la ceremonia, que tenía el valor de una bendición del vino por el dios: se llamaban las γεραραι y estaban bajo la presidencia de la *basilinna*. Esta «reina», la esposa del funcionario sacro de mayor rango, el arconte *basileus*, llevaba a cabo en el citado templo y con la colaboración del colegio de las γεραραι (es decir, de las «honorables», de las matronas), ritos secretos, cuyas particularidades no son conocidas. Igualmente en el curso de la fiesta tenía lugar el rito de la nupcia sacra entre Dionysos y la *basilinna*, sobre la que se ha discutido mucho hasta la actualidad. La opinión más extendida es la de que se trataba de una representación simbólica, pero cuya finalidad coincidía con la de las demás acciones mágicas que conocemos con el nombre de *hieros gamos*, y que están destinadas a incrementar la fertilidad [109].

[108] Véase NILSSON, 557: ibid., 554ss sobre las fiestas vínicas dionisíacas.

Común a ambas líneas de los cultos dionisíacos es el uso cultual del falo. A los cretenses antiguos, el uso cultual del falo les era desconocido o, por lo menos, no lo han representado. La fuerte difusión del símbolo fálico en el nordeste del Asia Menor (la patria del dios Príapo [110], a cuya representación el símbolo fálico va indisolublemente ligado) ha llevado a concluir que estos usos fálicos en el culto a Dionysos tienen sus raíces en el Asia Menor. La comedia ateniense, incluso en la época de su apogeo clásico, mantuvo vivo en el vestuario de sus actores el recuerdo de que había surgido de los cortejos fálicos en honor de Dionysos. En el séquito de Dionysos, los silenos y los sátiros debían representar las fuerzas puramente vitales de la fertilidad y tenían en el dominio de lo sexual el valor de algo más allá del bien y del mal. Con ellos pasamos al próximo grupo de figuras divinas.

3. *Seres divinos menores*

Es natural que la teoría que supone que las raíces de las figuras divinas de los griegos se han de buscar en la creencia en una fuerza impersonal (*mana*) intente probar su eficacia especialmente en la explicación del concepto de δαίμων [111]. Pero el *mana* es esencialmente algo impersonal y al mismo tiempo perteneciente al hombre que lo posee (al portador de *mana*). Y contra esto, a lo que el *epos* se refiere cuando atribuye a un daimon las libres decisiones del héroe, es precisamente a una fuerza que está por encima del hombre, que es superior a la voluntad humana, y que justamente por ello puede determinarla. Ahora bien: esta concepción incluye claramente el reconocimiento de la dignidad de la persona, lo que no está en contradicción con el hecho de que el daimon no haya alcanzado una personificación completa, pues lo último no significa sino que los daimones se escapan a un tipo personal acabadamente trabajado, en muchas ocasiones también a atributos precisos y, en general, a cualquier clase de mito. Precisamente si, como hoy parece tender a aceptarse, el nombre tuvo el significado originario de distribuidor, está ya incluido en él el aspecto decisivo

[109] Sobre este punto, excelente, FESTUGIÈRE, l.c., 76.

[110] La más temprana alusión literaria a Príapo procede solamente de época helenística, tiempo en que el dios comenzó su desfile triunfal, aunque esencialmente como dios apotropaico, cuya imagen se colocaba en los jardines.

[111] Cf. NILSSON (205): «El daimon es sólo una expresión de la creencia de que una fuerza superior ha dado lugar a un acontecimiento.» Según NILSSON, lo esencial en la representación griega de los daimones es que aparece como expresión para designar las manifestaciones aisladas de una fuerza escondida y que el uso de la palabra tiende a especializarse en el sentido de lo fatal y funesto.

del concepto de persona (también, e incluso especialmente, del concepto popular precientífico), a saber, el de la libertad de determinación, por muy veleidoso, injusto y malévolo que sea el carácter que se representa como capaz de actuar con una tal libre determinación. Hesíodo no hubiera podido dar el paso que le llevó a considerar a los daimones como espíritus de los muertos de la edad de oro si en su tiempo la concepción popular de los daimones (concepción sobre la que, en último término, se basa también la presencia de los daimones en Homero) no hubiera incluido este aspecto personal. El reconocimiento de la dignidad de daimones a esta clase de muertos de una época determinada, debe ser valorado, dada la gran limitación de la idea antigua de Dios, como una suerte de apoteosis. Por lo menos en la época temprana, los conceptos δαίμων y θεός no están netamente separados. A una fuerza divina no más detenidamente individualizada se le llama δαίμων tan frecuentemente como θεός τις [112]. Sólo más tarde, aproximadamente a partir de Esquilo, se introduce para designarla el neutro τὸ θεῖον [113].

El carácter optimista de Hesíodo explica que él dirigiera su mirada a estos daimones buenos. Pero precisamente la calificación de «buenos» deja espacio en su concepción de los daimones para los representantes malvados de esta misma especie. La fe popular los tenía en cuenta. Como prueba, no hace falta sino aludir al hecho, visible en Esquilo, de que ocasionalmente se concedía a todos los espíritus de los muertos la denominación de daimones, y que estos espíritus de los muertos, a pesar del culto que por razones de piedad filial se les prestaba, en el fondo, eran temidos, como prueba el que en el día de los muertos durante las Antesterias, día en el que se creía visitaban las casas, se les rogara después cortésmente que las abandonaran. Es seguro que el nombre *keres* que en esta oportunidad se daba a las almas, era, en primer término, un nombre genérico para designar a los espíritus dañinos e inquietantes. La denominación *keres* de los muertos puede recordarnos el hecho, etnológicamente comprobado, de que la creencia animista en los daimones tiene por lo menos una parte de sus raíces en las creencias en los espíritus de los muertos [114]. Pero al concepto griego de

[112] Según un reciente trabajo de O. JORGENSEN, que la estudia tal como se refleja en Homero, en la religión popular de la epoca homérica se hablaba muy frecuentemente en forma indeterminada de daimones allí donde la épica había introducido el aparato divino como norma firme. Los grandes dioses están ligados a determinados pueblos o héroes o a las demás personalidades destacadas. Con los hombres corrientes no mantienen estas relaciones, lo que significa que el hombre llano no se arroga una tal relación con los dioses y se contenta en todos los sentidos con calificar simplemente de daimon a lo divino, que tambien él cree percibir ante sí. Sobre todo esto, NILSSON, 203,358. Véase el paragrafo siguiente.

[113] Sobre esto, NILSSON, 700s.

[114] Rica documentación en P. KARGE, *Rephaim. Die vorgeschichtliche Kultus Palästinas und Phöniziens* (Paderborn 1917).

ker le falta una nota que aparece siempre en la esfera del animismo: la asociación del espíritu del muerto con la naturaleza. Lingüísticamente, la palabra κήρ es, según toda verosimilitud, un apelativo [115]. Aquí deberíamos citar también a las erinias, las vengadoras del asesinato, que la fe popular parece haber identificado con el alma de la víctima, mientras que recientemente [116] se cree poder demostrar su relación con el antiguo culto de la tierra. En el cambio de nombre a que procedió Esquilo, quien, influido por los esfuerzos délficos por humanizar la expiación del asesinato, las llamó euménides, se nos muestra un paralelo pagano de las palabras bíblicas: *Superexaltat misericordia iudicium* (Sant 2,13).

Sólo pocos de los espíritus dañinos de la fe popular griega llegaron a tener un nombre propio y a ser asociados a un tipo especial de actividad maléfica. Pero no faltan tales especificaciones y concretizaciones. El rico inventario de seres híbridos que, en cilindros-sellos y en otras representaciones, el Oriente Próximo había transmitido al mundo minoico, y del que una parte, según prueba la pintura de vasos del siglo VIII, había hecho su entrada en Grecia con renovado frescor e independientemente de la vieja tradición (que, en todo caso, no estaba totalmente rota) [117], podía, a pesar de que, en primer término, se trataba sólo de tipos artísticos sin alcance religioso, dar un nuevo impulso a la creencia en espíritus dañinos, creencia que tan fácilmente se dejaba conciliar con la experiencia personal del individuo y con el curso de la historia, y que por eso, sin duda, estaba siempre latente en el alma popular. Sólo a un grupo de estas figuras espectrales, las harpías [118], ha dedicado Homero una alusión; esta reluctancia responde a su hostilidad constante frente el complejo religioso del pueblo bajo. A la peor reputada de estas figuras, Gorgo o Medusa, alude Homero repetidamente con la mención del *gorgoneion*, el visaje sobre el escudo de Atenea y del rey Agamenón [119]. Su aspecto, que delata simul-

[115] La palabra κήρ es puesta en relación por Hesiquio con κείρειν φθείρειν. Igualmente sobre este apoyo, NILSSON interpreta la palabra como un apelativo (mas exacto sería decir un abstracto) equivalente a «perversion»; como tal paso a ser usado para los daimones maleficos de la fe popular (proceso en el que naturalmente se produciría un tránsito de lo abstracto a lo concreto).

[116] Así E. WUST en un suplemento adicional a PW.

[117] Cf. K. KUBLER, *Das neue Bild der Antike*. I. *Hellas* (Leipzig 1942) 48.

[118] Nagelsbach insiste en que en Homero no están dotadas todavía de su apariencia de pájaros (93) y alude a que Hesiodo (*Teog.* 20) les reconoce alas. Pero el tipo del pajaro humano, lo mismo que la preferencia que estos espíritus manifestaban por los vientos tempestuosos que amenazaban a los navíos, podrían, dada su difusión en Asia, ser conocidos a Homero, que procedía de allí. Sobre el conjunto a que estos seres híbridos pertenecen, cf. NILSSON, 212s; sobre el famoso monumento de las harpias en el Xanthos licio, PW 7,2423, donde se deja abierta la cuestión de si el nombre del monumento procede del de las harpías (así tambien NILSSON, l.c.).

[119] Sobre ella cf. NIESE, PW 7,1630-1655, una instructiva ojeada

táneamente el de la imagen que la fantasía popular se hacía del espíritu dañino al que corresponde este nombre, nos es conocido por muchas representaciones posteriores. Encuentra aplicación no sólo como medio de intimidación del enemigo, sino también como medio de protección *(apotropaion)*.

No nos resulta difícil comprender esta clase de figuras, cuya pertenencia al fondo de creencias común a los indogermanos está atestiguada también entre nosotros por nuestro folklore y nuestros cuentos. El que la imagen de los daimones se mantuviera dentro de lo genérico fue la razón principal de que la fe en ellos pudiera conservarse viviente más tiempo que la creencia en los dioses totalmente humanizados y trabajados hasta concretarse en figuras individuales. La conformación de la creencia en los daimones, a la que colaboró la filosofía, tuvo lugar en la época del helenismo.

También las ninfas, que en las creencias de los griegos poblaban el mundo, corresponden a la esfera de la forma de pensar animista. A diferencia de los daimones, están totalmente humanizadas, y, correspondiendo al significado de la palabra (que quiere decir también mujer joven), son representadas siempre como femeninas. Este acabado antropomorfismo que las hacía presentables en el Olimpo les reportó la denominación de hijas de Zeus y permitió inventar numerosas relaciones entre dioses y ninfas, relaciones que en parte sirvieron para conectar el árbol genealógico de las estirpes nobles con el mundo de los dioses. Se separan en grupos, que corresponden a las regiones de la naturaleza; hay ninfas de las fuentes, del mar, de los árboles [120]. En este grupo de deidades menores, que aparecen puramente como apelativos, se puede observar, mejor que en ningún otro caso, la tendencia de los griegos a (de acuerdo con la lógica del animismo) imaginarse las cosas animadas como habitadas por seres sobrenaturales. Este tipo de seres es imaginado como ligado necesariamente a un lugar, y constituye una buena parte del grupo de las llamadas deidades locales en sentido estricto, de las que hablaremos a continuación en conexión con la conformación de las formas locales de veneración de los dioses. Los ríos, cuyos nombres son en griego masculinos, reclamaban deidades propias de rango menor, y compartían con las ninfas

histórica con inteligentes observaciones del caos de interpretaciones antiguas y modernas de esta figura. NIESE se inclina a considerar como base de la representación de Gorgo (figurada como cabeza) a la nube de la tempestad, que también el resto del folklore gusta de representarse como cabeza. «Una vez traducido al antropomorfismo, el fenómeno natural vive en la fantasía una vida propia, desligada de sus orígenes » (1684).

[120] A pesar del desarraigo que el antropomorfismo debía traer consigo (cf. la observación de NILSSON en la nota anterior, 119), este grupo de ninfas está ligado tan estrechamente al árbol, que quizá pueda decirse que en el culto a las ninfas continúa viviendo el culto al árbol, cuyas huellas se pierden totalmente en la época clásica, para de nuevo aparecer en la helenística.

la humanización, que en ellos, sin embargo, no siempre era total, como muestra el caso del Escamandro en la *Ilíada* [121]. Ligados no al lugar, sino a su elemento, el mar, están los tritones y las nereidas.

Dado que el caballo es un animal que comenzó a ser domesticado relativamente tarde, el tipo de los centauros, moradores del bosque, y el de los silenos, figuras ambas en parte equinas, no puede ser primitivo en el sentido estricto de la palabra, sino que se remontará al momento en que los griegos conocieron la cría caballar (el caballo salvaje no se encuentra en sus tierras). Pero NILSSON podría tener razón con su afirmación de que en el dominio de estos seres híbridos daimónicos se presentaban constantemente formas nuevas. Algunos de los centauros [122] pasaban por benévolos, como, por ejemplo, el médico Quirón, el maestro de Aquiles. Por lo general eran dañinos y los enemigos natos del héroe cultural Heracles. Los silenos representaban lo puramente instintivo (y por ello en sí amoral) de la fuerza vital de la naturaleza, de donde procede su representación itifálica y su búsqueda de aventuras de amor con las ninfas [123]. En ello se les parecen los sátiros, y unos y otros forman parte del séquito de Dionysos, dios de la vegetación y la fertilidad; sólo que a los sátiros no se les atribuye figura de caballos, sino de machos cabríos. Esto pervive en el nombre de la tragedia, que, como hemos dicho, se desarrolló a partir de las prácticas dionisíacas; hubo incluso un género dramático, el satírico, en el que se conservó el nombre de estos acompañantes de Dionysos. Los rasgos cabríos en la figura de Pan lo denuncian como un sátiro [124] ascendido a especial veneración entre los pastores de Arcadia [125]. Su nombre, que expresaba la idea de totalidad, había de ayudarle a conseguir, en la tardía gnosis de los dioses y en la religión reflexiva, que buscaba su apoyo en la mitología, el alto rango de dios uni-

[121] Aunque es llamado «gran dios» y tiene un sacerdote, no está desligado de su morada. Su intervención en la lucha la realiza con sus inundaciones. El papel de antepasados de las estirpes, que fue tempranamente asignado a las divinidades fluviales, se extendió a la protección de los jóvenes y se prolongó en la costumbre de la juventud de sacrificar a los ríos su cabello (un sacrificio que tiene valor sustitutivo) con ocasión de su entrada en el estado del matrimonio. Cf., por lo que hace a Homero, NAGELSBACH, 90s; también NILSSON, 220s.

[122] Una importante observación adicional sobre la difusión de los centauros, creencia que habría que suponer más popular de lo que hasta ahora se había creído (NILSSON, 799).

[123] La figura del sileno se ha formado como una consecuencia de su subordinación al séquito de Dionysos (NILSSON, 218).

[124] A pesar de que su multiplicación sólo está atestiguada en la época clásica, en la que su figura (como también la del Pan femenino) gana gran importancia en las artes plásticas (cf. v.gr. las representaciones en la sala de los misterios de la villa Item), NILSSON tiene también la multiplicidad por lo originario.

[125] Sobre Arcadia como terreno de retirada de las antiguas figuras de seres híbridos, cf. NILSSON, 218.

versal. A aquella misma época corresponde también la narración que Plutarco nos transmite de la muerte del gran Pan, narración que todavía no ha sido suficientemente aclarada [126].

La consideración por separado de los dioses griegos más importantes y de los grupos suplementarios de seres sobrenaturales menores exige como complemento unas observaciones sobre la relación del hombre griego para con sus dioses. Es esta relación, sujeta a la mutación histórica (prescindiendo del hecho de que se nos presenta en formas cultuales fijas), la que constituye el objeto principal de la historia de la religión griega. En los párrafos que siguen intentaremos hacer alguna luz sobre ella. Pero a esta parte sobre las formas cultuales antepondremos algunos datos importantes de la visión de los dioses y de la concepción de la religión en Homero, porque de ellos, y a pesar de toda la prudencia con que se debe proceder en lo referente a la coincidencia de estas opiniones homéricas con las generales en su época, es posible extraer no poco que conservó una significación fundamental y actuó en gran medida en las épocas siguientes.

III. RELIGION HOMERICA

Hasta no hace mucho tiempo faltaban casi completamente los eslabones entre el período creto-micénico y el geométrico arcaico, es decir, las fuentes arqueológicas correspondientes al tiempo que va de 1100 a 800 antes de Cristo. La situación ha cambiado gracias a los nuevos hallazgos, especialmente al descubrimiento del cementerio ateniense, del Kerameikos. En éste es posible reconocer claramente (en principio sólo por lo que hace al Atica, pero con ello ya, en un cierto sentido, por lo que se refiere a toda Grecia) el desarrollo ininterrumpido, desde la era micénica hasta bien entrada la época arcaica, no sólo de las formas cerámicas, sino también de las creencias y usos religiosos, sobre todo de los relacionados con la veneración y el culto a los muertos [127]. Con esto se ha fortalecido la confianza en la autenticidad y exactitud de los *survivals* que de la época arcaica se nos han conservado en los poemas homéricos, autenticidad y exactitud que ya antes habían sido demostradas por la coincidencia de las descripciones homéricas con los resultados de las excavaciones hechas en la órbita de la cultura micénica.

Pero los *epos* homéricos son algo más que una imagen retrospectiva, mejor o peor lograda, de las tendencias religiosas de aquella época micénica, también para los autores épicos irrecuperablemente hundida en el pasado; constituyen además un acceso muy importante, por ser el primero literario [128], a la religiosidad

[126] Vease el estado del problema en KERN, III 135s

[127] Cf K. KUBLER, *Kerameikos, Ergebnisse der Ausgrabungen Die Fruhzeit* «Das Neue Bild der Antike», ed por H. BERVE. I. *Hellas* (Leipzig s a [1943]) p 35-50.

[128] La dependencia en que Hesíodo se encuentra de Homero, especialmente de la *Odisea*, es estudiada por JAEGER, W., *Paideia* I (Berlín 1934) p 40.

de aquellos siglos arcaicos durante los que fueron escritos. Por ello tiene sentido utilizar el espacio que está a nuestra disposición (y que en el marco de un resumen ha de ser naturalmente reducido) para detenernos algo en esta primera exposición que de la concepción de su propia religión nos han dejado los griegos en los poemas homéricos. Ello nos dará ocasión de hacer no pocas observaciones de carácter fundamental y de validez permanente.

La cuestión homérica, tras siglo y medio de enconada discusión, está resuelta al menos en lo que se refiere a la necesidad de admitir una única personalidad histórica como auténtico autor de estos *epos*, si bien esta paternidad personal presupone un largo trabajo previo de otros rapsodas sobre la misma materia y aunque partes aisladas de los *epos* sean consideradas, ahora como antes, como adiciones posteriores. Recientemente, W. Schadewaldt ha intentado situar el origen de la *Ilíada* y la *Odisea* en la época de apogeo de las ciudades eubeas, o, dicho más concretamente, en la segunda mitad del siglo VIII, con la diferencia de que él sitúa «el primer poema más próximo al comienzo de las navegaciones eubeas hacia occidente», y el otro, «en el momento en que éstas habían tomado incremento» [129]. Presuponiendo la exactitud de esta hipótesis, sería necesario someter a revisión la valoración que hasta ahora se había hecho de la influencia que sobre los poemas tuvo el ambiente dentro del que fueron escritos. Ya no sería exacto decir simplemente que en la religión y en la visión de la vida que se expresa en los poemas homéricos se refleja la forma de pensar de la nobleza jónica en la época en que comenzaba la colonización del norte de Asia Menor —aun cuando tampoco Schadewaldt vacile en considerar al poeta como de origen eólico-jónico—; la ideología homérica reflejaría más bien el modo de pensar del estrato nobiliario de Eubea, es decir, de un estrato nobiliario de la metrópoli perteneciente al mundo ya tardío del poeta, pero en el que el mundo heroico homérico vivía un reflorecimiento. Lo que quizá tenga en su contra esta cronología tardía que Schadewaldt propone para la vida y la época de actividad de Homero, es el considerar demasiado próximas en el tiempo la redacción de la *Ilíada* y la de la *Odisea*. Precisamente cuando, como Schadewaldt, se está convencido de que la cultura de la época de redacción se refleja en los poemas, es necesario admitir entre la composición de la *Ilíada* y la de la *Odisea* un intervalo superior a un par de decenios; el fondo sobre el que se desarrolla la acción de la *Odisea* (en la que, por ejemplo, ya en la descripción de la situación en Itaca, la *polis* aparece como conformada [130]) es totalmente nuevo, en tanto que no tenemos pruebas suficientes de que el autor de la *Ilíada* co-

[129] W. SCHADEWALDT, *Homer und sein Jahrhundert*. «Das Neue Bild der Antike» 1 (51-90) 89

[130] Cf. F TAEGER, *Das Altertum*[3] I (Stuttgart 1943) p.161.

nociera la situación general dominante a mediados del siglo VIII, lo que nos autoriza a separarlo, como hace F. Taeger, de aquel mundo que le era extraño. Si debe situársele incluso un siglo antes, es un problema que queda planteado.

Ahora bien, la dificultad que encuentran los especialistas en llegar a una unanimidad en la cuestión de la cronología de la redacción de los poemas homéricos, no afecta en lo más mínimo a la gran importancia que las ideas religiosas en ellos expresadas tuvieron para la historia griega posterior. Sea primero citada la centralización de los dioses en torno al Olimpo tesalio como lugar, por decirlo así, de reunión (los dioses conservan naturalmente sus esferas especiales de actividad más allá del Olimpo). Esta centralización tiene como presupuesto el hecho, anterior a Homero, de la localización de Zeus sobre esta cumbre, la primera que los aqueos encontraron en la ruta de su inmigración en Grecia. Pues es seguro que ni la igualdad de los nombres ni la vigencia panhelénica de que ya en época temprana gozó Olimpia, el famoso centro cultual del Peloponeso, como morada de Zeus, se remontan solamente a Homero. Incluso en el caso de que se acepte con Kern que la sistematización homérica de los dioses en el Estado olímpico es obra de los señores tesalios y no, como piensa Nilsson, una creación del poeta, a quien resultaba imprescindible para sus fines poéticos, será necesario reconocer que:

1.° La aceptación por Homero (como debería decirse desde el punto de vista de Kern) de esta sistematización de los dioses significó un robustecimiento de la religión griega. El hecho de que este cuadro del Estado olímpico apareciera dentro de unos poemas de tan alta calidad artística que se convirtieron en patrimonio cultural de todos los pueblos griegos, le aseguró una validez permanente para toda época posterior. La limitación clasista a que Homero somete las creencias que refleja, se hace notar especialmente en el hecho de que las deidades campesinas o están casi totalmente suprimidas o, como Deméter, relegadas a segundo plano. De las deidades menores que en conjunto disfrutaban de un especial prestigio entre los labradores, en Homero se presentan sólo Ate (la personificación de la ofuscación que lleva a la desgracia) y las musas (que en realidad eran indiferentes a los labradores), y sólo una vez, en la *Odisea*, las ninfas de Itaca. Pero la unilateralidad con que Homero había procedido a su compilación de los dioses fue pronto silenciosamente compensada por el pueblo, y en seguida también literariamente por Hesíodo. Por lo demás, es una forma constitucional ya superada en la época de la redacción definitiva de los poemas, la de la monarquía patriarcal, la que da el marco exterior en que se encuadra la sistematización homérica de los dioses; la posición de Zeus entre los dioses es, en algunos aspectos, similar a la que en la *Ilíada* ocupa Agamenón respecto de los reyes vasallos. También el estilo de vida de los olímpicos, que a continuación vamos a evocar brevemente, refleja, con elevación algo mayor, la vida y las intrigas en una corte micénica [131].

2.° La trama épica de los poemas homéricos, en la que los dioses aparecen, actúan y padecen, presta a sus imágenes rasgos concretos y plásticos. Ello permitió que ya en la antigüedad se reflexionara sobre la religión de Homero como sobre algo con significación propia y nos posibilita hoy el hablar de una especie de «teología homérica» y, con restricciones comprensibles, caracterizarla como un mundo ideológico cerrado. Cierto que un intento similar no podrá servirse de un atavío científico, que toma prestado furtivamente de la teología cristiana o de la teodicea filosófica [132]. También es necesario tener conciencia de que la ideología religiosa, en sí no unitaria, que se nos ofrece en Homero sólo posee un limitado valor de fuente para la recuperación del conjunto total de creencias griegas de un determinado período. La observación de estratos diferentes en la totalidad de la ideología homérica, y especialmente la diferente cronología de los distintos grupos de ideas, impone ciertas reservas. Hay en Homero mucho de un buscado arcaísmo en el sentido de evocación de formas de creencias caducadas. Lo que el poeta toma de la fe de su mundo circunstante pertenece, en primer lugar y de forma inmediata, al conjunto de creencias del estrato social más elevado, del que forman parte los héroes de los poemas, e incluso en este punto usa el poeta, en medida que podría calificarse tranquilamente de exagerada, del derecho de la libertad poética. En todo caso, abandona frecuentemente, de forma consciente, el suelo de las creencias reales de la clase noble, que, por lo demás, son las que él pretende imponer. Valga esto especialmente por lo que hace al llamado aparato divino, es decir, a la descripción de la intervención concreta de los dioses en el curso de la acción épica.

La clase nobiliaria, cuya religión refleja Homero, profesaba con gran convencimiento la creencia en dioses personales pro-

[131] Otros indicios de la tendencia a una visión conjunta de los dioses son las distintas *fórmulas* de unidad de las que se sirve; ocasionalmente alterna la apelación de todos los dioses con la de Zeus solo, de forma que ambas representaciones parecen situadas a la misma altura. También la asociación genealógica o de parentesco entre los dioses (aspecto en el que Hesíodo va más lejos que Homero) nace del esfuerzo de reducir a una unidad la multiplicidad que tendía a la separación. Cf. AUTENRIETH en NÄGELSBACH², 128ss. NILSSON reconoce también en lo fundamental la existencia en Homero de una tendencia a la unidad.

[132] El empeño de NÄGELSBACH en su *Teología homérica*³ (1884; para este trabajo el autor sólo ha podido utilizar la 2.ª ed. [Nuremberg 1861], que aquí es suficiente como recopilación de material) era el de comparar las ideas religiosas homéricas con un mundo de ideas filosóficas sanas (tanto sobre Dios como sobre la moralidad). Puesto que la fe revelada eleva estas ideas, pero las acepta, el procedimiento de NÄGELSBACH equivalía simultáneamente a una confrontación de Homero con el cristianismo; en esta confrontación, el carácter protestante no aparece, a mi entender, en la forma en que lo harían sospechar las repetidas indicaciones de NILSSON en este sentido.

tectores; esto ha sido comprobado por otro camino: por la comparación de los hallazgos arqueológicos con las figuras de algunas deidades homéricas, especialmente la de la diosa Atenea. Cierto que los señores nobles llegaban muy lejos en las demandas de ayuda que planteaban en cada caso al dios protector de su persona o de su estirpe. Pero, cuando los hace hablar a ellos, Homero no pone en boca de sus héroes en dificultades súplicas para alcanzar intercesiones tan concretas como las epifanías en toda regla que él mismo, como poeta, describe en tantos casos; epifanías visibles, en las que se revela toda la individualidad de la deidad. Con ello reconoce involuntariamente el mismo poeta que esta clase de epifanías y todo el aparato divino de que son inseparables rebasan ampliamente los límites de la «fe» mítica de los círculos nobles, a que él dirige la mirada en sus *epos* [133]. Las plegarias deprecatorias y las acciones de gracias espontáneas que él hace subir a los dioses cuando escribe como mero narrador de la auténtica vida religiosa de sus guerreros corrientes, es decir, del pueblo común, se mantienen dentro del marco de las fórmulas generales: «un dios, un daimon», me valga o me ha valido.

Precisamente esta forma de expresión nos abre una rendija *a través de la que podemos lanzar una mirada al alma religiosa* real del hombre griego arcaico. Si es cierto que en tales fórmulas hay una gran diferencia entre el concepto de daimon y el de dios (θεός) (ambos conceptos, como constata Nägelsbach [134], guardan el uno con el otro la misma relación que en latín el indeterminado *numen* con el personal *deus*), también es cierto que ambos coinciden en su renuncia a identificar al portador del poder divino con la figura de un dios concreto. Esta singular modestia podría explicarse, antes que nada, porque, para el hombre sencillo del pueblo, los olímpicos estaban demasiado altos y al mismo tiempo demasiado ocupados con las preocupaciones por sus favoritos, los nobles, para que él pudiera creer, sin más, que se cuidarían también de las suyas. Pero también es posible (sin exponerse a caer en la sospecha de intentar una ingenua cristianización de manifestaciones religiosas paganas) ver en estas fórmulas (de las que, por lo demás, también los héroes nobles se servían) algo más, algo que ya vio Tertuliano [135], el agudo intérprete del alma religiosa del paganismo antiguo; en el hecho de que las plegarias espontáneas fueran dirigidas a la deidad innominada, así como en el de que los hechos inexplicables se pusieran confusamente en relación con una causa divina indeterminada, se nos presenta quizá una huella del convencimiento

[133] Este hecho, observado primero por O. JØRGENSEN en la *Odisea*, ha sido subrayado por NILSSON; cf. además su suplemento a 344ss (800).

[134] L. c., 72

[135] En su obra *De testimonio animae*. Cf. M. HAIDENTHALER, *Tertullians 2. Ad nationes (mit De testimonio animae)* (Paderborn 1942).—Cierto que NILSSON no cree en tales explicaciones, sino que se limita a clasificar esta forma de expresión como fatalista (cf. 358).

de que la multitud de dioses individuales carece de significación de hecho y de que el sentido de lo divino sólo en una unidad de esencia y existencia alcanza su plenitud. Desde este punto de vista, las expresiones que el hombre homérico usaba para expresar sus más habituales exigencias religiosas, para expresar su deseo de una intervención divina, evidenciarían una profunda tensión, un abismo entre la secreta tendencia de la conciencia religiosa común, que presta asentimiento al dios uno, y la «fe» mítica en una multiplicidad de dioses, tal como los que se presentaban perfectamente conformados en la religión popular dominante en el culto externo.

Si aceptamos la hipótesis del fondo religioso-psicológico que acabamos de exponer, el cuadro concreto que Homero como poeta esboza de esta intervención de los dioses [136] tiene un auténtico contenido religioso, por lo menos en la medida en que descansa sobre la convicción totalmente popular de la universalidad de poder y la caridad de la divinidad, y que no pretende ser otra cosa sino precisamente la expresión poética de esta convicción. En sí mismo es posible que este aparato, con su excesiva mitificación, contribuyera al proceso de trivialización de la religión [137]; ello no quita, empero, que fuera auténticamente religioso en su convicción de que la divinidad podía intervenir realmente en todas las esferas de lo humano, de lo individual como de lo comunitario, en los procesos corporales como en los espirituales, para bien como para mal.

Por lo que se refiere a la acción maléfica de los dioses sobre la interioridad del hombre, sobre sus pensamientos y sobre sus decisiones —acción que desempeña no pequeño papel en ambos poemas homéricos—, a veces toma el carácter de obstaculización o disminución de las potencias anímicas humanas; a veces, y de forma inmediata, el de ofuscación. La ofuscación está personificada en la figura de Ate. Será difícil determinar en qué medida tenía Ate en la fe popular el valor de un ser sobrenatural; dado que incluía la idea de una fuerza expresamente dirigida a inducir al mal, no puede serle negado el carácter daimónico. Pertenece al mismo plano en que más tarde se moverá la creencia en la envidia de los dioses. En todo caso, es necesario tener en cuenta que Ate interviene solamente para castigar a los hombres por culpas reales [138]. El hecho de que el poeta

[136] En su *Teología homérica*, NAGELSBACH presenta la totalidad del material sobre estas relaciones entre dioses y hombres, a las que concede gran valor. El trato de los dioses con los hombres pasa por todos los grados de aproximación, pero se sirve constantemente de la metamorfosis. Con ayuda de ésta llevan los dioses a cabo los daños y engaños a que se han decidido al servicio de su partidismo, como también los servicios que prestan a sus predilectos. Cf. además de NAGELSBACH (166), J. BEHM, art. μορφή: «Theol. Worterbuch» de KITTEL, IV 754-/56

[137] NILSSON subraya este aspecto (348).

[138] Precisamente en el episodio de que arranca la acción de la *Ilíada*,

haga que para esto se sirva del engaño, puede tener su razón en la incapacidad en que se encontraba la psicología popular de interpretar el proceso de formación de misteriosas decisiones anímicas. Incluso si se la considera como un recurso mitológico, la figura de Ate arroja una tenebrosa sombra sobre la concepción homérica de los procesos anímicos; cosa no extraña, pues tampoco la imagen del hombre en la *Ilíada* está pintada con rasgos optimistas. Cuando se dice que para Homero la vida es un festín suntuoso y un torneo soberbio [139], no se deberían olvidar las expresiones de profunda melancolía y desesperada resignación que anticipan las exteriorizaciones de desesperanza de los filósofos pesimistas de siglos posteriores. No cabe duda de que esta dualidad en la visión de la vida del poeta tiene su raíz en la inseguridad de sus ideas sobre Dios.

La clave para la comprensión de las ideas homéricas acerca de los dioses nos la da la observación de que se basan sobre un antropomorfismo sin restricciones. A esta humanización llevada a cabo sin contemplaciones corresponde la creencia de que los dioses están dotados de cuerpos, si bien de clase más fina que los humanos. La corporeidad de los dioses es, a su vez, un requisito exigido por las ideas que se habían desarrollado en torno a su origen, a su modo de actuar y de vivir. La vida de los dioses alcanza su punto culminante, como la de los hombres homéricos, en las relaciones amorosas matrimoniales y extramatrimoniales. Por lo demás, la llenan los placeres de la mesa y de la sociedad, el juego y el canto, exactamente como la vida de los nobles tanto de épocas anteriores al *epos* como del momento de la creación de éste. La conducta de los dioses se caracteriza no en último término por las disputas e intrigas a que necesariamente les lleva su toma de partido en favor de los héroes en lucha, y con ocasión de las cuales no retroceden ante la agresión efectiva entre ellos. En resumen: a la vista de esta descripción poética del modo de vivir de los dioses, no es apenas posible constatar ninguna diferencia cualitativa entre ellos y los hombres ni por lo que hace a la estructura de su ser ni por lo que hace a su actividad. Lo que separa a los hombres de los dioses son diferencias de grado, aunque tan importantes, que la mitología poshomérica sólo conoce algunos casos excepcionales en que ha tenido lugar una promoción de la esfera humana a la divina.

Ya en la antigüedad se procedió a recopilar los rasgos comunes a los dioses homéricos; no son sino una multiplicidad de valores humanos: belleza, fuerza, sabiduría. En lo que superan a los hombres es en su inmortalidad; pero ésta no excluye, sino que, por el contrario, en la mayoría de los casos

la disputa entre Agamenón y Aquiles, se presenta como sancionadora de una culpa humana.

[139] A. P. DAHL, *Fra Homer til Orpheus* (Copenhague 1940) 269.

incluye conscientemente [140] la idea de un devenir de los dioses. Wilamowitz, apoyando sus propias observaciones en opiniones expresadas por los escritores antiguos [141], veía el elemento común a las figuras de los dioses griegos en el hecho de que éstos pasaban por los κρείττονες, es decir, los superiores. Pero, en el fondo, esto nos evidencia precisamente el carácter general y vago de la imagen griega de dios. Pues, tomando como título jurídico en la veneración y culto divinos la palabra κρεῖττον, se renunciaba abiertamente a una grandeza divina de carácter absoluto; el poder del κρεῖττον está tomado en sentido relativo, y es el hombre el que constituye el punto de orientación en esta relación; cualquier grado de fuerza que le inspirara respeto —para lo que en aquellos tiempos de comprensión primitiva de la naturaleza no se necesitaba mucho—, aunque en él no se hiciera visible ningún rasgo de elevación moral (que no es una categoría de santidad religiosa estricta) o de espiritualidad, podía ofrecer la base para una valoración religiosa, y, en consecuencia, legitimar el rendimiento del culto. En nuestro análisis de la más elevada figura divina, Zeus, dijimos que la interpretación del vitalismo vegetal y animal, por analogía con los procesos vitales humanos, o, dicho de otro modo, la forma de pensar del animismo, contribuyó de forma notable a la gran cantidad de dioses y seres sobrenaturales griegos. Precisamente sobre este plano cobraba sentido la conclusión de la existencia de un κρεῖττον dotado de conciencia y capacidad de decisión. En resumen: el hombre homérico se encuentra enfrentado a un ejército de tales κρείττονα. El momento de su reconocimiento como seres superiores yacía en la oscuridad de las épocas prehistóricas, mucho más irreconocible para él que para nosotros. Pero tampoco nosotros, que, partiendo de fenómenos análogos, podemos determinar, por lo menos de una forma general, el punto de partida de esta proliferación de dioses, averiguaremos jamás cuántos fueron los dioses y seres sobrenaturales de este estilo que los griegos llevaban consigo al colonizar su nueva patria, cuántos los que se añadieron solamente en el curso de los siglos de la colonización, es decir, dentro del segundo milenio, y en qué medida participó la época micénica en esta incrementación. Los factores que durante todos estos siglos habían desempeñado en la formación de dioses un papel determinante continuaron en funciones, al menos en parte, hasta finales de la Edad Antigua; bajo el sol claro de Grecia, esta especial tendencia a la forma y a la figura resulta fácilmente comprensible.

[140] Cf. KLEINKNECHT: «Theol. Wörterbuch» de KITTEL, III 70.– Sería desacertado incluir en el material con el que se quiere llegar inductivamente a formarse una idea de la génesis del θεός griego las propiedades que Platón, por ejemplo, adscribe a su Dios uno, al que llega como consecuencia de su reflexión filosófica.

[141] Entre otros, MENANDRO, frag.257: τὸ κρατοῦν γὰρ πᾶν νομίζεται θεός.

El griego estaba altamente dotado de potencia de conformación; la tendencia a la personificación de productos de imaginación la llevaba en la sangre. La especial asociación en que una parte de las figuras divinas plásticas, que poco a poco se iban desarrollando, llegó a entrar no sólo con determinadas esferas de la naturaleza, sino también con la actividad cultural humana, le puso en condiciones de cincelar más distintamente todavía los contornos de los dioses. Faltaba sólo un paso para atribuir a los dioses como atributos estos símbolos que procedían de y aludían a sus esferas de dominio. A todo esto vino a añadirse el mito, que inventó una verdadera historia de los dioses. Aunque lo que en el mito se expresaba era en realidad lo contrario a la verdadera relación del dios con la historia, como demuestra la intervención de los dioses en el curso de la acción épica, el gobierno de la historia humana por Dios, es decir, la creencia de que la deidad era la conformadora de la historia, conservó siempre, en cierta manera, el valor de una realidad incluida en el concepto de Dios.

Pero el modo de esta intervención de los dioses se ajustó a un estilo totalmente humano; a los dioses se les atribuyó, sin ninguna clase de restricciones, una forma humana de comportarse: es el antropomorfismo en su perfección última. No se trata de algo específico de la religión griega; por no salirnos de los contornos inmediatos: en este punto las antiguas religiones del Asia Anterior no le van a la zaga a la religión griega. Cuando se multipliquen los hallazgos del tipo de Ras Schamra, es probable que debamos constatar con asombro la dependencia en que el antropomorfismo de la mitología griega se encuentra de Oriente.

A consecuencia del desarrollado antropomorfismo, los dioses se presentan a la conciencia religiosa como una clase especial de seres dotados de cuerpo y alma, y abiertos, exactamente como el hombre, a todas las debilidades y a todas las buenas posibilidades. En una sociedad de estructura nobiliaria es frecuente que se desarrolle la idea de que las únicas virtudes imprescindibles son la fidelidad y el mantenimiento de la palabra empeñada. Esta honradez y esta fidelidad tienen en general, también para los dioses homéricos, el valor de una obligación natural. En todo lo demás reina entre ellos la adaptación a las relajadas costumbres de los hombres. No puede incluso dejar de reconocerse que a los dioses homéricos les faltan ciertos aspectos de la nobleza de ánimo estrictamente humana. El que les falten los rasgos no ya de la santidad, sino también en el fondo de la seriedad moral, no es de extrañar, pues una gran parte de estos dioses tienen sus raíces en un mundo ideológico que no guarda la menor relación con la moralidad [142]. Ante todo, los dioses

[142] Cf. KLEINKNECHT en KITTEL, l.c. Lo dicho vale para todas las deidades que proceden del culto de la vegetación, como Dionysos, Apolo y, en último término, también Afrodita (por sus relaciones con la Astarte siria). Poseidón es por naturaleza, como vimos, un dios elemental. Tampoco las descendientes de la diosa cretense (Atenea, Hera) se caracterizan por su moralidad. Todavía se hace más clara nuestra afirmación al considerar una deidad como Ares, que es la encarnación de una pasión. La auténtica pareja de la vegetación (que tanta importancia tiene en los cultos místéricos posteriores) no aparece apenas en Homero.

homéricos no conocen ningún amor ni afecto desinteresado a los hombres; la amistad que conceden a héroes aislados o a pueblos enteros es egoísta, y, como su enemistad, tiene frecuentemente motivos que no es posible justificar razonablemente. Todavía peor es su volubilidad y su genio versátil, caracteres éstos sobre los que la reflexión de épocas posteriores se basó para formar el concepto de envidia de los dioses. En Homero sólo dos dioses se muestran bajo un aspecto más favorable que la mayoría de sus colegas, a saber, Palas Atenea y Apolo, el último más que la primera. Pero tampoco Apolo está desprovisto de rasgos irracionales, como son su partidismo y su favoritismo, que prescinde de toda consideración de justicia. En último término, lo que convierte al dios en abogado de la causa troyana es la antiquísima ligazón de su culto con Troya, o, dicho de otro modo, el hecho puramente externo del origen asiático del culto de Apolo.

Para nuestra especulación en torno a Dios, la carencia de origen, por una parte, y el dominio sobre todo lo extradivino, en razón de la religación de la criatura con el Creador, por otra, tienen el valor de propiedades fundamentales del Ser Supremo. Pero todos los dioses griegos, incluso Zeus, se presentan a la conciencia religiosa de sus veneradores como seres creados y precisamente nacidos por generación; la idea de eternidad se asocia a los dioses sólo en la dimensión del futuro y se agota en la liberación de la ineludibilidad de la muerte, sin que aquí sea aducida otra razón sino la de que los dioses tienen a su disposición, en el néctar y en la ambrosía, un medio para la conservación de su vida [143]. Puede afirmarse desde luego que estos medios no son sino una explicación racionalista del camino por el que los dioses afirman su inmortalidad; pero, en todo caso, es un hecho que, experimentando la necesidad de una explicación, se daba expresión a la idea de que no había una razón interna evidente para la inmortalidad de los dioses míticos. En el reconocimiento de la inmortalidad de los dioses actúa, en último término, un postulado que pertenece al fondo de ideas del *common sense* religioso, de las κοιναὶ ἔννοιαι teológicas, que se habían perdido casi en su totalidad, pero cuyas exigencias fundamentales todavía permanecían vivas bajo las ruinas del mito. La conciencia de que la inmortalidad es inseparable de la idea de Dios ponía un obstáculo insuperable al antropomorfismo, que para ser perfectamente consecuente hubiera debido incluir la muerte. Todavía en época helenística, un poeta de primer orden,

[143] Cf. NILSSON en CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, II 342[4].

partiendo de este sano sentimiento, que para los griegos siempre conservó su vigencia, se manifestaba enérgicamente contra la idea de que un dios pudiera morir [144].

Por lo que hace al poderío de los dioses sobre los hombres y la naturaleza, es natural que, dentro de las creencias asociadas al mundo mítico de los dioses, no pudiera nunca revestir rasgos tan marcados como los que exige la idea del Dios filosófico o el dogma del Dios revelado. En Homero, y a pesar de sus milagrosas intervenciones en el acontecer del mundo y en el curso de la historia, los dioses no están por encima, sino dentro de este mundo espacio-temporal; pertenecen a su estructura misma, que no les es posible alterar sino dentro de ciertos límites muy estrechos, o quizá fuera mejor decir: que pueden tomar a su servicio en la medida de sus fuerzas; no son sino potencias totalmente inmanentes, intramundanas. Esta limitación de la concepción homérica y griega de Dios guarda relación, en último término, con el hecho de que los griegos no pudieron nunca elevarse hasta la idea de Dios creador. En todo caso, en la convicción popular del derecho a dirigirse a la divinidad en todas las necesidades, es decir, en la creencia sobre la que Homero construye su aparato divino, se hace sentir una oscura conciencia de que el supremo e ilimitado poder sobre todo lo extradivino es inseparable de una sana idea de Dios.

Por el reparto de los distintos dominios del ser y del acontecer a dioses especializados, la esfera de eficacia de los dioses aislados experimenta una limitación esencial. Además, por lo menos en el marco de los mitos homéricos, los dioses se ponen unos a otros los mayores obstáculos en el ejercicio de su eficacia; estorban los servicios o las persecuciones en que se empeñan sus colegas divinos, y en ocasiones provocan también a los hombres, hasta que éstos llegan a atacar de hecho a los dioses hostiles [145]. Pero donde la eficacia de los dioses tropezaba con su más sensible y aparente limitación era en el destino, idea que los griegos expresaban con la palabra *moira* y otras equivalentes [146].

Los hombres homéricos tenían plena conciencia de su desamparo existencial. Eran hombres pertenecientes al oficio de la guerra, piratas y aventureros, figuras de conquistadores, a los

[144] Calímaco en una de sus sátiras (frag.40) contra Evhemero de Messene (sobre el sistema de éste véase la parte sobre la religión del helenismo, n.2).

[145] Así excita Atenea (en el I.5 de la *Ilíada*) al héroe Diómedes contra Afrodita hasta que éste la hiere con su lanza. En realidad, la *Ilíada* comienza con una disputa entre dioses. Si es verdad que ésta se resuelve pacíficamente para los dioses, ello no ocurre sino a costa de los hombres. Un libro entero está destinado a esta teomaquia. Cierto que no se llega a una lucha real, pero a través de este tema se expresa el alto grado de humanización de los dioses.

[146] Extensa colección de material en NÄGELSBACH, que dedica un capítulo entero (el tercero, «Die Götter und die Moira») a este problema.

que la profesión que habían elegido llevaba siempre de nuevo a poner su vida en juego; hombres que tenían siempre la muerte ante sus ojos y que sabían bien que no había habilidad ni inteligencia en la lucha, por grandes que fueran, que pudieran ofrecer seguridad contra la llegada inesperada de la suerte final de la muerte. Y si dilataban su mirada, veían que esta ley de lo incalculable e inevitable regía no sólo la duración de la vida y el género de su final, sino también su entero transcurso, el bienestar y la pobreza, la salud y la enfermedad y todas las polaridades, cualquiera que fuera su nombre. Mínimo era el margen que en la elección entre estas polaridades quedaba abierto a la libre decisión del hombre a quien afectaban; casi todo le cogía desprevenido, llegaba a él como deparado, distribuido e impuesto por una mano extraña. Y estas ideas, nacidas de la propia experiencia de la vida —naturalmente en la medida en que esta experiencia prescindía de un poder divino superior que dispone libremente—, son las que inspiraron al hombre griego arcaico las palabras para expresar esta intuición; él hablaba de αἶσα, de la parte; de μοῖρα, de la porción, de la fatalidad [147].

Es posible que esta abstracción y parte de su configuración mítica (a la que pertenecían, por ejemplo, las hilanderas del destino) los griegos las encontraran ya, al menos rudimentariamente, en la común herencia indogermánica, como parecen probar las figuras correspondientes que conocemos en la religión germánica y en la romana. Pero, por otra parte, se creía en una soberanía de los dioses (que encontraba su más clara expresión en la monarquía del padre de los dioses), y ello hacía necesario conciliar, con el gobierno divino, la creencia en un destino, entre cuyas notas distintivas se encontraba la de la invariabilidad.

El problema de cómo deben compaginarse la certeza de la suerte predeterminada del hombre y la libertad tanto humana como divina, se plantea también, como es sabido, en la idea de Dios de la revelación cristiana. Sólo cuando se cree a Dios capaz de una forma superior de gobierno y dirección de todo lo que acontece, forma adecuada a la infinitud de su esencia y de sus fuerzas, es posible entrever la solución. Pero los dioses homéricos, sin exceptuar a Zeus, eran seres limitados totalmente, de tal forma que la compatibilidad del destino con el gobierno divino había de tropezar con las mayores dificultades. En este punto, Homero no se mantiene tampoco dentro de una línea unitaria; dos grupos de pasajes se contraponen; en uno pone el destino en manos de Zeus o del conjunto de los dioses, en otro concede, o por lo menos insinúa, la independencia de la *moira* respecto de Zeus y de los dioses. Con ello la *moira* obtiene tácitos rasgos divinos, y no sólo eso, sino que en ocasiones parece que el poeta la concibe categórica y rotundamente como

[147] También el concepto posteriormente tan usado de *heimarmene* (véase *Helenismo* 4) está ya preformado en el verbo εἵμαρτο; cf. la ojeada de conjunto de NILSSON, 339.

una deidad; un ejemplo de esto nos lo ofrece el pasaje de la *Ilíada* en que dice que los griegos huyeron ante Héctor y Zeus, como era la voluntad de la deidad. Desde luego que podría plantearse el problema de si en este pasaje la palabra *deidad* se refiere realmente a la *moira* y no (a pesar de la reduplicación que ello implicaría) a Zeus mismo. Utilizando por primera vez la fórmula de que los dioses envían la *moira*, Homero da expresión a su intuición de que la elevación de la idea de Dios exige la subordinación de la *moira* a la deidad y no la coordinación de ambas (por utilizar una expresión de Nilsson), que prácticamente equivale a una subordinación de la deidad a la *moira*. La notable imagen de la balanza del destino [148], a la que Zeus interroga acerca de la suerte de los héroes, no ha de interpretarse necesariamente como si Zeus debiera dejarse dirigir por una voluntad superior y anterior a él; tampoco nosotros nos reconocemos como no libres cuando usamos la expresión: pesar esto o aquello.

Especial dificultad ha deparado siempre a los estudiosos la expresión homérica ὑπερ μόρον, «por encima del destino». ¿Cómo puede hacerse compatible esta expresión con el rasgo fundamental de la *moira*, la ineludibilidad? Una cosa es segura: en el citado giro se relaja fuertemente el fatalismo de la ideología levantada en torno a la *moira*. Pero es muy dudoso que en él se exprese un atisbo del hombre griego arcaico de cómo había de ser posible a una sana teodicea filosófica compaginar el núcleo de verdad de la creencia en el destino con el hecho de la libertad de Dios y del hombre [149]. Sin embargo, dicho atisbo iba implicado en la lógica interna de la creencia (que ha encontrado expresión en numerosos textos) según la cual Zeus o el conjunto de los dioses administraban el destino, pues se les creía capaces de, en casos de excepción, dar al curso habitual de los acontecimientos una figura que se separara de la regla. Allí donde rige una voluntad libre (y de una libre voluntad disponía en última instancia Zeus), no existe una absoluta rigidez. Ahora bien, es necesario decir que no hay ninguna prueba categórica de que la expresión ὑπερ μόρον haya tenido en Homero su origen en estas meditaciones. En ocasiones, lo que dicho giro expresa es mucho más el hecho de experiencia de que el hombre, lo mismo que

[148] NILSSON da de ella una representación plástica de época muy primitiva (l.c., 343).

[149] Procediendo a una estricta diferenciación de los dos planos, el plano de la actividad humana propia y libre y el de la Providencia divina. El hecho de que, dando por presupuesta una sana idea de Dios, no es desmesuradamente difícil de comprender la compatibilidad de la plegaria con la presciencia divina de todas las cosas y con la necesariedad de estas (necesariedad que se sigue lógicamente y que es de una especie particular), lo demuestra, por ejemplo, el que ya un Padre de la Iglesia tan próximo a los comienzos del cristianismo como lo está Orígenes fuera capaz, en sus escritos sobre la plegaria, de exponer esta compatibilidad detenidamente (V 6-VI 5) (cf. la traducción KOSEL de E. K. KOETSCHAU, I 25-31).

puede ser dolorosamente sorprendido en su vida por casualidades de carácter desagrable, puede también, merced a especiales esfuerzos, alterar, con ventaja para él, el curso que en un determinado momento las cosas deberían seguir normalmente. Esta es por lo menos la forma que entre los héroes homéricos las naturalezas fuertes dan a su reacción cuando se ven amenazadas por el destino. Una tal oposición al destino encierra, dada la falta de claridad que para los hombres paganos reinaba sobre este dominio, el riesgo de una frívola afirmación irreligiosa de sí mismo que conduzca a la negación de una seria superioridad de la deidad. De hecho, los pensamientos en torno a la *moira* contenían desde un principio una carga de materia explosiva, como claramente había de manifestarse en el curso de los siglos siguientes.

IV. *FORMAS DE LA VIDA CULTUAL Y SEUDOCULTUAL*

1. *El sacrificio*

Uno de los testimonios más importantes sobre los que puede apoyarse la suposición de la creencia del hombre de la Edad de la Piedra en un dios supremo lo constituyen ciertos hallazgos de significado muy probablemente cultual, tales como los depósitos de huesos largos de animales cazados. Estos restos dan gran verosimilitud a la suposición de que el sacrificio era, en las épocas primitivas, la principal actividad de la vida cultual. Si es cierto que, en la figura de Zeus, los griegos llevaron consigo a su nuevo territorio de población un tipo divino que ellos concebían todavía como un dios supremo de primer orden, resulta inverosímil que la forma cultual que está a la altura de esta figura divina, es decir, el sacrificio, y la oración en sus distintas variedades (de alabanza y de acción de gracias, deprecatoria y expiatoria) las hubieran conocido sólo al entrar en contacto con los pobladores pregriegos de su nueva patria.

Por lo que hace al sacrificio, el verdadero problema es: si el sentido primitivo de esta forma cultual parece haber sido (suponiendo que sea exacta la interpretación de los depósitos de huesos largos como restos de sacrificios primiciales) expresar el acatamiento a un dios que ejerce su soberanía sobre todo lo viviente, ¿cómo se explica que esta forma cultual tan cargada de contenido pudiera ser tributada a cualquier dios y no sólo a uno del rango de Zeus? Se debería pensar que las profundidades en que se habían hundido las figuras de las divinidades priegas corrientes (¿qué rasgo está más unido a una tal figura que el de una limitación que en el fondo no tiene nada de divina?) habrían de evidenciarse también en el espíritu del culto y conducir, por ejemplo, a que, al menos la más alta de las formas cultuales, el sacrificio, fuera negada a la masa de estos

dioses. Pero en Grecia, como en el paganismo en general, faltó decisión para reconocer en el culto la limitación que el politeísmo había introducido en la idea de Dios. El confinamiento de los dioses dentro de esferas determinadas se hizo notar en el culto sacrificial en otra forma, determinando en algunos puntos particulares sus detalles externos. Por ejemplo, puesto que el culto politeísta no podía dirigirse en la mayoría de las ocasiones sino a un solo dios (o a un número reducido de dioses) [150], la figura del dios (o del conjunto de dioses invocados), que habitualmente estaba relacionado con una determinada esfera de la naturaleza o de la vida humana, alcanzó una influencia en la elección de la ofrenda sacrificial y en la forma del sacrificio. Pero esto no afectó para nada el sentido del sacrificio como más alta acción cultual, sentido para el que incluso en aquella época tardía (pues, dentro del conjunto de la historia de las religiones humanas, la de la religión griega arcaica es una época tardía) existía una cierta comprensión.

Indudablemente, es un hecho extraordinariamente extraño el de que, desde la elevada religión de los comienzos hasta la decadente de la época histórica tardía, las ideas en torno al sacrificio conservaran inalterado su sentido, así como el de que, durante el mismo lapso de tiempo, la acción ritual correspondiente fuera ligada a ellas y, por encima de la plural variedad de manifestaciones particulares, conservara su forma. Puede decirse, pues, que el complejo sacrificial, la idea unida a la forma, demostró una singular fuerza vital, lo que no es sino una manifestación de aquella ley de la inercia por la que ningún aspecto de la vida religiosa está hasta tal punto dominado como el cultual. El culto disponía desde época muy temprana de aquello que, por lo menos hasta que se desarrollaron las artes plásticas, estuvo negado al mundo de las creencias (incluso cuando hubo caído en el politeísmo): la forma concreta. En el simbolismo del sacrificio, el culto desplegaba sus fuerzas en formas sensibles llenas de sentido. Esto facilitaba esencialmente la fidelidad de la tradición y, aunque no impedía que se incorporaran formas nuevas ni que se realizaran cambios, la aseguraba incluso en el caso de la parcial desaparición de la base de creencias que el culto tenía en realidad como presupuesto. Es posible demostrar que no solamente la ejecución de la acción sacrificial, sino también un determinado núcleo de ceremonias, fue fijado en Grecia canónicamente, podríamos decir, desde épocas muy primitivas.

La forma primitiva y el curso de la evolución del sacrificio griego están muy bien investigados [151]. Ya en las primeras fuentes literarias a que tenemos acceso, es decir, en Homero, antes del auténtico sacrificio se procede a una serie de ritos, v.gr., una determinada forma de tratar al animal víctima, ceremonias en torno al altar, a los participantes en el sacrificio y al sacerdote [152]. Aquel método histórico-religioso que intenta construir la evolución histórica de la religión como proceso ascendente, se esfuerza por encontrar un estrato religioso anterior del que pudieran derivarse estas ceremonias. S. Eitrem ha creído poder encontrarlo en el culto a los muertos [153]. Pero se podría demostrar que este origen ha sido buscado demasiado lejos y que, en segundo lugar, los ritos complementarios del sacrificio pueden interpretarse por sí mismos como nacidos de la necesidad de purificación y consagración; pues ¿qué otra cosa significaría el lavatorio de las manos del sacrificador o la aspersión con agua de los participantes? Las habituales lamentaciones de las mujeres durante el sacrificio son comprensibles como expresión de compasión por el animal sacrificado, la música de las flautas está destinada a apagar los ruidos que pudieran estorbar la solemnidad de la acción [154]. El diseminar cebada sobre la cabeza de la víctima puede ser interpretado como un sacrificio previo antepuesto al sacrificio propiamente tal y ofrecido a un determinado grupo de dioses, a saber, a los dioses de la tierra y de la fertilidad.

Los ritos sacrificiales que se refieren al tratamiento de la víctima son a veces especialmente interesantes como expresión de las ideas que acompañan al sacrificio. La sangre, por ejemplo, es utilizada para ungir el altar; como en el Antiguo Testamento, en la antigüedad la sangre tenía el valor de portadora de la vida, y de esta forma es presentada a la deidad como valiosa ofrenda. La singular costumbre de los héroes homéricos de reservar a los dioses el fémur envuelto en grasa comienza hoy a ser considerada como un eco del primitivo sacrificio de los huesos largos que se ofrecía en la cultura de los cazadores [155]. Los huesos encerraban la médula y eran una ofrenda de gran valor.

Por lo que hace a la finalidad del sacrificio, el hombre homérico sigue sintiendo que el sacrificio es por naturaleza, en primer lugar, la expresión específica de la actitud de respeto ante la divinidad. De aquí que el sacrificio se llame γέρας, es decir, una ofrenda de honor [156]. En el *epos* se encuentran también promesas de sacrificios remuneratorios [157]; pero, en co-

[150] La concepción cultual de los dioses es, como NILSSON dice con razón, absolutamente *kathenoteística*, es decir, que la figura del dios que es invocado domina de tal modo que todos los demás dioses pasan a segundo término.

[151] El estudio principal sigue siendo el de P. STENGEL, *Opferbräuche der Griechen* (Leipzig 1910).

[152] Rasgos aislados de los usos sacrificiales posteriores, por ejemplo, la coronación del sacerdote, faltan en Homero; cf. NAGELSBACH, 217.

[153] Esto es la idea central de su importante obra *Opfersitte und Votopfer der Griechen und Römer* (Cristianía 1915).

[154] Para más detalles cf. PRUMM, *Handbuch* p.490ss; curso normal del sacrificio entre los griegos.

[155] K. MEULI, *Griechische Opferbräuche*: «Phyllobolia f. P. v. d. Mühll» (Basilea 1943).

[156] NAGELSBACH, 197s.

[157] Cf. STENGEL, *Opferbräuche*, p 59

rrespondencia con el rasgo fundamental peculiar a la religión antigua, la finalidad que predomina es la deprecatoria. Se puede incluso llegar a establecer una lista muy instructiva de los ideales del hombre homérico recopilando los bienes que él intenta conseguir con sus oraciones y sacrificios; en lo esencial, en esta lista están representadas todas las necesidades tanto de la vida individual como de la vida de la comunidad; naturalmente, las últimas destacan más en la épica mayor, correspondiendo a su materia.

El sacrificio cruento a los dioses del cielo concluye siempre con un banquete sacrificial, cuyo sentido originario, el de entrar en contacto con la divinidad, se conservó largo tiempo. Con el abandono de la teoría que consideraba al totemismo como una raíz fundamental de la religión, ha quedado fuera de curso también la hipótesis que suponía que esta voluntad de comunicación, que es inseparable del sacrificio, tenía sus raíces en costumbres totemistas [158]. Más exacto es decir con Nilsson que el sacrificio tiene por sí mismo un sentido comunicativo; no sólo es un acto social de una comunidad, sino que crea también una comunidad con los dioses. Después de haberse acostumbrado a considerar a los dioses como muy parecidos al hombre, no faltaba sino un paso para llegar a la idea de sacrificarles una parte de la víctima como alimento real, puesto que se pensaba que los placeres de la mesa alegraban la vida de los dioses como alegraban la de los héroes. Pero, a una consideración más detenida, se hace claro que ésta es una formación secundaria de la idea, a pesar de su exagerado antropomorfismo, tan llena de sentido, de un banquete en comunidad ante y con la deidad. Por otra parte, es evidente que estas representaciones de un banquete con los dioses podían fácilmente dar un viraje hacia el más allá [159]. Por eso, cuando en época helenística veamos que el ágape se ha convertido en elemento tópico de las ceremonias místéricas, en las que lo escatológico fue conscientemente cuidado, podremos considerar esta elevación de la significación del banquete sagrado como una evolución directa del germen presente en el banquete sacrificial primitivo.

La opinión negativa que hemos expresado en relación con la tesis fundamental de S. Eitrem sobre el presacrificio no quiere decir que no existiera efectivamente un ritual sacrificial perfectamente determinado para los dioses ctónicos y dioses de los muertos, ritual distinto de los usos sacrificiales de los dioses olímpicos. La diferencia principal era que en los sacrificios a los dioses subterráneos no tenía lugar el banquete de comunidad que seguía al sacrificio a los dioses celestes, pues estos dioses subterráneos no eran potencias con las que se pretendiera entrar en relación, sino potencias de las que se quería aplacar la cólera;

[158] Cf. NILSSON, 132s.

[159] Una útil ojeada de conjunto de K. GOLDMAR: «Heiler-Festschrift» (*In deo omnia unum*. Munich 1942) 177-80.

de aquí la renuncia a comer algo del animal que les había sido ofrecido. En la elección de las víctimas destinadas a estas deidades subterráneas actuaban, en parte, ideologías que el griego ya no comprendía apenas; así, por ejemplo, el que el perro fuera la víctima preferida de Hécate, nos transporta a la cadena de asociaciones, de carácter tan primitivo, perro-luna-fertilidad-mundo de los muertos [160]. Era comprensible que los sacrificios al señor de los muertos constituyeran el modelo de las ofrendas a los muertos mismos.

2. *El culto a los muertos*

Tiene éste ciertamente sus raíces psicológicas propias. Reina el convencimiento de que los muertos continúan viviendo; esto lo demuestra el hecho de los cuidados tributados a los muertos, uno de los datos más antiguos de la historia general de las religiones. Pero la vida en el trasmundo sólo puede concebirse como triste [161]. La piedad para con los deudos, o, cuando se trata de la comunidad, para con los conciudadanos, impulsa a ayudar a los muertos [162]. La clase de las ofrendas que se hacen al muerto en el momento de la sepultura no hace pensar en ningún modo que la intención de protegerse contra la inclinación dañina del muerto predomine sobre la voluntad de ayudar al muerto. Por el contrario, en épocas primitivas, el culto a los muertos se practica, según toda apariencia, por lo menos en igual medida por piedad que por miedo. Después de que el temor del aparecido y otras creencias supersticiosas similares ganaron difusión, es posible que se combinaran de tal forma las motivaciones, que lo que se pretendiera con el cuidado de los muertos fuera, en primer término, cumplir con la tradición que imponía la piedad y beneficiar al muerto, pero, simultáneamente, hacerle desistir con ello de molestar a los supervivientes.

Después de las excavaciones realizadas en el Kerameikos, no hay en el mundo antiguo región alguna en la que para el estudio de los usos sepulcrales y el culto de los muertos dispongamos de testimonios tan abundantes y válidos para un tan dilatado lapso de tiempo como en Atenas. Los primeros hallazgos datan

[160] Cf. supra párrafo II 2 nt.96.

[161] Cf. los nombres que recibe en la epica, de los que uno de los más característicos es el de ἀμενηνὰ κάρηνα (*Od.* K. 521; cf. NAGELSBACH², 408). Resumen de K. ZIEGLER (PW 18-I 1371): «Los hombres homéricos, los hombres de la contemporánea Edad del Hierro de Hesíodo, no tienen nada que temer ni nada que esperar después de la muerte, sino sólo que les sea robada la alegría de vivir.»

[162] En el «bautismo por los muertos» de que habla San Pablo (1 Cor 15,29) puede verse una prueba de la existencia de esta mentalidad todavía en epoca helenística. Una especificación en el sentido de un pensamiento de salvación, y con ello una aproximación todavía mayor al uso corintio que cita San Pablo (en realidad sin aprobarlo), representan los λόγοι órficos por los muertos. Sobre esto, K. ZIEGLER, 1375 76.

de época submicénica, es decir, de fines del segundo milenio; el período de la construcción de los sepulcros micénicos de cúpula ha terminado, como el poderío mismo de los señores micénicos. Con su lujo, aquellas construcciones suntuosas habían expresado la intención de construir al muerto una casa para la eternidad en la que él pudiera encontrar una residencia apropiada a su rango. Los señores micénicos no habían sido incinerados. El que en esto los héroes homéricos se diferencien de ellos, no tiene por qué interpretarse como un cambio fundamental ni en las creencias relativas al trasmundo ni en la postura de los vivos ante el muerto, como si se intentara ahora destruir su cuerpo para atar a su sombra más fuertemente a la tumba [163]. La historia del Kerameikos parece contradecir, o por lo menos no confirma, una suposición de este género.

El cementerio ateniense da testimonio del triunfo de la cremación poco después del año 1100 [164]. En el siglo X y después, con los muertos se quemaban ídolos femeninos micénicos, que se les ofrendaban más bien como séquito y servidumbre que como representación de la diosa de la tierra con la que ellos iban a reunirse. En el curso del siglo IX, la inhumación se introdujo de nuevo junto a la cremación, hasta llegar a alcanzar la primacía, que perdió otra vez en el siglo VII. Con un cambio tan frecuente de las costumbres, resulta inverosímil que la inhumación y la cremación estuvieran cada una ligada a una imagen distinta del trasmundo. Lo mismo que en Homero son débiles los indicios de un culto continuado a los muertos, con repetición periódica de las ofrendas [165], también en el Kerameikos faltan sus huellas a partir del siglo IX.

La mezcla de creencias que, especialmente en las ofrendas hechas en las exequias, nos atestiguan los hallazgos del Kerameikos es muy peculiar; de una parte, la elección de las ofrendas, que en el fondo quieren proporcionar al muerto todo lo que un hombre precisa para la vida corporal, nos demuestra la idea de la supervivencia corporal del hombre. Pero la creencia popular, de la que poseemos también testimonios literarios, exigía la cremación de las ofrendas para que el muerto pudiera realmente beneficiarse de ellas. Es decir, que la ley que aquí rige es la del deseo de hacer las ofrendas en una forma que las haga accesibles para el muerto en su nuevo estado y en su nuevo lugar de existencia. De aquí que se prefirieran los líquidos, que era posible derramar en el interior de la tierra a través de acanaladuras o de vasijas agujereadas. Esto vale especialmente para

[163] Esta es también la prudente postura de NILSSON ante este problema (164). Pero él cree que en Homero sí que rige esta finalidad de la cremación.

[164] Para estos datos sobre los usos funerarios en Atica cf. K. KUBLER, *Kerameikos*: «Das Neue Bild der Antike» I 35-50.

[165] Sobre esto, NAGELSBACH, 408.

el culto que se continúa después de las exequias [166]. Así es como Ulises en la *Odisea* ofrece a las sombras miel, aceite, agua (la ofrenda de vino era una excepción) y, finalmente, sangre; para la última se da la justificación mítica de que sólo después de haberla bebido las sombras recobran la consciencia [167]. Pero la ofrenda de sangre puede haber sido originariamente un resto del sacrificio cruento ofrecido a los muertos; el cuerpo del animal sacrificado se quemaba de acuerdo con las ideas anteriormente expuestas; la sangre se intentaba hacerla llegar directamente al muerto derramándola. Es evidente que al hacerlo se pensaba que el muerto estaba, en cierta manera, atado a su tumba.

Como hoy, también en la antigüedad la práctica de los usos funerarios ofrecía una oportunidad de hacer alarde de riqueza. Esto condujo a restricciones legales de las ofrendas de alimentos; la carne quedó excluida. Entonces la ofrenda principal consistió en pasteles colocados sobre la tumba. La mentalidad griega rechazaba la idea de banquetes de vivos y muertos en comunidad; se ha demostrado que la costumbre de la celebración de comidas en la tumba se introdujo en Grecia tardíamente y como una consecuencia de las costumbres romanas [168].

3. *El culto a los héroes*

Del culto de los muertos se desarrolló el de los héroes. Los héroes no eran más santos, sino solamente más poderosos que la mayoría de los muertos. Hoy en día parece haberse probado arqueológicamente que en los sepulcros micénicos de cúpula se practicaba un culto continuado después de las exequias [169]. Ello nos permite comprender hoy mucho mejor el origen de esta forma de culto, así como el del tipo del héroe como objeto de veneración, que tanta importancia llegó a tener en la época de la fundación de las colonias y posteriormente en el helenismo (como antecedente del culto de los déspotas). En éste como en tantos otros aspectos, las épocas verdaderamente creadoras fueron la submicénica y la arcaica. Ya la pompa de que se revestían las exequias de los grandes señores, los carros y los séquitos de caballeros tal como nos los muestran los dibujos en las vasijas

[166] Los artificios varios conservados, en parte de época homérica (sobre éstos, NILSSON, 163), destinados a introducir las ofrendas en el interior de la tumba, tendrían por sí mismos valor demostrativo, incluso si no contáramos además con los restos de las víctimas conservados *in situ* y con numerosas noticias literarias (véase, por ejemplo, el título del drama *Las Coeforas*).

[167] Recurriendo a la creencia que consideraba a la sangre como portadora de vida (NAGELSBACH, 400), la edad homérica se explicaba así la significación del sacrificio cruento a los muertos, que ya entonces resultaba incomprensible (NILSSON, 163).

[168] NILSSON, 165.

[169] NILSSON, 355ss.

funerarias hasta mucho después de la época micénica [170], podían hacer gran impresión en el ánimo de las gentes sencillas. Puesto que era este mundo terrenal el que ofrecía el esquema sobre el que se estructuraba la imagen del trasmundo, que, salvo por las reservas impuestas por el deseo de remuneración, no era más que su repetición, al recuerdo que los poderosos dejaban tras de sí quedó ligado el sentimiento de su superioridad [171], que (recordemos que también el culto a los dioses tenía su fundamento en la creencia en su superioridad y no en su fuerza moral o en su santidad) había de expresarse en las correspondientes formas cultuales. En principio, en las formas inmediatas de exteriorización, es decir, en las ofrendas presentadas, aquéllas no se diferencian en nada del culto que se tributa a los muertos corrientes. Pero a ello vino a añadirse pronto la creencia de que un tal héroe era capaz de ayudar; había sido un hombre, y esto podía incrementar la confianza en su accesibilidad a los ruegos; había sido una personalidad histórica realmente asociada al lugar de su culto, y continuó estándolo en las creencias. Todo esto le concedía una ventaja sobre los dioses. Aparte de los héroes cuyos nombres había hecho célebres el *epos*, fueron especialmente los fundadores de las ciudades los que disfrutaron de este culto. Hay algo de cierto en la afirmación de que el culto a los héroes prefiguró algunas de las formas externas de la veneración de los santos en el cristianismo primitivo, aunque ello no afecta a la diferencia esencial que hay entre una y otra forma religiosa. En realidad, era de esperar; los centros del culto a los santos fueron sus tumbas (téngase en cuenta que este culto se había desarrollado a partir del de los mártires), como el culto de los héroes tuvo sus centros en los sepulcros de los héroes. La diferencia fundamental es, naturalmente, la de que del héroe se esperaba que dispensara su ayuda en nombre propio [172]. Una vez inventado el principio, era fácil conceder el derecho al culto heroico, aparte de a los fundadores, a otros héroes políticos de la historia de la *polis;* ésta era la «canonización» con que la *polis* antigua honró a algunos de sus grandes hombres. No es difícil ver que tales creencias y prácticas abrían amplia puerta al culto de los déspotas; primero de los déspotas muertos, pero posteriormente también de los vivos.

4. *La oración*

Como para el sacrificio, también para la plegaria, que era especialmente deprecatoria, se desarrolló desde épocas muy tempranas un modelo [173]. El orden característico de los pensamientos y las palabras era: primero, invocación del nombre del dios o de los dioses a los que se dirigía (quizá acompañados de un calificativo que expresara respeto), y a continuación, exposición del objeto del ruego y de su justificación, seguida a veces de una promesa de gracias o un voto en toda regla para el caso de que el ruego fuera atendido. En Homero encontramos ejemplos de plegarias que, aunque conformadas en cada caso poéticamente, se ajustan a este esquema. En la justificación del ruego aparece frecuentemente el principio de *do ut des,* con evidente menosprecio del respeto debido a los dioses. El lujo de palabras del orante pagano, originado quizá por el hecho de que consideraba necesario hablar con el dios al que invocaba como con sus iguales, y, en consecuencia, explicar tan prolijamente como fuera posible el móvil de su plegaria, es un rasgo característico de la oración pagana fácil de documentar en las fuentes, y contra el que el Señor previene en Mt 6,7. Llega a ocurrir también que se amenace a la deidad con la retirada de los sacrificios y ofrendas hechos hasta aquel momento. Las oraciones comunitarias en las fiestas de los dioses tomaban la forma del himno, uno de los primeros géneros poéticos que se desarrollaron, y en cuya conformación definitiva participaron grandes artistas; recordemos solamente los coros de doncellas que se cantaban en las grandes fiestas de Atenas y Esparta. También en privado se entonaban cánticos sagrados; era, por ejemplo, corriente cantar un *pean* después de las comidas. Estas exteriorizaciones de la piedad daban ocasión de expresar a los dioses el agradecimiento y la alabanza, es decir, de practicar una forma más elevada de oración. Contra la afirmación frecuentemente repetida de que la conciencia de culpabilidad era ajena a la mentalidad de los griegos, constatemos la temprana presencia de peticiones de perdón por la culpa, que, aunque conservan una cierta tendencia, aludiendo a Ate o recurriendo a ideas similares, a hacer recaer sobre la divinidad al menos parte de la responsabilidad de los propios errores, responden a ideas de expiación; en el canto noveno (502ss) de la *Ilíada,* los ruegos arrepentidos están incluso personificados como *litai.*

Especialmente en el caso de grandes catástrofes, como, por ejemplo, en la *Ilíada* cuando la epidemia aparece en el campamento, se recurre a medidas especiales de expiación. En este terreno es naturalmente muy difícil trazar los límites entre el culto y la superstición. El hombre griego es un meridional, y, en consecuencia, tan habituado al ritmo vital de su geografía, que ama el movimiento incluso en el culto; esto nos explica la desarrollada mímica de la oración, a la que pertenece, en primer lugar, el alzar las manos hacia el cielo (la más bella fijación plástica de este ejemplo es la estatua del joven orante conservada en el Museo de Berlín), así como las danzas religiosas (a veces en corro) y los cortejos públicos. Exvotos y donaciones constituían, junto a los sacrificios, los medios más frecuentemente

[170] También en este aspecto la cerámica del Kerameikos es muy instructiva; cf. KUBLER, 47 fig.69 y 78; también NILSSON, 163.

[171] Se les llama simplemente *κρείττονες* (NILSSON, 176).

[172] Cf. PRUMM, *Der chr. Claube* II 199ss.446 nt.35.

[173] Pormenores y ejemplos sobre este párrafo, PRUMM, *Handbuch* 462-480; GREEVEN en KITTEL (cf. supra nt.140), III 776ss.

usados para conseguir la benevolencia de los dioses, y, puesto que la elección de los motivos no se restringía a temas sacros, agradecemos a su afortunada conservación buena parte de nuestro saber no sólo sobre la religión antigua, sino también sobre otras esferas de la cultura de la antigüedad para las que las fuentes literarias resultan de poca utilidad.

5. *El sacerdocio*

Dada la alta medida en que la vida religiosa griega es vida de la comunidad, es natural que posea un cuerpo sacerdotal [174]. Lo encontramos ya en los poemas homéricos, en medio de aquella sociedad de estructura todavía casi patriarcal, en la que junto a un sacerdocio del Estado, que está en manos de los príncipes, aparece también una clase diferenciada, a la que pertenecen, además de los sacerdotes, los adivinos (o al menos parte de ellos). Esta confusión hace perdonable la poca comprensión que tantos estudiosos destacados muestran ante el sacerdocio como tal y también ante su representación entre los griegos. Hoy en día está en boga el ver en el mago el tipo originario del sacerdote. Pero una derivación de esta especie implica una contradicción con la misión fundamental del sacerdote, que es la de mediar entre los hombres y la divinidad [175]; por el contrario, el mago actúa por coerción de los dioses. Donde el auténtico papel del sacerdote se nos aparece con mayor claridad es en la consumación del sacrificio, en la que le correspondía el acto sacrificial auténtico, la presentación de la ofrenda con los correspondientes donativos y la oración sacrificial, en tanto que la occisión de los animales en el sacrificio sangriento era llevada a cabo por servidores subordinados, y en las ceremonias del llamado sacrificio preliminar participaban en comunidad todos los presentes. Como representante moral de la comunidad en la que ejercía su ministerio, el sacerdote debía pertenecer a ella y comportarse como un ciudadano sin tacha. Sólo en algunos cultos aislados era necesario llenar otras condiciones, por ejemplo, observar determinadas abstenciones, que, esto no obstante, nunca llegaron a tener para el sacerdocio griego la importancia que tenían para el romano.

Dado el gran número de dioses que disfrutaron de culto estatal en las *poleis* y posteriormente la multitud de asociaciones privadas de culto dedicadas especialmente a dioses extranjeros, hubo una gran cantidad de cuerpos sacerdotales. No pocos llevaban anexos ingresos de importancia, procedentes de los bienes del templo o de los emolumentos percibidos en pago

[174] Cf. SCHRENK en KITTEL, III 257-59; generalidades en el *Handbuch* del autor, 503-11.

[175] Entre el sentido de esta mediación en la esfera de la cultura pagana y en el cristianismo hay una profunda diferencia; vease *Handbuch* 510s; sacerdocio griego e idea de mediación.

de los sacrificios. No era raro que los sacerdotes tuvieran además derecho a una vivienda oficial en los dominios del templo y disfrutaran de privilegios de honor, como, por ejemplo, plazas de honor en el teatro. Las ventajas materiales conexas al sacerdocio trajeron como consecuencia que la provisión de los cargos sacerdotales revistiera frecuentemente la forma de una subasta. La estima de que gozaba la dignidad sacerdotal dependía, naturalmente, en gran medida de la fe que se profesara a los dioses, y, en consecuencia, declinó en época helenística. Si es cierto que entonces los puestos de sacerdotes del emperador en las provincias helenísticas eran muy codiciados, las razones por las que se aspiraba a ellos no eran ya religiosas, sino absolutamente terrenales.

6. *Las imágenes divinas*

Estas, creadas por los grandes artistas (casi siempre estatuas exentas y en pie), fueron para el hombre antiguo la expresión adecuada de la representación que él se hacía de los dioses de su religión antropomorfa. Incluso las muestras conservadas en nuestros museos, en su mayoría réplicas y rara vez imágenes cultuales, nos dan idea de la venerable nobleza que los artistas conseguían imprimir a sus obras. En muchas imágenes cultuales, la vejez y una leyenda a ella conexa subsanaban la falta de valor artístico. En conjunto, no cabe duda de que el arte prestó un excelente apoyo al antiguo culto de los dioses y ayudó a prolongar su existencia en épocas en que el escepticismo ya se había infiltrado en las masas. Las imágenes de los dioses ocupaban el lugar central del templo antiguo; puede incluso decirse que la verdadera finalidad del templo se reducía a servir de vivienda al dios encarnado en la estatua. La misión de dar cabida en su interior a la comunidad devota sólo la tenían los templos de los cultos místéricos.

Múltiples fueron las formas en que el hombre pagano concibió la relación existente entre la imagen y el dios representado; sobre este punto las opiniones variaban de acuerdo con el grado de cultura y de acuerdo con la época. Los cuidados que se prestaban a la imagen (vistiéndola, lavándola y bañándola) no demuestran necesariamente que, como pretenden algunos autores tanto antiguos como modernos, se identificara a la imagen con la deidad, si bien es cierto que estas costumbres pudieron ser expresión de la citada creencia o por lo menos favorecerla. Esta creencia (que en la fe de las clases inferiores siempre encontró adeptos) fue combatida por la filosofía clásica y (todavía más) por la helenística; al fin, después de que la doctrina estoica del *pneuma* y de la simpatía de todas las cosas (por lo tanto, también de los dioses con la materia de las imágenes), así como el incremento de la superstición, hubieron preparado el terreno para ello, encontró celosos de-

fensores entre los representantes tardíos de la filosofía neoplatónica, y ya antes entre los eclécticos que conducían a ellos, como, por ejemplo, Apuleyo de Madaura. El arte de insertr a los dioses en sus imágenes era objeto de enseñanza y constituía la rama principal de la teurgia (literalmente elaboración de los dioses); pero su finalidad no era religioso-cultual, sino la de averiguación de la verdad y del futuro (dentro de la magia de conocimiento y de revelación) [176].

7. *Los templos de los dioses*

Puesto que los griegos no tuvieron ningún modelo micénico para la construcción de sus templos, pues, aparte de las capillas palaciegas, los micénicos no conocían sino santuarios naturales y bosques sagrados, les fue posible, partiendo de su propia tradición (tomando como base el *megaron*, la casa señorial típica de su mundo cultural), configurar o desarrollar el tipo del templo divino [177] y plasmarlo en multitud de magníficos ejemplos, primero en madera (templos de los que naturalmente sólo han podido ser encontrados algunos restos aislados), luego en piedra. Pese a lo afirmado en el párrafo anterior de que el templo no era sino la morada de la estatua divina, algunas acciones cultuales fueron consumadas en él; a veces, de acuerdo con la antigua tradición, por el sacerdote o la sacerdotisa solos, bajo el velo del misterio; pero los servicios cultuales de la comunidad tenían lugar habitualmente ante el templo, en un lugar a ellos destinado; en último término, el templo no fue sino un desarrollo de dicho lugar. Noticias literarias y reproducciones romanas de pinturas helenísticas (paisajes) nos dan a conocer la existencia, en las ciudades y en el campo, de numerosos santuarios menores, altares e imágenes divinas.

8. *Fiestas de los dioses*

Lo mismo que el espacio en que se movía el hombre griego recibía de la religión muchos de sus rasgos característicos, también el tiempo estaba impregnado de ella. En el calendario de las fiestas divinas dominaba una gran diversidad, explicable por la diversidad de los dioses mismos, patronos de las ciudades, a

[176] Sobre el tratamiento de las estatuas divinas como seres vivientes en el culto griego, cf. FESTUGIÈRE, 48. Apuleyo llega a llamar a las estatuas de Isis *simulacra spiramia* (*Met.* 11,17). Sobre el conjunto del problema del culto pagano de las imágenes, PRUMM, *Der christliche Glaube* II 447-51. Allí también más amplia bibliografía.

[177] En Tirinto está demostrada la transformación de un tal *megaron* en un templo de Hera (NILSSON, 323); sin embargo, NILSSON no cree que con ello quede resuelto el problema del origen del templo griego (véase 336 nt.1).

los que estas ceremonias públicas estaban dedicadas. El que muchas ciudades del mundo griego estuvieran en relación de filiación respecto de otras, y el que la ciudad madre y la ciudad hija tuvieran muchos cultos en común, y las ciudades hijas enviaran embajadas cultuales (*theores*) a las fiestas principales de la ciudad madre, ayudó a superar las divergencias existentes entre los calendarios litúrgicos de las distintas ciudades. A ello colaboraron también en muchos lugares las fiestas que guardaban relación con el ritmo anual (que constituían en realidad la base del «año eclesiástico»), como eran, por ejemplo, las de Dionysos y las de Deméter, en la medida en que la correspondiente deidad se hubiera abierto paso hasta el primer plano del culto, lo que incluso con Deméter, como ha demostrado O. Kern estudiando la difusión de su culto, no siempre era el caso en todas las comarcas. Un papel unificador desempeñaron también las grandes fiestas de los centros cultuales de validez panhelénica, fiestas que frecuentemente se celebraban sólo periódicamente, especialmente las de Olimpia y Delfos (también Delos debería ser nombrado aquí, lo mismo que Atenas con sus Panateneas y las solemnidades eleusinas). Estas fiestas, por lo menos en cierto sentido panhelénicas, debían a veces su popularidad, más que nada, a los *agones* hímnicos y artísticos que iban ligados a ellas. Pero, tomando bajo su protección estos concursos, en los que competían tanto las habilidades espirituales como las corporales, les dieron un sello religioso [178], del que, por lo que hace a la época más antigua, se nos ha conservado un eco, por ejemplo, en el cántico de la victoria de un Píndaro. La decisiva influencia que el calendario de las fiestas délficas ejerció sobre el cómputo griego de los meses [179], así como el hecho de que los años fueran contados de acuerdo con las olimpíadas, demuestran la importancia que estas fiestas solemnes tuvieron en la vida toda de los griegos. Por lo que hace a Atenas, el centro espiritual de la Grecia posterior, no podemos, naturalmente, pese al carácter comprimido de esta ojeada sobre el culto griego, dejar de aludir al hecho de que las grandes representaciones dramáticas, las comedias tanto como las tragedias, eran concebidas como parte integrante de la vida cultual del dionisismo, aunque en realidad sólo la tragedia más antigua tuviera, por su materia y por el temperamento religioso de Esquilo y de Sófocles, una influencia positiva sobre la vida religiosa; desde Eurípides, la tragedia pasó a tener en la religión y en la moralidad el mismo efecto destructivo que desde un principio había caracterizado a la comedia.

[178] En su artículo sobre los agones (PW 1,836-67), P. J. MEIER llamó la atención sobre el hecho de que «los agonistas gímnicos gozaban durante las fiestas de la misma consideración que las personas cultuales». Sobre los agones en cada uno de los lugares veanse en PW los artículos sobre esos lugares; por ejemplo, *Olympia* (PW 18,10ss), *Delos* (PW 4,2493).

[179] Véase el parágrafo siguiente.

9. *Magia*

Concluiremos nuestra ojeada sobre la vida cultual en Grecia añadiendo unas consideraciones sobre la magia y sus manifestaciones en el mundo griego de la época arcaica. Puesto que la intención mágica de algunas pinturas rupestres prehistóricas puede considerarse como prácticamente demostrada, la antigüedad de la magia como actividad seudorreligiosa puede suponerse igual a la de la religión. Los fundamentos ideológicos de la magia pueden ser muy diversos; desde la inocente superstición, que espera, sin justificación racional, obtener ciertos efectos de determinados medios elegidos arbitrariamente, hasta la voluntad expresa de entrar en contacto con fuerzas demoníacas. Con frecuencia, la intención mágica puede asociarse a una acción que en sí tiene sentido como oración *in actione*. Es así como, en mi opinión, debe comprenderse la *circumambulatio*, que Nilsson coloca ya entre las actividades mágicas [180]. Estos movimientos circulares tienen la finalidad de atraer la prosperidad o desterrar la desgracia del terreno que así ha quedado limitado. Hoy tenemos nosotros la inclinación, de que debemos cuidarnos, y que es un fruto de la postura negativa que desde los días de la Reforma se ha adoptado ante cualquier acción externa de carácter religioso y ante el simbolismo correspondiente, de barruntar la magia detrás de toda acción religiosa de carácter sensible (con excepción en todo caso de la plegaria pública y de los ademanes más elementales a ella conexos), pero especialmente detrás de la utilización cultual de objetos materiales. Pero siempre que el hombre se comporte con naturalidad, manifiesta una clara tendencia a dar a sus intenciones una expresión sensible. Aquí tiene su origen el sacrificio con todas las ceremonias, que también en la antigüedad daban un tan dramático marco a su desarrollo. Cierto que en estas ceremonias va implicada una tentación: la de desligarlas de su sentido originario y atribuirles una fuerza propia, independiente de la voluntad de la deidad a la que van dirigidas como expresión de respeto, de súplica, de aplacamiento. El impulso humano hacia la independización y la autonomía, la herencia titánica en el hombre, se abre camino fácilmente; el camino que pasa por la ayuda de la deidad se siente como más pesado, más aburrido rodeo. Aparece la tendencia a abreviar, el deseo de aliviarse el propio trabajo y el esfuerzo en la consecución de todos los fines y las metas imaginables. Ya en la más antigua forma de la magia históricamente comprobada, en la magia de los cazadores paleolíticos, la existencia de estos motivos es evidente. Apenas si puede discutirse, por otra parte, que en el conjunto del panteón de los dioses griegos había grupos enteros de seres divinos con los cuales era una tentación el entrar en una relación mágica de superioridad, en lugar de en una auténtica relación religiosa de sumisión y de oración, tanto más cuanto que la idea del dios uno, que precisamente por su elevación ofrece absoluta seguridad al hombre, no estaba ya representada en la religión. Las deidades del estrato animista, espíritus de la tierra y de la fertilidad, están por naturaleza subordinadas al tratamiento mágico. Los espíritus de los muertos se mezclan a ellas en una oscuridad malsana. Entre los griegos, esta asociación se presenta en la cambiante figura de Hécate, cuyas atribuciones, especialmente allí donde es expresamente identificada con Artemis y Selene, oscilan entre los infiernos y la esfera de la fertilidad; puede enviar sombras desde el mundo inferior y dispone de un séquito de seres daimónicos de carácter malévolo, cuyos nombres (genéricos) se citan indiferentemente en singular y en plural (Lamia, Empusa, Mormo). En unión de las almas de los muertos, especialmente de aquellas a las que por alguna razón se atribuía un deseo de venganza —bien por alguna injusticia que se hubiera cometido con ellas o por los desafueros que ellas mismas hubieran perpetrado durante su vida—, Hécate representa la fuerza auxiliar de los magos negros, tipo que está también representado desde muy pronto en la tradición griega (figuras de Medea y Circe). Estas «archihechiceras» fueron también tenidas por hijas de Hécate [181], lo que nos está testimoniado sólo en fuentes helenísticas y romanas.

Característico de la postura que las clases nobles de la sociedad de los poemas homéricos adoptaban ante la magia es el hecho de que Homero no permita a sus héroes recurrir a los medios mágicos sino con mesura y nunca con intenciones malévolas; la única ceremonia mágica de gran estilo que se celebra en el círculo de los héroes es el interrogatorio de las almas de los

[180] En aquellas ocasiones en que estos movimientos circulares van acompañados de acciones mágicas tan crasas como las que NILSSON aporta, procedentes de la esfera de los ritos mágicos agrarios, no puede caber duda ninguna en cuanto a su clasificación. Otro debería ser el juicio por lo que se refiere a la *circumambulatio* con el cesto en que estaban contenidos los instrumentos sacrificiales, acto que pertenece al ritual sacrificial, e igualmente por lo que hace a la *lustratio* de la sala antes de la asamblea popular. Puesto que la intención a que aquí se da expresión es en parte apotropaica (de protección contra desgracias) y en parte catártica (de purificación), no hay nada por lo que esta acción deba ser considerada como no perteneciente al plano religioso. Todo depende de que se suscriba o no a los medios empleados una fuerza independiente de la deidad y sometida a leyes propias. En caso afirmativo, nos encontramos ante una mentalidad mágica; en caso negativo, es posible que, aunque no sea cognoscible ninguna fuerza divina determinada como destinataria del deseo expresado en la acción, nos hallemos ante una postura que se subordina a esa fuerza y que espera de ella la satisfacción de sus aspiraciones. Pero ésta sería ya una postura religiosa.—Sobre la unión de ambas posturas en el culto griego, unión que frecuentemente llega a ser indiscernible y que está demostrada incluso en el culto de los olímpicos, cf. también FESTUGIÈRE, 58.

[181] Cf. HECKENBACH en su art. *Hecate*: PW 7,2772 (allí también se encontrará documentación sobre otros aspectos tratados en este párrafo).

muertos por Ulises. Una canción mágica [182] es cantada como remedio sobre Ulises herido. Entre los dioses, los medios mágicos están representados por el caduceo mágico de Hermes y por el cinto mágico de Afrodita, con el que el mismo Zeus puede ser hechizado. Fuera de estos ejemplos aislados, el poder mágico está reservado a seres sobrenaturales del estilo de Circe, que para la sociedad homérica tenían un valor puramente mítico, lo que evidencia un distanciamiento de la magia [183].

Pero el importante lugar que la magia debió de ocupar en la vida del pueblo de la época arcaica, especialmente después de la crítica situación social y económica del siglo VII, se hace visible en los ritos purificatorios que entonces fueron practicados; tal como los aplicaba Epiménides y en otros muchos casos, estos ritos constituían una indisoluble mezcla del deseo religioso de purificación con las prácticas mágicas. Además, muchos de los hechizos y prácticas mágicas que en la poesía dramática de los siglos clásicos aparecen como un rasgo auténtico de la vida popular (como tales especialmente en la comedia) o como motivo literario, deben de haber estado en uso desde mucho antes. Lo mismo puede decirse del uso de los amuletos [184], destinados por naturaleza, en la mayoría de las ocasiones, a proteger contra eventuales desgracias, y a veces expresamente contra posibles hechizos.

Si, como hace Wilamowitz, se atribuye a los griegos la costumbre de reconocer como deidad a todo portador de fuerza, a todo κρεῖττον, se debería en realidad valorar como auténticas exteriorizaciones religiosas también los innumerables dispositivos de seguridad de que echaban mano, en paz y en guerra, para proteger su casa y sus instrumentos y su propia persona contra la acción dañina de potencias desconocidas. Pero, dado que en la mayoría de las ocasiones no se trasluce aquí ninguna postura religiosa (salvo en los casos en que se utilizaba una imagen divina como medio de protección, lo que puede pensarse llevaría consigo un cierto sentimiento de veneración), todo este amplio dominio se sitúa en la esfera extrarreligiosa. Pero es claro que, incluso renunciando a la aplicación de criterios objetivos (que nos darían el derecho de calificar a toda idolatría de superstición, dada la inexistencia de un punto real de relación) y compenetrándose lo más ajustadamente posible con la mentalidad pagana antigua, los límites entre el culto religioso y la acción mágica son frecuentemente difíciles de trazar.

182 Sobre esto y sobre la elevación de esta forma de cántico mágico a auténtica oración cf. NILSSON, 147.

183 Una ojeada sobre la presencia de la magia en el *epos* se encontrará en el completo artículo de TH. HOPFNER, *Mageia*. PW 14 (301-393) 303; va seguido de una lista de los pasajes de carácter mágico en el drama.

184 El amuleto puede tener también el sentido de una «oración traducida a lo permanente» (así RIESS en el art. *Amulett*· PW 1,1984-1989; allí también abundante documentación sobre su uso en armas, instrumentos, joyas, casas). La intención mágica está clara especialmente en aquellos casos (NILSSON, 104) en que se utilizan los nudos mágicos.—Sobre el amuleto y otras manifestaciones mágicas con él emparentadas, cf. PRUMM, *Handbuch* 385; ibid, 359-65 sobre el concepto de superstición. Sobre la superstición de la adivinación del futuro trataremos en el párrafo consagrado a Delfos.

No pertenece ya a la magia, pero sí al campo más amplio de la superstición, el temor ante las piedras sagradas (que la época minoica había conocido en tal abundancia), ante los hermes, los árboles, las imágenes, etc., objetos en los que se pensaba tenía su sede y su esfera de eficacia una fuerza divina o en los que se creía se realizaba una especie de epifanía de una deidad. Puesto que el griego tropezaba con ellos a cada paso, existía el peligro, precisamente para las naturalezas de disposición religiosa, de caer en aquel desorbitado ajetreo de prácticas religiosas, del que ya los comediógrafos antiguos se burlaban, y que posteriormente Teofrasto ridiculizó en uno de sus *Caracteres*, en el *deisidaimon* (si bien esta denominación no tenía, sin más, el sentido de «hombre supersticioso»). Pero todo esto pertenece ya al marco de la religión helenística, de cuya inoculación supersticiosa habremos de tratar separadamente. Estrechamente compenetradas están las acciones mágicas y las cultuales en los usos místéricos, parte importante de la vida religiosa de la Grecia antigua, a cuyo estudio dedicaremos más adelante un parágrafo, al que ahora remitimos.

V. *PERSPECTIVA DEL DESARROLLO DE LA VIDA RELIGIOSA GRIEGA*

1. *La época arcaica-preclásica*

El ritmo evolutivo de la religión griega coincide, naturalmente, en gran medida con el de la historia general de Grecia. La época micénica fue la época de máxima apertura a influjos exóticos, a la que siguió, a la caída de los burgos de los señores micénicos, una época de silencio que duró varios siglos, la época del aislamiento cantonal. Ya en el siglo VIII desapareció este aislamiento, y de nuevo se apoderó del mundo helénico, ahora transformado, la llamada de la lejanía. La difusión ultramarina le fue impuesta no solamente por el exceso de población de la metrópoli y por las luchas constitucionales y de partidos, sino también por el incremento de la industria y de la artesanía, que buscaban oportunidades de exportación. Por otra parte, esta tendencia fue favorecida por el impulso ascensional de la época; el progreso cultural iba ligado a una serie de invenciones técnicas, que, en parte, vinieron a favorecer a las empresas ultramarinas, las que, a su vez, abrieron nuevos horizontes. En la metrópoli, el influjo extranjero se hacía notar en el estilo orien-

tal en el arte [185]. Poco a poco, el arte y los oficios artísticos fueron aprendiendo a escapar a la supremacía de este estilo y a elaborar adecuadamente las inspiraciones recibidas de fuera (un síntoma de la tendencia hacia la autonomía característica del mundo helénico). En el terreno político, esta tendencia se exteriorizó durante aquel período en la independencia temerosamente vigilada de los Estados-estirpes, a partir de los cuales fue cristalizando paulatinamente la multitud de *poleis* como pequeños Estados independientes [186]. Esta forma política debía convertirse en gloria e ignominia, motor de la ascensión y fuente de la decadencia de Grecia. La tendencia griega a la formación de pequeños Estados independientes se explica en parte por la estructura geofísica del país, pero tiene también como presupuesto algunas de las características fundamentales del pueblo de que procedían las estirpes griegas. Algo parecido encontramos entre los germanos e incluso entre los itálicos. La estructura del culto, construida sobre los clanes patriarcales y sobre las familias, tiene también probablemente sus raíces en el pasado indogermánico [187]; la del culto romano es exactamente la misma.

En estos siglos se afirmaron los muchos cultos locales y las figuras divinas adquirieron por primera vez contornos algo precisos (por lo que se refiere a los olímpicos, estos contornos precisos son visibles ya en Homero), para después ganar poco a poco una validez que podríamos calificar de canónica. Así, pues, la religión de esta época: 1.° Fue primeramente una religión de la comunidad en medida casi mayor que la de épocas posteriores. 2.° En conjunto, había todavía muy pocas individualidades que se destacaran como personalidades directivas. Esto no obstante, la forma de pensar de los filósofos jónicos (por no hablar de Hesíodo) nos es mucho mejor conocida, gracias a la conservación parcial de sus obras, que las creencias de las masas de su tiempo. Estos poetas se sentían, en cierto modo, como portadores de un mensaje para sus prójimos, si bien no concebían precisamente esta su vocación como dirigida a afianzar a sus compatriotas en la religión tradicional. Aparte de ellos, la época arcaica produjo otras figuras directivas, cuya actuación afectó fuertemente lo religioso, los legisladores. Además, con su necesidad de purificación aseguraba un campo de actividad a los purificadores profesionales. 3.° El culto de Apolo dispuso desde época temprana, en los santuarios de Delfos y Delos, de dos centros influyentes, que intentaban aventajarse el uno al otro. La ojeada sobre la validez y la actuación de Delfos puede ser ampliada con una breve exposición de las formas de aparición de la mántica y de otras actividades

[185] NILSSON, 573 (en el marco de una descripción general de la época arcaica); SCHADEWALDT, l.c., 87.
[186] TAEGER, I 149s.
[187] Material en NILSSON 670s. religión y organización del Estado.

supersticiosas en aquel tiempo. Junto a la corriente délfico-apolínea, la más característica de la época arcaica es la dionisíaca. Precisamente en estos siglos se consumó la total irrupción del movimiento dionisíaco, cuya difusión en Grecia hemos descrito brevemente al hablar de las formas públicas externas del culto a Dionysos. La evolución religiosa de esta época puede caracterizarse como una pugna entre el elemento apolíneo y el dionisíaco. Si los cultos místéricos asociados a Dionysos, que es situado entre los olímpicos, tuvieron en la época arcaica, e incluso en la clásica, poca significación, no así el orfismo, que disfrutó de gran importancia. Con la adición de los misterios de Eleusis, completaremos nuestra ojeada sobre los cultos místéricos de la Grecia antigua, ojeada a la que por su especial importancia y por la abundancia de material consagraremos un parágrafo especial. 4.° Como inmediata preparación de una corriente reflexiva del período clásico, consideraremos brevemente, en cuarto lugar, los comienzos de la filosofía en su significación histórico-religiosa. Si es cierto que las especulaciones filosóficas se liberaron muy pronto de las formas míticas, que en un principio delataban externamente su relación con la religión, su problemática interna, tan pronto como se convirtieron en una investigación autónoma sobre los últimos problemas del ser y del deber, pasó a tener un carácter auténticamente religioso.

A. El cuadro de la religión

El capítulo primero de la *Historia de la religión griega* de O. Kern, dedicado a las migraciones de los dioses, da una idea de lo diferente que en las distintas comarcas debía de ser el cuadro de la religión griega en la época arcaica, especialmente en sus comienzos [188]. Kern se pronuncia en favor de una reanudación de las investigaciones de C. O. Müller, que tenían por objeto el estudio de los cultos de las comarcas y ciudades aisladas, ilustrado con la exposición de la ruta histórica que, a través de las comarcas griegas, siguieron tres figuras divinas, a saber, Deméter, Dionysos y los Cabiros. Las razones que determinaban la adopción de una nueva divinidad en una comarca o en una comunidad eran, naturalmente, muy distintas; podía ocurrir que la deidad hubiera emprendido una migración junto con el grupo o que hubiera llegado a ultramar hasta una colonia con los colonizadores, después de lo cual la colonia podía en algunos casos mostrarse reconocida y, como hicieron los cirenaicos con el dios africano del oasis de Siva, Amón, llevar a la metrópoli un dios adoptado por ella en su nuevo mundo. El movimiento religioso difusor del culto dionisíaco tuvo un carácter supranacional. A diferencia de estos movimientos, que tuvieron su origen impulsor o rector en comunidades nacionales o en grupos o masas todavía mayores, la ascensión del Apolo délfico fue

[188] O. KERN, *Rel.* II 1s.

sin duda, en primera línea, obra de los sacerdotes de su centro cultual. De forma parecida piensa Kern que los sacerdotes de Samotracia constituyeron la principal fuerza espiritual difusora del culto mistérico de los Cabiros que allí se había desarrollado. El primer apogeo de este culto cae ya dentro de la época arcaica; muy pronto su influencia se hizo notar en otras islas del mar Egeo, así como en el continente (hasta Tebas, donde tuvo una importante filial); después, en época helenística, vivió un nuevo apogeo en su lugar de origen en Grecia, Samotracia (el auténtico lugar de origen lo tenía en Frigia).

Muy fuertemente diferenciado según estirpes y comarcas estuvo el culto de las deidades menores y de los héroes. Los últimos, que disponían frecuentemente de un fundamento histórico, fueron el objeto natural de una propaganda cultual de carácter local. Este es el camino por el que Teseo llegó a alcanzar como héroe tanta importancia en Atenas [189], aunque sin que fuera posible conseguir, como se pretendía, que adquiriera la misma popularidad que Heracles. En una segunda figura ateniense, la de Erictonio [190], se cree poder observar el proceso de regresión de un dios local al rango de un héroe, cuya significación fue realzada por la atribución de un papel especial en la fundación de las Panateneas. Dado el elevadísimo número de deidades griegas, los dioses venerados en una ciudad aislada no podían ser, naturalmente, sino una selección que había llegado a reunirse a lo largo y como consecuencia de la historia de la *polis*. Lo que no quiere decir una selección realizada exclusivamente dentro del círculo de los grandes dioses que Homero había elevado a un valor digamos canónico; podían ser también deidades de rango menor las que oficialmente rigieran en una ciudad o comarca; un especial relieve entre ellas correspondía al auténtico dios de la ciudad (muchas veces también un conjunto).

Cuanto más vigor ganaba la conciencia nacional de los Estados-estirpes o de las ciudades, tanto más valor se concedía a la práctica de estos cultos locales. En la elección de la auténtica deidad de la ciudad no se preferían en ningún caso las deidades locales en sentido estricto, es decir, aquellos seres sobrenaturales cuya esencia se agotaba en la ligazón al lugar o a la región correspondiente [191]; ni tampoco los héroes epónimos, los fundadores de la ciudad u otras personalidades históricas elevadas a un rango semidivino (aunque sea cierto que unos y otros fueron ocasionalmente elevados a tal dignidad); la elección se

[189] Especialmente gracias a Pisístrato (KERN, II 255s)

[190] En los detalles de su interpretación, NILSSON, para el que Erictonio es un representante del tipo del «dios-niño» (294s), se separa notablemente de O. KERN (II 80).

[191] Sobre este concepto y su relación con la deidad de la ciudad, cf. G. BRUN en su art. *Ortsgottheiten* PW 18-I 1509-1519, de donde procede también el material sobre el que se basan nuestras afirmaciones siguientes.

realizaba mucho más frecuentemente en el seno de los grandes dioses, y la razón decisiva por la que se otorgaba tal dignidad a una figura determinada no era su relación con el lugar, sino su relación histórica con la población. Por esto era por lo que la deidad emigraba con los colonizadores que emprendían la aventura de otros mundos.

No podemos pensar en nombrar aquí las deidades ciudadanas ni siquiera de las más importantes ciudades griegas, ni tampoco en esbozar de modo general la peculiaridad de sus panteones locales [192]. Sólo podemos hacer notar las leyes internas que rigen estos procesos y la importancia que éstos tuvieron para la evolución posterior de la religión griega como totalidad. Son dos las leyes que rigen el curso de esta evolución; Wilamowitz las ha llamado las leyes de la composición y de la descomposición.

El culto de la ciudad de Atenas, por ejemplo, estuvo dominado en gran medida por el de su diosa epónima. A ella estaba dedicada la fiesta principal, la de las Panateneas, que más tarde, con la extensión del dominio ateniense a la esfera más amplia del Ática, fue celebrada como fiesta de la confederación; a su culto estaba casi exclusivamente reservado el espacio sagrado de la ciudad, la acrópolis. Junto a ella, Dionysos disfrutó en Atenas del máximo prestigio; también a su fiesta principal enviaban los confederados donaciones, mientras que los ciudadanos libres de Atenas pasaban días enteros en las representaciones escénicas. En Esparta fue el culto de Apolo el que ocupó el primer puesto; en la isla de Egina, el de la diosa Afaia (quizá una descendiente local de la gran diosa de la naturaleza de época cretomicénica); en Argos, el culto de Hera. La ordenación litúrgica de las grandes fiestas y la construcción de los primeros grandes templos tuvieron lugar todavía en esta época arcaica, y allí donde llegaron a imponerse los tiranos, precisamente durante su época de dominio.

Wilamowitz ha subrayado con razón que el hecho de que una ciudad reclamara para su especial patronato a una de las grandes deidades podía llevar a una transformación de la esencia de dicha deidad, es decir, a una modificación de su imagen, al poder ésta en gran parte la ausencia de ligaduras y validez general de que, por lo menos dentro de un determinado margen, los grandes dioses disfrutaban todavía en Homero. En conjunto, este proceso, que representaba una politización de lo religioso, tuvo como consecuencia una relajación de la compilación y unión intentadas, y en parte conseguidas, por Homero (y Hesíodo) en el panteón; pero, sobre todo, una relegación de Zeus,

[192] Es uno de los méritos principales de la exposición de la religión griega de FESTUGIÈRE el que intenta reconstruir la esencia de los dioses olímpicos partiendo de los cultos que se les tributaban en los distintos lugares, con lo que resalta también la importancia de los dioses de las ciudades en sentido estricto.

que, al menos en el dominio del culto, hubo de abandonar su lugar de preferencia. El proceso se encuentra, pues, bajo la ley de la descomposición.

Pero ésta es sólo una línea de la evolución. Junto a la descomposición se encuentra también la tendencia a la composición. Se exterioriza de múltiples maneras. En la época del aislamiento cantonal, que sucedió inmediatamente al hundimiento del poderío micénico, los cultos de dioses en sí panhelénicos se habían desarrollado (bajo la denominación específica que en cada lugar les fue tradicionalmente aplicada, y en la que se expresaba su relación con el lugar en cuestión o, a veces, alguna de las peculiaridades del dios) como cultos de deidades distintas. El sentimiento de la unidad cultural de todos los griegos, que, a pesar del proceso simultáneo del afianzamiento de la independencia de los distintos Estados, iba desarrollándose paulatinamente, despertó entonces de nuevo, en gran parte bajo el estímulo de la imagen de los dioses en los grandes poemas, la conciencia de que las denominaciones locales no eran en el fondo más que epiclesis. Naturalmente, también era posible que, implicado dentro de la tendencia a la simplificación que así se había estimulado, un dios local realmente independiente por naturaleza fuera absorbido por un dios mayor, cuyo nombre le había sido prestado. En la valoración de los procesos que hemos de considerar aquí, las opiniones divergirán según se considere a la multiplicidad de dioses en trance de simplificarse en sí como secundaria, es decir, como procedente de la disolución de una unidad originaria, o como un dato original al que no ha precedido unidad ninguna. Entre los colonizadores griegos de Asia Menor hubo, por ejemplo, muchos cultos de deidades femeninas que, aunque dotadas de nombres puramente locales, no eran imaginadas como daimones de la naturaleza de rango inferior, cuyas características se agotaran en su ligazón con el lugar de su culto, sino que aparecían ante la conciencia religiosa como la representación de una deidad universal, la señora de la naturaleza. Las distintas denominaciones usadas en los distintos lugares no estaban en realidad destinadas a expresar la idea de que se trataba de nuevas deidades, sino solamente la pertenencia de los lugares en cuestión a la esfera de dominio sobre la que la diosa universal ejercía su cuidado (lo que desde luego podía favorecer la opinión de que se trataba en cada caso de nuevas deidades diferentes). En los casos en que resulta claro que las denominaciones locales de la deidad no hacen sino añadirse como meros epítetos a un nombre propio o genérico (como ocurre cuando se habla de Meter Dindymene, Sipylene, etcétera, o de Artemis Efesia, Leukophryene, etc.), podemos hablar de la actuación en el culto de estas deidades de una tendencia a la unificación. En el segundo de estos dos casos de *interpretatio graeca* colonial, lo artificial es la adición del nombre de

la Artemis griega; la figura que llevaba este nombre era realmente equivalente (como ya hicimos notar antes al tratar de Artemis) a las figuras a las que el nombre fue transferido. Es decir, que aquí tuvo lugar una composición orgánica. Pero junto a este tipo de composición aparece un segundo, artificial e inorgánico; para conciliar o unir cultos concurrentes, que tenían quizá sus raíces en costumbres y tradiciones populares totalmente distintas, en pasados históricos irreductibles y que objetivamente carecían de relación, se recurría celosamente al medio de la asociación genealógica o de la «nupcia sagrada» [193]. Para ambos procedimientos existía una abundante provisión de modelos en las relaciones que Homero y Hesíodo habían construido entre los dioses. Naturalmente, muy frecuentemente sería una personalidad histórica individual la que por primera vez concibiera y expresara la idea de unir de esta forma dos dioses aislados; luego, la oportunidad de una tal unión podía hacer que la idea se impusiera y, una vez aceptada por la comunidad popular, se convirtiera en obligatoria, al menos en la medida en que es posible hablar de obligación en el seno de la religión griega.

Y, por último, las necesidades del culto en sentido estricto condujeron también a una fórmula externa de carácter general para la coordinación de todos los dioses; en las plegarias, que por su naturaleza habían de ir dedicadas o a un solo dios o a una pluralidad de dioses numéricamente limitada, se quería evitar el ofender a los demás dioses, y para ello se añadía una conmemoración de los «dioses restantes». En los grandes centros cultuales, como en Delfos, se habían dispuesto lugares de culto para estos «otros dioses», que disfrutaban incluso de sacerdotes. La costumbre de erigir en torno a los altares del dios principal altares y santuarios consagrados a otros dioses dio origen en algunos lugares a un recinto sagrado [194], al que se llamó ágora de los dioses (θεῶν ἀγορά); el más antiguo ejemplo parece ofrecérnoslo el grupo de lugares sacrificiales alrededor del templo de Apolo en la isla de Thera [195]. A partir del siglo V aparece la fórmula πάντες θεοί como una expresión del deseo de coordinación de los dioses y, casi simultáneamente, el nombre femenino *Pantheia*. Un problema que hemos de dejar planteado es el de si el hecho de que la plegaria se dirigiera a la totalidad de los dioses puede deberse, además de a un supersticioso temor, a la crisis que, por influjo de las críticas de los sofistas, sufrió la fe en los dioses aislados, con lo que la invocación

[193] Ilustrada por O. KERN con numerosos ejemplos; cf. especialmente vol.I c.3, así como en el índice de materias la voz *Hochzeit*.

[194] Involuntariamente se presenta al espíritu la comparación entre estos recintos sagrados y los que las excavaciones arqueológicas han sacado a la luz en el mundo céltico tanto entre los celtas occidentales (en Treveris, en Altbachtal) como entre los orientales (en Kempten).

[195] Así es la opinión de O. KERN, II 40.

de los dioses todos vendría a denotar, en último término, una influencia de la ilustración [196].

La coordinación selectiva de los dioses más rica en consecuencias fue la creación del círculo de los doce dioses, a que parece ser se llegó por vez primera en Jonia en el siglo VI antes de Cristo. Comprende Zeus y Hera, Poseidón y Deméter, Apolo y Artemis, Ares y Afrodita, Hermes y Atenea, Hefaistos y Hestia. La selección había sido realizada inteligentemente. Comprendía a los dioses protectores de los dominios fundamentales de la vida humana. En algunos lugares, uno de estos dioses hubo de salir del círculo de los doce para dejar sitio a otro de mayor importancia local. Este fue el caso de Hestia, por ejemplo, que en Atenas [197] fue sustituida por Dionysos. En el arte, esta recopilación de los dioses encontró su más significativa expresión en la asistencia de los doce dioses a la ceremonia de la entrega del *peplos* a Atenea, representada en el lado oriental del friso de las Panateneas en el Partenón. Como testimonian todavía hoy las ruinas del atrio de los dioses unidos (*di consentes*) en el Foro romano, este gremio divino fue aceptado también por los romanos.

B. Personalidades directivas de la época arcaica. Poetas y legisladores

Un rasgo arcaico de los siglos preclásicos es el de que quienquiera que pretendiera hacer llegar sus ideas a círculos amplios recurría a la forma poética. Sólo al final de este período perdió este principio su vigencia. Ello explica que un legislador y educador como Solón y no pocos de los presocráticos se sirvieran del discurso versificado. Pero dejemos a estos poetas, que, por tener en otros campos su importancia fundamental, no se acostumbra a considerar como tales. Aquí nos interesan más los poetas líricos (de los épicos, si exceptuamos a Homero, no poseemos sino fragmentos), a quienes conocemos mejor; su postura religiosa va a ser la primera que caractericemos. Más adelante consideraremos su posición e importancia en la historia del espíritu; aquí deberemos conformarnos con hacer observar que una parte de ellos, como, por ejemplo, el pario Arquíloco y, en medida todavía mayor, otros dos representantes de la poesía yámbica, con su temerario desdén por las religiones entonces válidas, anticipan casi el tipo humano de la sofística o del helenismo. Frente a ellos, en la metrópoli, las figuras de Tirteo y Alcmán, que pusieron su gran sabiduría poética al servicio de la patria y de las festividades cultuales de la comunidad espartana. La lírica de Píndaro, que, pese a sus lazos

[196] O. Kern, l.c., 43.

[197] El primer testimonio de una veneración en Atenas de los doce dioses podría ser el altar que Pisístrato el Joven consagró a este gremio divino en el mercado de la ciudad.

de unión con el estrato social superior, o precisamente a causa de ellos, si se tiene en cuenta la abierta receptividad de dicho estrato también a las corrientes místicas, alcanza frecuentemente alturas que superan a la religión popular, será estudiada más adelante. También la poetisa Safo tuvo positiva importancia para la religión antigua, como muestra el canto de Afrodita. Pero antes que todos ellos debe ser nombrado un representante de la poesía religiosa didáctica que está todavía profundamente inmerso en la mentalidad propia de la época arcaica: Hesíodo de Askra.

Para la antigüedad, la personalidad del poeta labrador Hesíodo formaba, en lo referente a su influencia religiosa, una unidad con la de Homero; a ambos se les consideraba como conformadores del panteón griego [198]. De hecho, Hesíodo contribuyó de forma importante a completar el círculo de los dioses homéricos, añadiéndole las deidades campesinas y los primeros principios mitológicos. Estos son sin duda, en parte, productos de su fantasía poético-religiosa, aunque guardan relación con tradiciones populares existentes. Su resonancia ulterior se muestra en el apoyo que el orfismo buscó en este aspecto de la herencia hesiódica. Un progreso respecto de Homero representa el *ethos* jurídico de Hesíodo [199]; no sólo percibe la dependencia en que el bienestar terrenal se halla de la observancia de las normas morales que rigen las relaciones dentro de la comunidad (cf. su oposición de la ciudad justa y la ciudad injusta), sino que la superioridad del hombre sobre el animal la ve en el hecho de que a aquél le ha sido concedido el derecho y a éste la fuerza. Aplicando estos principios, añade a sus exhortaciones a su hermano Perses un catálogo de las reglas de piedad para la vida cotidiana del campesino, basadas claramente en el sentimiento de que la piedad significa el ejercicio del derecho para con los dioses. Puesto que estas prácticas estaban determinadas en primera línea por la tradición, en la que habían encontrado entrada multitud de usos que agradecían su origen a «primitivas» ideas de impureza, las reglas citadas tienen un fuerte contenido supersticioso [200]. Pero, vista en su totalidad, la poesía de Hesíodo está dentro de la misma corriente de pensamiento de que luego habría de surgir la codificación del derecho realizada por los grandes legisladores. Temporalmente, la creación

[198] A la conocida acusación de Jenófanes en sus *silloi* (frag.11, Diels-Kranz) se opone aquí la constatación positiva de Herodoto (II 53) sobre Homero y Hesíodo, en la que les atribuye a ambos la creación de la teogonía, es decir, de la nominación de los dioses y la fijación de sus figuras. Cf Weicker: PW 8,1197.

[199] Cf. Weicker, l.c., 1179s, y los párrafos correspondientes en Kern, I 244-272; Nilsson, 587-592; W. Jaeger, *Paideia* I (interpretación de los *Trabajos* hesiódicos) 219-47; también F. Taeger, I 169s, y, por último, A. Lesky, *Wertdenken in der fruhen griechischen Dichtung. Der Rechtsgedanke bei Hesiod:* «Universitas» 3 (1948) 161-173.

[200] Pormenores en Weicker, 1185, y en Nilsson, 589.

poética de Hesíodo se remonta casi a la época en que el poder despótico de la nobleza fue quebrantado en muchos lugares y las ciudades-Estado que comenzaban a formarse obtuvieron una base jurídica firme.

La actuación de la mayoría de los legisladores de la época más antigua [201] está aureolada por el mito. La convicción de que ellos obraban, en cierto sentido, como portavoces de la divinidad (por lo que sus relaciones con Delfos eran frecuentemente subrayadas), demuestra que para los griegos las ideas morales, especialmente aquellas que regulaban la vida legal, eran inseparables de la fe en los dioses. Pero, puesto que la ciudad se alzó y decayó con el *nomos*, existía el riesgo de que la valoración religiosa de las leyes fuera traspasada al Estado y de que fuera éste el que ascendiera a la esfera divina. Por otra parte, esto le permitió a Heráclito de Efeso llegar, partiendo de la idea del *nomos* como estructura de la *polis*, al reconocimiento de que también el cosmos tiene una ley [202]. La consecuencia desafortunada de la amalgama de la tradición con una concepción del derecho de base religiosa debía ser necesariamente la de que la veneración tradicional de los dioses fuera considerada como el aspecto sacral de la ley, y como tal estatalmente protegida [203]. Con el enfriamiento de la creencia en los dioses míticos, enfriamiento que era inevitable y beneficioso, puesto que gracias a él los hombres alcanzaban una libertad interior que hacía posible se les abriera el verdadero camino del conocimiento de Dios, esta protección legal de la religión popular dio lugar a los más terribles conflictos.

La amalgama de la esfera externa del culto y, en general, de toda la tradición con las normas de la moralidad vigentes en la conciencia tuvo como consecuencia que aquellos que percibían lo que en muchas de las costumbres y en la ley positiva había de casual se distanciaran de éstas, llegando así a una negación de toda la concepción moral de la existencia. A este peligro sucumbieron algunas naturalezas independientes en la época de las constantes luchas de estos siglos preclásicos; un ejemplo de ello nos lo ofrece la postura de Arquíloco de Paros. Todavía más alejados de la religión parecen los poetas elegíacos Simónides de Amorgos y Minnermo, que, huyendo de la inseguridad de la existencia, se refugian en el disfrute de la vida [204].

Entre tanto, la gran masa estaba todavía demasiado arraigada en la vieja fe y también en un sano *ethos* moral para buscar fuera de la religión un refugio de las calamidades de la vida,

[201] Sobre esto especialmente W. JAEGER, *Paideia* I c. «Der Rechtsstaat und das Burgerideal».

[202] Frag.114 Diels-Kranz; cf. también KLEINKNECHT en KITTEL, IV 1019s.

[203] O. KERN, II 49: «Todos los legisladores trataron, junto al derecho civil, el derecho religioso.»

[204] Cf. KERN, II 56-61; también PRUMM, *Der christliche Glaube* II 225s, donde se encontrarán indicaciones bibliográficas.

cuyas amargas luchas pesaban también necesariamente sobre ella. Antes bien, esta gran masa se esforzaba por llegar, a través de una paz con los dioses, en los que veía en cierto modo a los garantes del orden moral, a una paz consigo misma y con los demás. Y así, estos siglos arcaicos son al mismo tiempo la época de máximo florecimiento del complejo catártico [205]. Las ciudades encargaban a hombres a los que se suponía dotados de un especial poder catártico que procedieran a la aplicación de determinados ritos. Así, los atenienses, para purificar a la ciudad de la contaminación producida por el asesinato de Cilón, llamaron a Epiménides de Creta, que ya había prestado servicios similares en otras ciudades y comarcas. También Pitágoras puede ser citado con razón como un testimonio de esta exigencia de purificación del final de la era arcaica, exigencia que no inspiró naturalmente sino una parte de la filosofía que lleva su nombre. Todavía más clara se hace la tendencia catártica en el orfismo, que ha sido calificado como cuenca a la que fue a desembocar mucho de lo que en la época arcaica fue escrito en torno a la purificación y a la consagración (cánticos de consagración y purificación = καθαρμοί y τελεταί) [206]. También el oráculo de Delfos, cuyo apogeo cae en esta época arcaica, que tanto valor otorgaba a la interrogación de los dioses, se colocó al servicio de esta exigencia de purificación.

C. DELFOS [207]

Delfos es ya conocido por Homero como un centro de culto del dios Apolo, pero todavía no como lugar de la mántica inspiratoria. De hecho, la mántica extática no fue la más antigua forma de adivinación practicada en Delfos. Antes de ella existió allí un oráculo, que, según las más antiguas noticias literarias, no pertenecía a Apolo, sino a Ge, y en el que se practicaba la adivinación por suertes. Esta tradición, discutida por Nilsson, encuentra, sin embargo, un apoyo en el hecho de que la famosa roca umbilical (*omphalos*) de Delfos, encontrada en el curso de las excavaciones realizadas por la misión francesa, lleve el nombre de la diosa de la tierra. El oráculo originario era atendido por profetisas que se llamaban *thriai*. Así, pues, también Apolo era un intruso en Delfos; la célebre leyenda de su lucha con el dragón Pitón (que más tarde fue llamado Delfine y pasó

[205] E. ROHDE ha abierto en su *Psyche* el camino para una comprensión profunda de este fenómeno, especialmente difícil a causa de la peculiar mezcla de superstición en los medios y auténtica conciencia de culpa en la voluntad motriz (PRUMM, *Der ch. Glaube* 223ss).

[206] Sobre esto, NILSSON, 586.

[207] Una visión de conjunto del material ofrecen, en alemán, los artículos de HILLER VON GAERTRINGEN (PW 4,2517-2694) y POMTOW (*Delphi* en el suplemento de PW 4,1189-1234). Además, los párrafos correspondientes en WILAMOWITZ (especialmente II 26-42), O. KERN (*Delphoi* II 95-133) y NILSSON (*Delphi* 592-619).

por hija de la diosa de la tierra) puede haber estado destinada a mantener vivo en la memoria este hecho. Falso es seguramente el considerar a la serpiente como una encarnación de los vapores de niebla que ascendían del fondo del valle délfico. En la leyenda del niño dios recién nacido que es perseguido por un monstruo de un estrato divino más antiguo, al que después mata, nos encontramos ante un motivo mundialmente difundido, de cuya variante aislada es posible separar los rasgos locales sin alterar en nada la sustancia [208]. El mito quiere que Apolo, a guisa de expiación, preste después servicio bajo Admeto, una hipóstasis del dios del mundo inferior. Este último fragmento de la leyenda puede ser un intento de dar un fundamento mítico a la regulación que en los castigos impuestos a los asesinos pretendía imponer el oráculo délfico [209].

El origen de la Pitia délfica, o, dicho de otro modo, la forma en que el visionarismo mántico, que actuaba a través del arrebato extático, desplazó a la forma oracular preexistente, es algo que no ha sido todavía aclarado. E. Rohde creía poder hacer al culto dionisíaco responsable del aspecto extático del oráculo de Delfos. Ahora como antes, y pese a la repugnancia de muchos filólogos ante una explicación de este género, es posible que debamos contar con lejanos influjos del chamanismo nórdico [210]. Tampoco los medios empleados para que la Pitia alcanzara el estado extático han sido todavía determinados con seguridad. Los griegos creían que el oráculo subía de la profundidad de la tierra. En época histórica, el oráculo se encontraba efectivamente sobre la fuente del Cassotis; las excavaciones francesas no han hallado ningún rastro de un cráter por el que hubieran podido ascender vapores del interior de la tierra [211].

El apogeo del oráculo cae en los siglos inmediatamente anteriores a las guerras médicas. Es la época de la legislación griega, a la que frecuentemente iba unida la regulación del culto; es también la época de máximo fervor catártico y la época de la colonización. En todos estos campos fue de importancia la actuación del oráculo délfico. La participación de Delfos en la acción legisladora se ha reflejado en algunas narraciones semi-

[208] Cf. sobre esto E. B. ALLO, *Saint Jean. L'Apocalypse* (París 1933) 190, en relación con una extensa exposición del motivo.

[209] Sobre el fondo ideológico, NILSSON, 89; debe basarse en la noción de la impureza contagiosa. Un cuadro de la forma en que el oráculo delfico procedía en casos de muerte y homicidio sólo puede ganarse utilizando las dispersas noticias de la literatura, entre las cuales las más importantes son la *Orestíada* de Esquilo y las *Leyes* platónicas. Cf. el intento de NILSSON, 601s.

[210] Como irradiaciones del chamanismo interpreta hoy F. ALTHEIM en su libro *Italien und Rom* I (Amsterdam 1941) también las bramaderas cultuales en el mundo ilirio-céltico.

[211] Datos más concretos en O. KERN, II 97¹.—El método de adivinación no permaneció el mismo durante los siglos de la antigüedad, ni siquiera después de la fijación de la mántica inspiratoria; un trabajo de GENTER lo estudia en la época de Plutarco (veanse los resultados en el resumen de MAROUZEAU, «L'annee philol.» 13 [1938] 417s).

legendarias, por ejemplo, en las noticias sobre las especiales relaciones con Delfos de legislador espartano Licurgo, así como (aunque en medida menor) de Solón. Un reflejo de la autoridad de Delfos en el terreno cultual son las disposiciones previstas por Platón en sus *Nomoi* sobre la consulta del oráculo de Delfos. Lo habitual era que Delfos, consultado, confirmara los cultos ya introducidos; pero algunos cultos de héroes fueron introducidos inmediatamente por el oráculo. La más importante intervención activa del oráculo en el culto fue la introducción del calendario lunisolar. Este hecho, como también el fenómeno de que todas las fiestas principales de Apolo se celebraran el séptimo día del mes, en tanto que el cómputo griego de los meses seguía el principio decimal, es interpretado como un indicio de los influjos asiáticos (babilonios) sobre el culto apolíneo [212]. Los consejos en casos de asesinato y homicidio no los impartía el oráculo de forma inmediata, sino a través de los exegetas por él comisionados. «Gran importancia tiene el hecho de que, además de consultar al oráculo en todas las ocasiones imaginables, se pudiera siempre recurrir a sus exegetas, que tenían la misión de proteger sus preceptos e interpretar sus máximas» [213].

Delfos fue desde muy pronto un oráculo de rango internacional; es conocida su consulta por Creso; ya en época muy temprana, sus relaciones con Occidente alcanzaban hasta Etruria. El grado de su eficacia nos permite considerarlo como un oráculo muy estimado en el mundo griego. Sus sacerdotes disponían de una buena tradición, una de cuyas notas distintivas consistía en una prudente reserva, que, por lo que hace a la adaptación a las fuerzas políticas dominantes, podía llegar hasta falta de principios, como muestra el poco honroso papel de Delfos durante las guerras médicas. Delfos fue uno de los pocos centros cultuales en el mundo griego del que partieron adoctrinamientos morales conscientes. Pero, si prescindimos del contenido ocasionalmente moralizante de los oráculos, estos adoctrinamientos morales eran impartidos sólo en las máximas que, escritas sobre las paredes del atrio o sobre una columna, se ofrecían a la lectura de los visitantes del templo. Estos son los llamados mandamientos délficos (παραγγέλματα Δελφικά), de los cuales han llegado a nosotros importantes colecciones (hasta unos ciento cincuenta números). No son más que una codificación de los preceptos más importantes de la conciencia moral común, testimonios significativos del despertar de la reflexión sobre el mundo moral; una reflexión que la época de la codificación había de estimular [214]. A la entusiasmada exposición y

[212] NILSSON, 610-13; en las páginas inmediatamente anteriores analiza críticamente las tradiciones sobre las relaciones entre los grandes legisladores y el oráculo.

[213] NILSSON, 604. El dios delfico se designa a sí mismo como exegeta, es decir, como intérprete de la voluntad de la deidad suprema (Zeus).

[214] Una caracterización del contenido de las más importantes tradiciones de las «máximas delficas» se encontrará en O. KERN, II 129-31.

valoración de esta actividad délfica por O. Kern, se opone el sobrio juicio de M. P. Nilsson [215], que estima en poco la importancia real de Delfos para la moralidad. Estos preceptos délficos están a veces enderezados contra las normas de vida de la tiranía, que en el siglo VII dominaba fuertemente la vida política griega. La exigencia de mesura, tan típica de Delfos, se dirige fundamentalmente contra la *hybris* de estos usurpadores. Esto no obstante, precisamente los tiranos fueron con gran frecuencia los favorecedores del oráculo délfico; esto está comprobado, por ejemplo, por lo que hace a Clístenes de Sicione y a Pisístrato de Atenas. Estar a bien con Delfos, especialmente en aquella época de apogeo del oráculo, tenía gran importancia política. Clístenes participó en la empresa de la Anfictionía (la liga de las doce ciudades para la protección de Delfos) contra la ciudad de Crisa, que disputaba unos territorios al templo-Estado de Delfos. De esta forma, la primera acción política en cierto sentido panhelénica se desarrolló a la sombra y para la protección de Delfos.

En significación para el despertar, la conservación y el fortalecimiento del sentimiento de la unidad griega compiten con Delfos, como ya dijimos anteriormente, los centros de los grandes agones nacionales, sobre todo Olimpia. Como toda la vida cultural de la antigüedad, también estas exhibiciones de ejercicios corporales y espirituales estaban impregnadas de religión. Los componentes de todas las estirpes, que se reunían bajo la protección de una *tregua dei* [216], descubrían aquí como en Delfos (que tenía el valor de un santuario nacional) la comunidad de sus cultos [217]. La impresión que estas manifestaciones masivas dejarían en los que en ellas hubieran participado, que se habían visto unidos tanto por la fe religiosa como por la común admiración de la *areté* griega, oscilante entre la excelencia física y la espiritual, había de tener como consecuencia un fortalecimiento de esta religión tradicional y de estos ideales comunes. Pero los que allí se exhibían eran, más que nada, los valores estrictamente humanos; es un fenómeno característico que fueran precisamente los griegos de la época arcaica los que tan gustosamente ofrendaron a los dioses estatuas juveniles; el *kuros* desnudo y la *koré* con el *peplo*, ambos tipos cuentan especialmente en Atenas con multitud de ejemplos. Se ha creído poder sacar de ello conclusiones de gran alcance, como si el griego de aquellos siglos tempranos se hubiera entusiasmado ya con la idea del parentesco divino de los hombres [218]. Caso de que así

[215] NILSSON, 617: «Su significación (la del Apolo delfico) no debe ser menospreciada, pero el no fue un guía en cosas de moral.»

[216] Esta acertada comparación es de NILSSON.

[217] Sobre la relacion de los agones con la religión, todavía fuerte en la época arcaica, después relajada, cf P. J. MEIER: PW 1,842.

[218] Así K M. BIRKMEYER, *Der archaische Kuros*· «Die Besinnung» (Nuremberg 1946) 145-59.

sea, hubiera sido mejor llamarlo del parentesco humano de los dioses [219].

Por una doble razón debemos incluir aquí la personalidad de Píndaro, tan importante para la historia de las religiones; por una parte, a causa de su importancia como testigo de las creencias escatológicas y a causa de su ideal antropológico del parentesco divino; por otra, a causa de su actitud ante Delfos. La poesía de Píndaro guarda una estrecha relación con Delfos, que él enaltece en su octava oda pítica, escrita poco antes de su muerte. Es propio del estilo del poeta el intercalar exhortaciones morales en las composiciones en que, poeta de la nobleza, poco antes de la desaparición de la gloria de ésta, celebra los triunfos deportivos con ocasión de los juegos panhelénicos. No es sino natural que las poesías en que él habla del dios délfico prediquen también la piedad apolínea. De la escatología que él da a conocer hablaremos más adelante, en relación con los misterios; inseparable de ella es su mensaje del parentesco divino de los hombres. Pese a toda la elevación de esta doctrina y a la influencia que, como una reciente investigación de E. des Places ha demostrado, ejerció sobre Platón y, a través de él, en toda la época posterior, no puede dejar de advertirse que descansaba sobre el presupuesto de un antropomorfismo de los dioses, y que condujo a una nivelación de las diferencias existentes entre los conceptos de dios y de hombre.

Aplicando una valoración que se base en criterios puramente objetivos, la auténtica impartición oracular de Delfos (¡no su actividad educadora!) debe ser considerada, como cualquier otra mántica, como superstición y no como auténtica religión. Pero el que sea necesario considerarla de esta forma es debido a la irrealidad (no-existencia) de Apolo y no a la falsedad interna del pensamiento de una consulta a la divinidad; su presupuesto de que la esencia de un dios ha de incluir una sabiduría superior (por permanecer en el plano del hombre pagano, que quizá no llegara hasta el concepto de omnisciencia) [220], era correcto. La necesidad de una consulta de la sabiduría y de la voluntad divina se experimentaba no solamente en los innumerables casos en que habían de ser tomadas decisiones referentes a este mundo y de carácter extrarreligioso [221], sino también, y especialmen-

[219] En este sentido habla L. CURTIUS en su artículo *Zur Interpretation griechischer Bildwerke*. «Universitas» 3 (1948) 366, del «uno en otro de dios y hombre» (en el tipo de Apolo) como de «una postura típicamente griega que, en siempre nuevas variaciones, retorna constantemente en todo el arte griego». Según Curtius, esta forma ideal griega tiene sus raíces últimas «en la idea religiosa de la divinidad del mundo, de la cercanía a Dios de la bella apariencia».

[220] Una relativa omnisciencia, es decir, un conocimiento de las acciones humanas, se atribuía a los dioses del juramento, Zeus, la tierra y Helios. Los dos últimos no están apenas liberados de su elemento, sino que pertenecen a esta tríada precisamente por sus prestigios: la tierra, de ser la que todo lo lleva; Helios, el que todo lo ilumina.

[221] Una selección de las autenticas máximas delficas de entre la

te, en cuestiones religiosas y de conciencia. Cuando Platón prevé en sus *Nomoi* [222] que el dios délfico deberá ser consultado en las cosas del culto, reconoce implícitamente la necesidad moral de una intervención divina en las cuestiones relacionadas con la veneración de los dioses, o, por lo menos, la necesidad de la existencia en este terreno de una suprema instancia dotada de última autoridad. Así resulta posible a los cristianos católicos el adoptar una postura comprensiva ante los fenómenos de la mántica pagana, que tuvieron en Delfos su más venerable expresión.

Zeus, que por lo general no revelaba su voluntad por medio del éxtasis, tenía en Dodona [223], entre los semibárbaros epirotas, un oráculo (que es posible existiera ya en la época en que los griegos atravesaron el país), en el que hablaba por medio del movimiento que el viento imprimía a unas cadenas que pendían de una columna y golpeaban un receptáculo colgado de otra, por medio del murmullo de su encina sagrada y por el murmullo de una fuente, aunque sin despreciar tampoco la mediación de los ὑποφῆται, a los que más tarde, quizá por la influencia de la Pitia de Delfos, vinieron a añadirse tres sacerdotisas femeninas. A juzgar por las frecuentes citas en las epopeyas homéricas, Dodona debió de haber superado en estimación a Delfos y haber gozado de gran prestigio hasta la época histórica. Ya antes de la famosa expedición de Alejandro al oasis Siva, el dios carnero que allí predecía había sido introducido en la metrópoli griega bajo el nombre de Zeus; las famosas palabras con que saludó a Alejandro (y que afirmaban su filiación divina) trajeron consigo un grande aumento de su prestigio, aunque de corta duración. Como los tres oráculos de que hemos tratado hasta aquí, dos de los centros oraculares del Oriente griego, importantes ya en época antigua, pero de mayor influencia en el período helenístico-romano, los de Claros, en Jonia, y Didyma, en Mileto, han sido estudiados en excavaciones arqueológicas; en ambos era mántica inspiratoria la practicada. En Didyma, el oráculo estuvo, hasta la época persa, en manos de una familia de adivinos, la de los Branquidas; en Claros actuaba un sacerdote, que recibía el nombre de profeta. En ambos lugares era Apolo el que impartía los oráculos; pero su superposición a un dios vernáculo es en Claros muy verosímil y en Didyma segura.

mezcla confusa de las falsas está todavía por hacer. H. BERVE la tiene en preparación. Por ahora véanse el párrafo sobre objeto y forma de los oráculos en el artículo de H. VON GAERTRINGEN *Delphoi*: PW 4, 2534-37, y K. LATTE (vease más adelante nt.225), 845s.848s.

[222] En el 1.8 (828A); sobre esto, NILSSON, 598 y 610.

[223] Sobre los cuatro oráculos, que en las líneas siguientes serán caracterizados brevemente, ha tratado el autor detenidamente en su *Handbuch* 414s y 419-421; cf. también LATTE en el art. cit. en la nt.225. Sobre el oráculo de Zeus en Olimpia, que se mantuvo fiel a la interpretación externa de los signos y quedó relegado a la sombra a consecuencia de la gran popularidad de la inspiración delfica, cf. J. WIESNER en el art. *Olympia*. PW 61s.

La actividad oracular apolínea de carácter inspiratorio, para la que hubo en total cerca de treinta centros en Grecia, llegó a la Grecia antigua, como el dios mismo, desde el extranjero. K. Latte cree poder constatar que, prescindiendo de la auguración y de la aruspicina [224], las distintas formas oraculares estaban ligadas a determinados dioses [225]. Aparte de Zeus, también Hermes predecía aquí y allá en el murmullo de las hojas, pero más frecuentemente por medio de los sortilegios, como lo hacía la diosa de la tierra. Los dioses del bosque y de la montaña, como las ninfas y Pan, se revelaban (especialmente en la Grecia central) a través de la mántica inspiratoria. A las deidades de la tierra y a los muertos se les consultaba por incubación. La conjuración de los muertos fue más practicada en época preliteraria que posteriormente; a finales de la antigüedad (en la forma perfeccionada por los neoplatónicos) ganó nueva importancia, como una de las ramas principales de la magia de revelación. El santuario oracular de Trofonios (el nombre denuncia a un daimon de la fertilidad) era una cueva cerca de Lebadea, al oeste de Beocia [226]; las oscuras noticias que se nos dan acerca del procedimiento seguido en su consulta incitan a suponer que en la época tardía éste incluía alguna impostura. En el oráculo de Amfiaraos (según la leyenda, un héroe tragado por la tierra, en realidad un dios de carácter ctónico [227]), que tenía su sede en la ciudad fronteriza de Oropos, entre Beocia y el Atica, se introdujo tardíamente, y por la influencia del procedimiento empleado en el culto de Asclepios, el método de la incubación, es decir, del sueño en el templo, durante el cual el oráculo daba su respuesta, que generalmente se refería a la curación de enfermedades.

La ascensión del culto de Asclepios tuvo lugar todavía en la época arcaica [288]; guarda relación con el traslado de su culto desde su lugar originario en Trikka (Tesalia) a Epidauro, en Argos, donde disfrutó de un culto profundamente ligado al de su padre Apolo, culto del que participaron también su esposa Hygieia y otras diosas a él asociadas, de nombres expresivos (por ejemplo, las «mitigadoras», las «voces», nombre este que

[224] Dos formas fundamentales de la llamada mántica inductiva (la única que Homero conoce) que los heroes homericos, pese a su racionalismo, practican frecuentemente, y que fue utilizada también en todas las empresas guerreras de epocas posteriores, aunque más de un general compartiría el escepticismo que Héctor expresa con sus palabras: «Un augurio es el mejor: luchar por la patria» (*Ilíada* M 243).

K. LATTE en su ojeada de conjunto *Orakel*: PW 18-I (829-66) 845. Allí mismo (240ss) datos sobre los oráculos apolíneos más importantes aparte del de Delfos.

[225] PRISKE en su art. *Lebadeia*: PW 12,1048-52.

BETHE, arts. *Amphiaraos* y *Amphiareion* PW 1,1886ss.1893ss.

Detalladamente expuesto por O. KERN, II c.11, «La marcha triunfal de Asclepios». Sobre el procedimiento corriente en la época tardía en Epidauro y en Pérgamo, cf. PRUMM, *Handbuch* p.447-53.

evoca los consejos oídos en la incubación). A consecuencia de la gran peste al comienzo de las guerras del Peloponeso, llegó el dios con todo su séquito a Atenas, donde Sófocles le manifestó especial devoción. Su culto alcanzó su apogeo sólo en la época de los emperadores.

Es un hecho que honra a los griegos el de que todos los *nekyomanteia*, es decir, los centros de consulta oracular de los muertos, de los que se nos conservan noticias literarias, se encuentren en zonas fronterizas y el de que las noticias que nos hablan de su consulta (que no tenía por objeto, como en las consultas a los muertos en época tardía, el interés por el futuro, sino el apaciguamiento de las almas encolerizadas) sean históricamente poco dignas de confianza [229].

Pero con los centros oraculares citados y con la breve alusión a la mántica inductiva todavía no hemos presentado, ni mucho menos, todo el espacio que la consulta de fuerzas superiores ocupaba en la vida de Grecia en la época arcaica. A ello deben añadirse, sobre todo, los adivinos vagabundos, representados en su rama masculina por los *bakidas*, en la femenina por las sibilas. Tras ambos nombres genéricos se esconden personalidades históricas. Aunque las sibilas gustaban de peregrinar, en realidad tenían su sede en lugares determinados, como, por ejemplo, en Erythree, en Asia Menor, donde su ministerio (por llamarlo así) existió durante largo tiempo, transmitiéndose por sucesión. En el mundo griego de la época histórica pertenecían al pasado, pero las máximas que se les atribuían eran muy solicitadas. Por su representación en la Magna Grecia, las sibilas conservaron su eficacia hasta época romana; según las excavaciones más recientes, es necesario admitir la realidad histórica de la sibila de Cumas. A partir del siglo VII, numerosos adivinos y milagreros, profesiones provechosas en épocas intranquilas, daban vida a los caminos de Grecia. Se hacían pasar frecuentemente por maestros órficos de misterios, y con ello desacreditaron los pensamientos y los ideales de esta doctrina mistérica. Pero de esto trataremos brevemente en el parágrafo siguiente.

D. Los filósofos primitivos

Después de haber descendido a los estratos inferiores del pensar y del obrar religiosos, no podemos dejar de hacer un esbozo de aquella corriente más elevada que, si en un principio conservó un cierto parentesco con el pensamiento mítico (al menos en su forma de trabajar, rica en imágenes y pobre en demostraciones), fue después liberándose progresivamente de él, para al final llegar a su total superación espiritual; la filosofía primitiva, que tuvo su primer florecimiento en la adelantada Grecia colonial, en Jonia.

[229] Esta es la opinion de K. Latte (vease nt.225), 836.

Al hacer este bosquejo, nuestra misión no puede ser aquí la de perfilar completamente su pensamiento, sino la de hacer visible su relación con la religión y, sobre todo, su influjo sobre el desarrollo de ésta [230].

a) Los tres primeros filósofos griegos procedían del Mileto jónico. Como siguieron haciendo los filósofos inmediatamente posteriores, presentaron sus tesis en forma «intuitivo-dogmática y sin fundamentación» y las ilustraron con imágenes y analogías [231]. El que sea evidente la relación que esta forma expositiva guarda con el mito, no quita que el contenido de su pensamiento esté en abierta oposición con las cosmogonías de la mitología helénica. Pero es digno de consideración el hecho de que se sospeche que el primero de estos jonios, Tales de Mileto, buscó inspiración en una mitología extranjera (rasgo, por otra parte, muy fácilmente comprensible a la vista del carácter de los jonios, ampliamente abierto a las influencias exóticas). Tales se plantea el problema de cuál sea la materia originaria a la que puedan reducirse todo el devenir y todo cambio, un concepto para el que su discípulo Anaximandro introduce el nombre de ἀρχή. El que Tales crea encontrar en el agua esta materia originaria y haga a la tierra flotar sobre ella, antes recuerda las cosmogonías semíticas con su imagen de un mar primordial que la concepción homérica del *okeanos* como una corriente que circunda al mundo. Con su discutido *ápeiron*, Anaximandro, continuador de las especulaciones de Tales, dio al ἀρχή un carácter más abstracto, en tanto que Anaxímenes volvió de nuevo al ἀρχή material, que él creyó poder encontrar en el aire.

b) Pitágoras [232], como estos tres precursores, de origen jónico (Samos), buscó conscientemente en muchas ocasiones el contacto con las corrientes religiosas de su época, hasta el punto de que la doctrina a que él dio origen y el conjunto de cuyo ideario se le atribuye, casi pertenece más a la historia de la religión

[230] El querer excluir de una exposición de la religión griega las especulaciones de los filósofos equivaldría a renunciar a la única corriente positiva entre las de los esfuerzos de la antiguedad en torno al círculo de problemas religiosos. Cierto que San Pablo les hace el reproche de no haber acertado a llegar al conocimiento de Dios a traves de la sabiduría divina reflejada en el mundo (1 Cor 1,21) Pero esta visión microscopica deja espacio para suposiciones y para la existencia de una orientación general y aspiración a la verdad, a causa de las cuales los alejandrinos cristianos llamaron a la filosofía el Antiguo Testamento de los paganos. Para pasar de largo ante los presocráticos tenemos todavía menos razón, cuanto que su separarse a tientas de las representaciones míticas tradicionales nos muestra dos cosas; de una parte, la fuerza que estas tenían aún; de otra, el gran esfuerzo espiritual, y con frecuencia personal, con que hubieron de ser alcanzados los primeros progresos en el pensamiento independiente.

[231] W Schmid, *Geschichte der griechischen Literatur* I 128.

Sobre el (como en general sobre los presocráticos) es muy instructivo el libro de O Gigon, *Der Ursprung der griechischen Philosophie* (Basilea 1945) Extractos en el art. *Pythagoras und die griechische Philosophie* «Universitas» 2 (1947) 1235-37.

que a la de la filosofía. Por lo demás, el interés filosófico de Pitágoras era casi universal; ya no se limitaba a la materia originaria, sino que se extendía al problema de la ley ordenadora que rige los fenómenos de la materia, pero también todas las demás relaciones. El creyó encontrar esta ley en el número, *después de lo cual, identificando los valores y las relaciones numéricas* con los valores y las relaciones éticas, elaboró una dietética de la vida encaminada fundamentalmente a asegurar el destino del alma después de la muerte. Pitágoras asocia la idea de la inmortalidad del alma con la de la metempsicosis, punto en el que es posible que, como el orfismo (o quizá habría que decir en seguimiento del orfismo), esté en dependencia de corrientes que procedían, en último término, de la India. Hastiado por el lujo de la Jonia asiática, el filósofo marchó a la Magna Grecia, donde fundó en Crotona la liga pitagórica, «el primer intento en gran escala de sustituir la declinante aristocracia de la sangre por una aristocracia del espíritu y del carácter, dotada de una fuerte organización externa y política , modelo de todas las escuelas de filósofos de épocas tardías, que nunca más alcanzaron una tal unidad» [233]. En aquella liga, que era al mismo tiempo una forma elevada del conventículo órfico, y, como tal, una creación de interés histórico-religioso. se observaba un esoterismo estricto y la práctica del silencio; de acuerdo con estos principios, la doctrina se exponía en fórmulas simbólicas. Algunas normas ascéticas, como la abstención de los alimentos de procedencia animal, parecen guardar relación con la doctrina de la metempsicosis [234]. La dirección ascética que Pitágoras trasplantó alrededor del año 532 a la Italia meridional, a Crotona, se impuso allí en una minoría, pero la injerencia de los miembros de la liga en la política despertó una hostilidad, a la que prestó apoyo la radical antipatía que estos griegos coloniales, aficionados al placer, habían de sentir ante un tal estilo de vida. Ya en el siglo IV antes de Cristo el pitagorismo estaba, en cuanto que dirección filosófica organizada, prácticamente extinguido. Pero la forma de vida pitagórica conservó sus adeptos, y todavía le estaba reservada más tarde en Roma una resurrección.

c) Atribuyendo al número, es decir, a un concepto espiritual, una tan destacada importancia para el cosmos y el hombre, Pitágoras preparó el camino a la escuela de Elea para un viraje mucho más decisivo hacia la abstracción. También los eléatas se levantaron contra el materialismo de los filósofos de la naturaleza jónicos e intentaron demostrar con una dialéctica más sutil, pero todavía no bien fundamentada, que la corporeidad con el movimiento a ella ligado era solamente apariencia y no-ser; por eso no podía constituir el objeto de ninguna ciencia, pues éste

[233] SCHMID, l.c., 735.

[234] SCHMID, l.c., 735. NILSSON (590) habla en relación con esto del mandamiento pitagórico de la pureza como de un eco de antiguas creencias relacionadas con la idea de tabú, semejantes a las visibles en Hesíodo.

se encuentra sólo en el ser, que coincide con el pensamiento. El carácter, en último término, religioso de esta manera de pensar, que recuerda de modo sorprendente la filosofía del ser del Extremo Oriente, es claro. Llevando estas ideas a sus últimas consecuencias (lo que apenas si hicieron los eléatas), se abrían horizontes completamente nuevos a la idea de Dios. Puesto que, en último término, el problema del ser envolvía el problema de la existencia humana, aquellos conceptos, aunque todavía no aclarados, eran, desde este punto de vista, muy adecuados para estimular el genio religioso de los hombres conscientes que luchaban con el problema de la existencia. Este aspecto de su influencia se hace visible en Platón. Los progresos alcanzados por la escuela de Elea en la lógica formal influyeron sobre Aristóteles, correspondiéndoles así, aunque indirectamente, parte del mérito que recae sobre el Estagirita por haber llegado al conocimiento de Dios por vía racional. En resumen, también los eléatas dieron su sello a la evolución que debía conducir a la filosofía muy cerca del descubrimiento de la verdadera religión. Platón dio a su diálogo *Parménides* el nombre del más importante de los eléatas. El antecesor de éste, Jenófanes, es importante para la historia de la religión por sus inflamados ataques contra las figuras divinas de Homero y contra sus mitos inmorales. Queda sin aclarar si su idea personal de Dios se elevó por encima de la identificación de Dios con el cosmos, que era tan propia del espíritu griego.

d) El ritmo de la vida filosófica, de acuerdo con la ley de la reacción, exige ahora un abandono del acentuado espiritualismo para volver al camino de un monismo orientado en sentido más materialista. La grandeza de Heráclito consiste en que establece una correspondencia y una comunicación entre el primer principio, a saber, el fuego-logos, y el alma humana, y en que deriva todo orden terreno de la ley primaria del mundo. Aunque natural de Efeso y perteneciente a la tradición jónica, Heráclito depende del concepto del ser de los eléatas, si bien en su interés por el ἀρχή continúa la tradición especulativa de su patria jónica. Su punto de partida es la observación de que el mundo y su desarrollo están en un constante movimiento intranquilo, que procede del fuego y desemboca en el fuego, y que se repite eternamente [235].

Según la interpretación de la Stoa, Heráclito no concibió este fuego, ni tampoco las fases del proceso cósmico del devenir (de las que algunos exegetas antiguos querían incluso poder calcular con exactitud la duración), como simples imágenes. El sentido del *logos*, de que Heráclito habla con lenguaje misterioso,

Este orden del mundo no ha sido hecho por otro, sino que siempre era y será siempre un fuego viviente que arde según medida y se extingue según medida» (frag 30 D. K.). «El Todo se convierte en el fuego, y el fuego en el Todo, como las mercancías se cambian por el oro y el oro por mercancías» (frag.90 D.-K.).

es particularmente discutido. La forma en que la Stoa continuó la especulación lleva a suponer que este *logos* es efectivamente la parte espiritual del ígneo principio cósmico. La investigación moderna ha intentado fijar con exactitud el contenido de este concepto. La aristocrática postura negativa de Heráclito ante las formas populares de veneración de los dioses se manifiesta en sus máximas sobre el dios délfico [236] y sobre el culto de Dionysos [237].

e) No podemos renunciar a citar en nuestro esbozo dos figuras de la filosofía primitiva tan originales como son Empédocles y Anaxágoras. Con su idea mística del hombre, Empédocles está en relación con los eléatas, pero también con los pitagóricos y con los órficos, en tanto que Anaxágoras, con la inquisición penetrante de su pensamiento racional, anuncia a Aristóteles (históricamente está asegurado su influjo sobre Sócrates). Lo característico de Empédocles es la unión de los rasgos esenciales órfico-místicos y panteístas. La problemática jónica de la materia originaria domina todavía su esfuerzo por explicar el mundo. Acepta como materias fundamentales todos los ἀρχαί que habían sido aducidos hasta entonces, es decir, los cuatro elementos; dándoles los nombres de los grandes dioses a los que la fe popular subordinaba estos elementos, manifiesta, una vez más, la estrecha relación de la religión popular con la filosofía antigua. El «cambio» de los cuatro elementos, Empédocles lo cree producido por el odio y el amor como fuerzas motoras, con lo que da expresión al mismo pensamiento que hizo a Hesíodo ver en Eros la fuerza primordial. Para Empédocles, el alma humana es una emanación del espíritu total, y el conocimiento humano, una toma de contacto con la frónesis que llena el universo. Según él, todos los seres están dotados de conciencia y de pensamiento, lo que hace más fácilmente comprensible su doctrina de la metempsicosis, que expresa con estas palabras: «Yo he sido en otro tiempo muchacho y muchacha, un arbusto y un ave, y un pez mudo en el mar» [238]. Con ella, como con su exigencia de abstención de la matanza de animales y el consumo de la carne, Empédocles guarda estrecha relación con Pitágoras y los órficos; junto con ellos continuó ejerciendo influencia, especialmente sobre Platón y su concepción del más allá, punto en el que Empédocles constituye un ejemplo del incremento de la fe en un doble trasmundo. Utilizando creencias populares, describe los

[236] En el frag.92 + 93 D.-K. contrapone a la astuta prudencia del «rey, al cual pertenece el oráculo de Delfos», la sinceridad carente de miramientos con que la sibila (que encuentra aquí su primera mención literaria) anuncia la desgracia.

[237] En el frag 15 D.-K. adivina la esencia subterránea del dios de la fertilidad Dionysos («a Hades organizan la fiesta de los lagares»). Lo que parece a Heráclito la única disculpa de estas prácticas, que él desprecia como desprecia todo fanatismo y todos los misterios, es el respeto ante la finalidad última de las procesiones fálicas, lo que podría significar respeto ante el misterio de la muerte.

[238] Frag.117 D.-K.

castigos del otro mundo; entre las figuras espantosas que en él martirizan a los daimones eternamente vivientes (así es como denomina a las almas manchadas por la culpa) coloca a los *keres*, lo que nos demuestra la imprecisión de este concepto, que en otros casos se aplica a las almas de los muertos en su generalidad. El cuadro del mundo inferior de Empédocles coincide con la descripción que de la otra vida hace Aristófanes en *Las Ranas* y con las representaciones figurativas de los vasos de Apulia.

Aunque su actividad espiritual se desarrolló en un momento en que Atenas había alcanzado su madurez como *polis*, Anaxágoras, el amigo de Pericles, se incluye todavía entre los presocráticos. Comparte con ellos su problemática del principio cósmico originario, pero sigue nuevos caminos, considerando al espíritu (al *nous*), que él, en su esfuerzo por expresar lo inmaterial, llama «la más sutil y más pura de todas las cosas», como primer motor de la evolución del mundo. Por lo demás, admite la existencia de una especie de materia primitiva como realidad previa. Aristóteles le llama el más sobrio entre los incomprensibles [239]; concedió importancia a su doctrina del *nous*, aunque esto no le impidiera ejercer su crítica sobre ella [240].

f) Los atomistas Leucipo de Mileto y Demócrito de Abdera están, en el tiempo y en sus ideas, muy próximos a la ilustración sofista. Su contribución a la destrucción de la imagen tradicional del mundo, en la que los dioses míticos estaban insertos como dominadores, fue seguramente muy notable. La postura de ambos hombres puede explicarse como un intento de superar los grandes contrastes existentes entre la filosofía eleática y la heraclídea, entre la vivencia del devenir y su aparente imposibilidad metafísica; así llegaron a una explicación mecanicista de la naturaleza, cuyo punto de partida, el concepto de átomo, lo encontraron ya en la filosofía de las mónadas de los pitagóricos. Según ellos, el movimiento está impreso a los átomos desde la eternidad y está posibilitado por los espacios vacíos que separan a unos átomos de otros. Como razón del orden del mundo suponen que el átomo está dominado por relaciones numéricas (*logoi*). Deteniéndose en esta suposición y eludiendo sencillamente el nuevo y más profundo problema metafísico que ella implica, su principal mérito histórico-religioso (a saber, la exclusión del recurso a los dioses de la naturaleza en los trabajos de investigación sobre ella) está gravado por el hecho de que relegaron a segundo término, junto con el problema del origen del orden del mundo, la apelación a un autor personal y trascendente al mundo. Según una noticia que nos transmite Sexto Empírico, Demócrito explicó el origen de la religión (es decir, del politeísmo popular) por el

[239] *Met.* I 3.

[240] Se ha pretendido recientemente (W. BROCKER, *Die Lehre des Anaxagoras* «Kantstudien» 42 [1942-43] 176ss) que Anaxágoras no llegó a superar la concepción de la inmanencia del espíritu en la materia, pero esta opinión no hace justicia al conjunto de sus ideas.

miedo que sobrecoge a los hombres ante los fenómenos extraordinarios de la naturaleza. La creencia popular en las penas del trasmundo le parece una forma de torturarse a sí mismo. Con ideas de este género, Demócrito preparó el camino a una de las corrientes principales de la filosofía helenística; fue para Epicuro el orientador y el modelo, no sólo en su física, sino también en su ética [241].

El grupo de presocráticos que acabamos de considerar nos ofrece el atractivo espectáculo de la llegada de la razón a su mayoría de edad. En su investigación causal, estos pensadores se vuelven conscientemente hacia las realidades últimas (o por lo menos hacia las penúltimas) del ser. Llama la atención en seguida que las soluciones parciales de los predecesores fueran consideradas por los sucesores como insatisfactorias; esto impulsaba a penetrar en profundidades siempre mayores, camino por el que finalmente se llegó unas veces a casi demostrar, otras a reconocer tímidamente, la existencia de una última razón de ser trascendente al mundo [242]. Con ello se había abierto una brecha en la religión de los dioses míticos, aunque la *polis*, que se creía ligada a ellos, saliera en su defensa con leyes y procesos y, como en el caso de Anaxágoras y poco después en el de Sócrates, se opusiera al triunfo de la razón. Por otra parte, en casi todos estos pensadores, junto a la tendencia a concebir la base material del cosmos como independiente de los dioses, aparece una inclinación a la idea del eterno retorno; en ella se expresa la repugnancia griega ante el reconocimiento del hecho de la creación y de la irrepetibilidad del proceso histórico. La última consecuencia, a la que no siempre se llegó, es la renuncia al convencimiento de que el hombre puede dar libremente a su propio destino una forma definitiva.

En todo caso, los presocráticos, con la incomparable riqueza de sus sugerencias, predeterminaron los caminos por los que sus sucesores, progresando en el marco de una fundamentación racional de la existencia toda, llegarían a intentar establecer lo que en el momento del encuentro filosófico de Grecia y Roma, en el helenismo, se llamó *religio philosophica*. Platón debe a los eléatas, y, junto a ellos, a Anaxágoras, sugerencias de importancia para la orientación general de su pensamiento; pero, por otra parte, en su valoración del trasmundo como un lugar de justicia conmutativa y en la adopción del pensamiento de la reencarnación de las almas delata una fuerte coincidencia con Pitágoras y Empédocles. Aristóteles se inspiró para su doctrina del valor catártico de la tragedia —una doctrina que está a un

[241] Como meta suprema de la vida propuso la *euthymia*, un concepto al que es claro recurrió Epicuro para el suyo de la *ataraxia*. En último término daba expresión a una marcada falta de confianza en la eficacia del esfuerzo ético, falta de confianza que armonizaba bien con el origen del cosmos tal como lo concebían estos filosofos.

[242] Claro en los pitagóricos y en Anaxágoras; en Heráclito y en Jenófanes está sólo sugerido.

paso de la esfera de lo religioso— en el concepto pitagórico de la *catarsis*, es decir, la purificación del hombre por un sistema de reglas ascéticas de vida y por el cultivo de la música. Los presocráticos, especialmente Pitágoras, pero en cierta medida también Heráclito con su idea del *logos*, anticiparon importantes temas de la gnosis, como se haría visible en la evolución posterior del pitagorismo (neopitagorismo), y en la misma gnosis, aunque no fuera más que por la resonancia de la idea pitagórica de la caída de las almas desde las alturas y de su reascensión a estas esferas [243].

2. *La época del apogeo de la «polis» y de su incipiente decadencia*

Todo lo que tan someramente acabamos de describir cae ya dentro de la época de la *polis*. Pero el apogeo de ésta se ve con razón en la *polis* de Atenas en el siglo siguiente a las guerras médicas, o, más concretamente, en la era de Pericles. Tres hechos son los característicos de este apogeo.

El primero es la extraordinaria actividad en el campo de la arquitectura sagrada, y ligada a ella, la actividad de los grandes escultores al servicio de la religión. Aunque los motivos del hombre, Pericles, que inauguró este florecimiento artístico sólo con ciertas limitaciones podrían ser considerados como religiosos, con el aumento de riqueza y esplendor externo que ganó el culto antiguo de los dioses, ganó también en muchos casos nuevas fuerzas la fidelidad a estos dioses. La impresión inmediata que la derrota de los persas causó sobre la opinión pública fue la de hallarse ante un juicio de los dioses, que habían castigado la insolencia de los infames que no habían respetado los lugares sagrados de Grecia [244]. Esta fe no podía mantenerse largo tiempo; para eso era aquél un siglo de ritmo demasiado rápido y demasiado lleno de crisis internas. El sentimiento a que hemos aludido había tenido una significación panhelénica. Detrás del impulso constructor de un Pericles estaba la conciencia ciudadana de Atenas. La meseta arriba de la acrópolis debía convertirse en un lugar de fiestas de la diosa de la ciudad, Atenea, y toda la fuerza fiscal de aquella ampliación de la *polis* ateniense que era el imperio ático fue puesta al servicio de la empresa [245].

[243] Es posible que Pitágoras situara concretamente estas alturas en la esfera del mundo sidereo. Los trabajos de CUMONT sobre la relación de las esperanzas astrales de inmortalidad con la religión siria de un dios celeste transformado posteriormente en dios solar han hecho más claras las relaciones existentes entre el doble tema gnóstico de la caída y el ascenso de las almas y las creencias griegas de la época arcaica.

[244] O. KERN expone la «exaltación religiosa durante las guerras médicas» en II 243-63. Para el marco político véase, por ejemplo, F. TAECKHOLM, *Das Altertum* I 284ss.

[245] Los presupuestos de construcción de la época de Pericles se

El segundo fenómeno característico de aquel siglo único fue el apogeo del arte dramático. Que éste era por su origen, como también por su inmediata finalidad, de naturaleza religiosa, lo dijimos al esbozar la figura de Dionysos. Importante desde un punto de vista histórico-religioso es ahora el que los tres representantes principales de la musa trágica, que están en sucesión también temporal (aunque la época de creación de Eurípides coincida durante bastante tiempo con la de Sófocles), den expresión a la cambiante actitud religiosa de las generaciones de la época clásica, sin que por ello pierda nada el carácter fuertemente personal que especialmente los dos primeros, Esquilo y Sófocles, supieron imprimir a su obra. Si se toma como criterio valorativo la fidelidad a la religión popular, la línea que conduce de Esquilo a Eurípides debe ser calificada de descendente. En la obra de Esquilo, la antigua fe en los dioses está casi intacta. El mismo acierta incluso, con el cuadro venerable que pinta del poder de los dioses, y especialmente de Zeus, a ennoblecer esta fe de tal manera, que se ha podido llamar a su religiosidad, junto con la de Píndaro, la cumbre absoluta de la religión griega [246]. Sus temas giran todos en torno al problema de la culpabilidad y de la justicia. Está todavía en la esfera de influencia de las creencias tradicionales de una culpabilidad colectiva hereditaria y de Ate, la ofuscación de que se sirve Dike, la hija de Zeus, para imponer sus castigos. Es un pensamiento todavía casi homérico; por ello adolece de falta de claridad en el problema de la relación en que se encuentran el destino y la libertad. Pero el himno a Zeus de Agamenón demuestra que el poeta estaba inmerso en la búsqueda religiosa característica de su época [247]. Esto se hace todavía más claro en Sófocles. Aparte de la de Atenea en *Ayax*, apenas si hay otra intervención personal de un dios; en cambio, habla frecuentemente de la acción de lo divino, de un dios (sin artículo, concebido de forma totalmente general), de los dioses [248]. Paralelamente a este creciente des-

nos han conservado en gran parte (por hallarse incisos sobre piedra) y nos posibilitan comprobar la extraordinaria importancia de los gastos que se hicieron (la suma destinada a la construcción del Partenón ha sido calculada en 30 millones de francos franceses oro). Sobre el importe de los gastos realizados en las obras de la acrópolis y otros pormenores relacionados con este tema, cf. A. J. FESTUGIERE, *Grèce-Rome* «Hist. gen. d. rel.» 94-99.

[246] Esta es la opinión de WILAMOWITZ (de quien procede la expresión citada [II 138]), de NILSSON y de KERN

[247] Si se acepta la opinión de WILAMOWITZ de que Zeus en Esquilo es sólo el «nombre helénico para el dios universal, que garantiza preceptos morales válidos para todos los hombres (también para los persas)» (II 134ss), ello nos demostraría que el poeta había hecho saltar los límites de la imagen de Zeus de la época arcaica y, a la luz del más amplio horizonte cultural de su tiempo, había desarrollado las posibilidades latentes contenidas en el tipo de Zeus. Tampoco falta en Esquilo la crítica de los dioses, que el ejerce sobre Apolo (WILAMOWITZ, II 135).

[248] NILSSON (713) ve en esta forma de expresarse de Sófocles su más interesante contribución a la situación religiosa de su época (716).

vanecerse de las figuras divinas concretas, que abarca también a seres sobrenaturales como las erinias, se llega a lograr una cierta claridad en el problema de la relación entre culpa y castigo; precisamente al final de aquella trilogía que trata un claro ejemplo de una culpabilidad que tiene su origen en una maldición hereditaria, a saber, la de Edipo, se proclama abiertamente la falta de culpa del héroe. En las obras de este poeta se ha pretendido reconocer una estratificación en toda regla, que correspondería a las distintas etapas de su religiosidad; así, en opinión de Wilamowitz, en la época tardía encarna la reacción contra la ilustración, como se manifiesta especialmente en su propaganda en favor del nuevo dios Asclepios.

Expresamente como abogado de la ilustración se nos presenta Eurípides, un abogado en el sentido de aquella época, es decir, un experto orador que es capaz de hablar *in utramque partem*. El poeta mismo está, en el aspecto religioso, escindido. Con los problemas existenciales, que se habían convertido en la materia tradicional de la tragedia [249], hereda él también la forma de expresión tradicionalmente religiosa, que hablaba de la intervención de los dioses en las vicisitudes de la humana existencia. Pero, leyendo entre líneas, se cree poder deducir que estas fórmulas tenían para él el valor de simples giros de lenguaje que no expresaban ninguna «intervención de una potencia superior», sino sólo «lo irracional en la vida del hombre» [250].

Aparte de esta crítica latente, encontramos también una crítica abierta de la fe y del culto de los dioses. A la vista de la creciente hostilidad con que tropezaban sus ideas, el poeta emigró finalmente al extranjero, a Macedonia, es decir, al país de origen del culto de Dionysos [251]. Su obra tardía allí compuesta, *Las bacantes*, está escrita en una tal compenetración con la fe de Dionysos, que se ha creído poder hablar de una conversión del poeta [252]. Es sabido que el maestro de la comedia ática, Aristófanes, cuya época creadora coincide *grosso modo* con la de Eurípides, entregó a la irrisión pública, sin contemplaciones de ninguna clase, las figuras divinas y los cultos de su ciudad natal, con muy pocas excepciones, entre las que se halla, significativamente, la del culto de Asclepios, que había sido solemnemente

[249] Si la concepción de la existencia humana en la tragedia en general (véanse ejemplos en NILSSON, 732) recuerda en algunos aspectos la concepción de los filósofos existencialistas de hoy, es indudable que por lo menos los dos trágicos más antiguos les llevan a éstos la ventaja de su postura religiosa. A. LESKY ha comenzado un extenso estudio del problema fundamental, todavía abierto, de la concepción de lo trágico en estos poetas.

[250] Ibid., 733.

[251] Detalles sobre las circunstancias históricas (reacción de Nicias) en que tuvo lugar su emigración, cf. WILAMOWITZ, II 222.

[252] En realidad puede que el interés del poeta por el extasis dionisíaco que el «conoció entonces por primera vez en toda su indómita fuerza» (O. KERN, II 293), tuviera un carácter más científico que religioso (interés por los fenómenos patológicos; cf. NILSSON, 737)

introducido poco tiempo antes. Esto nos permite sacar conclusiones sobre la religión de amplias capas de la población ateniense, pues es más frecuente que el poeta cuente con la preexistencia de una resonancia positiva en el público que el que intente él mismo despertar esa resonancia. Aristófanes es insustituible como fuente para algunos aspectos poco accesibles de la situación religiosa en Atenas, como, por ejemplo, el papel que en ella desempeñaban la superstición y los cultos especiales de las mujeres [253].

En nuestro estudio del reflejo que en la literatura tiene el pensamiento religioso en la época de máximo esplendor cultural de la *polis*, podemos aludir a la historia, que para la antigüedad tenía sobre todo el carácter de creación artística. En los historiadores Herodoto y Tucídides, la evolución es similar a la que se nos hizo visible en los trágicos Sófocles y Eurípides. Herodoto corresponde al grado de evolución de Sófocles, con quien comparte la preferencia por lo indeterminado cada vez que quiere nombrar a la deidad como la fuerza que está tras el destino. Como Sófocles, presta también fe a los oráculos, pero da señales de una incipiente crítica de los dioses y de los mitos, cosa fácilmente comprensible en un jonio [254]. El viajero Herodoto conocía a Pericles [255], por lo que aquí, donde lo que nos interesa es la situación espiritual de Atenas, podemos aducirlo como uno de los testimonios de la mentalidad religiosa de las capas cultivadas de la ciudad (pero no sólo de ellas, sino también de círculos griegos más amplios). Es sabido que Tucídides, que (a causa de la interna ligazón que existe entre su obra y la de Herodoto, evidente ya en la introducción de su obra, introducción en la que narra los cincuenta años de paz que precedieron a las guerras del Peloponeso) puede ser considerado como sucesor, sin duda el más grande, de Herodoto, en su exposición pragmática del curso de los acontecimientos presta muy poca atención a lo sobrenatural; pero precisamente esta escasa atención constituye un síntoma de la mutación de las creencias en círculos más amplios.

La revolución que en los sentimientos religiosos se preparaba durante aquel siglo V, rico en acontecimientos, se expresa con la máxima claridad en el movimiento sofístico y en la reacción filosófica que le sucedió, todo lo cual constituye el tercer fenómeno característico de la época de apogeo y también de decadencia de la *polis* ateniense. La sofística está representada (con Gorgias de Leontini) antes en Sicilia que en el Ática. Gorgias apareció en Atenas cuando se hallaba ya en el sexto decenio

[253] Cf. sobre esto NILSSON, 741; también O. KERN, II 294ss, que destaca la importancia de Aristófanes como fuente para el estudio de las ceremonias cultuales (716-24).

[254] WILAMOWITZ (II 205-207) y NILSSON (716-24) coinciden en resaltar dentro de la postura religiosa de Herodoto lo contradictorio, que NILSSON considera característico de los hombres cultivados de la Pentacontaetia.

[255] Sobre esto y sobre el círculo de Pericles, F. TAEGER, I 302ss.

de su vida, en el año 427 [256], y cuando Protágoras [257] (que estaba, en cierto modo, emparentado con él, dada la orientación relativista de su pensamiento [«El hombre como medida de todas las cosas»]) había debido ya ceder ante la resistencia con que tropezaban sus ideas. Naturalmente, a nosotros no nos interesa hacer aquí sino una breve caracterización general del movimiento sofístico (que tiene multitud de aspectos) en tanto en cuanto exponente de la postura religiosa dominante en la época de su apogeo (que cae en la segunda mitad del siglo V). En lo esencial, dicha postura podría calificarse de relativista; la fundamentación que de su relativismo hacen cada uno de los representantes de esta orientación, el más interesante de los cuales, aparte de los citados, es Hipias de Elis, es en cada caso distinta. El más notable de los sofistas, el orador Isócrates, cuya época de actividad cae en el siglo IV, está libre de toda contaminación relativista en esta materia.

La superación interior de la sofística fue iniciada por Sócrates y completada por Platón y Aristóteles. Pese a la inseguridad de que las discrepancias en los informes de Platón y de Jenofonte rodean su doctrina y su intención, puede decirse que Sócrates fue redescubridor del dios uno verdadero. Su acusador, Meleto, se dio clara cuenta de que el más íntimo credo del gran hombre se basaba en un distanciamiento del politeísmo [258]. Pero en su forma de hablar, Sócrates conservó hasta tal punto el vocabulario usual de la antigua fe en los dioses, que siempre de nuevo se insinúa la sospecha de que admitiera, pese a todo, su existencia; lo que de su conducta cultual sabemos (v.gr., su oración a Pan en *Fedro* y su encargo de sacrificar un gallo a Esculapio después de su muerte), vendría a confirmar esta sospecha. La antigüedad consideró el legalismo como el rasgo más característico de la figura de Sócrates. El relativismo sofístico ponía en duda la validez permanente de los conceptos legales; contra él, Sócrates expresó el firme convencimiento de que existe un poder soberano que está por encima de toda opinión individual; podemos pensar que estas meditaciones sobre la ordenación unitaria de los valores y de las obligaciones morales le impulsarían en la dirección de la creencia en el dios uno. Ahora bien, de acuerdo con la tradición recibida, la idea socrática del deber estaba fuertemente ligada a la *polis*; por respeto a la *polis*, que le había impuesto la pena de muerte, despreció Sócrates, según nos cuenta Platón, la oportunidad de huir. Puede que esta actitud hiciera psicológicamente imposible al gran filósofo renegar de los cultos de su ciudad y llegar a una actitud estrictamente consecuente en su pensamiento religioso y en su actividad cultual. Los diadocos socráticos heredaron en grados distintos este interno conflicto.

[256] MUNSCHER, art. *Gorgias*. PW 7,1600.

[257] Descripción de su postura en TAEGER, I 304s

[258] Sobre el fondo de este proceso, NILSSON, 729, en relación con un buen esbozo de los principios sofistas y sus peligros.

Jenofonte y Antístenes, dos discípulos de Sócrates, adoptaron posturas totalmente opuestas ante la antigua fe en los dioses; Jenofonte era un creyente casi anticuado y, además de esto, se hizo adepto del culto de los dioses asiáticos [259], en tanto que Antístenes, el fundador de la escuela cínica, se declaró libre de la sumisión a los cultos que le prescribía el Estado, pero al mismo tiempo tributó a Heracles, el ideal del estilo de vida que él predicaba, una veneración casi cultual y quiso conservar a los dioses olímpicos por lo menos como encarnación alegórica de las actitudes éticas.

Platón adoptó una postura intermedia [260]. Aunque en la línea de la doctrina de las ideas llegara a identificar a Dios con la idea suprema de lo bueno, no pensó nunca, pese a creer (en la época de la redacción de la *República*, incondicionalmente; en la de las *Leyes*, todavía en cierta medida) en la viabilidad de sus postulados ético-políticos, en colocar una tal idea de Dios en el centro del culto general; en los preceptos que en asuntos cultuales prevé en las *Leyes*, resulta evidente que las concesiones que quería saber hechas a la religión tradicional se habían movido en el transcurso de su vida sobre una línea ascendente. Puede ser que le moviera a ello, aparte de la piedad ante lo tradicional, el pensamiento de que el pueblo no podría pasarse sin la convicción de la existencia de una sanción divina del comportamiento moral, y que para ello era necesario el apoyo de la antigua fe en los dioses. De los mitos, son precisamente los referentes al trasmundo los que él utilizó en sus diálogos *Gorgias, Fedón* y la *República*. El Eros del *Banquete*, que para Platón tiene el sentido de una ascensión incesante y gradual en el amor a la idea de lo bello, tiene sus raíces, como el Eros del orfismo, en mitos cosmogónicos pregriegos, de los que el diálogo toma también el motivo de la separación [261]. Como veremos en nuestra exposición de la doctrina órfica, Platón, que por haber utilizado en su filosofía motivos como los que acabamos de citar constituye una de las fuentes más importantes para el estudio del orfismo y del pitagorismo, incluyó además en su sistema una de las doctrinas fundamentales de esta doble dirección, a saber, la de la metempsicosis, aunque fundamentándola peregrinamente sobre la

[259] Construyó en su finca un santuario privado a la Artemis de Efeso. La contraposición de estos dos tipos de religiosidad me parece una idea inteligente de O. KERN (KERN, III 2s).

[260] Puesto que aquí no pueden ser esbozados más que los puntos principales de su rico pensamiento de importancia histórico-religiosa, debemos renunciar a pruebas de detalle; O. KERN (III 14-27) da datos más amplios para iluminar la postura de Platón ante la religión popular.

[261] Cf. D. H. SCHOLZ, *Eros und Caritas. Die platonische Liebe und die Liebe im Sinne des Christentums* (Halle 1929) 11 (más amplia bibliografía y algunas observaciones sobre el Eros platónico, cf. PRUMM, *Handbuch* 211.526.528). El motivo de la separación del discurso de Aristófanes en el *Banquete* pertenece a la serie de «mitos de la separación del cielo y la tierra», que ha investigado W. STAUDACHER (vease más adelante nt.290).

hipotética afirmación de que todo conocimiento humano no es sino un reconocimiento, y, por lo tanto, presupone una existencia anterior. Pero para la existencia posterior del alma humana (después de la muerte), esta fundamentación no le pareció suficiente, y expuso aquellos otros argumentos específicos que encontramos, aparte de en los tres diálogos citados, sobre todo en el *Fedón*. La forma platónica de filosofar, orientada en todo a lo ideal, ve lo esencial de los mitos en la idea en ellos escondida. Este *ethos* fundamental de su postura es quizá el factor más importante por el que hay que incluir a Platón en la historia de la religión de la antigüedad. Entre las ideas aisladas, la que a la vista de su resonancia ulterior tiene una mayor importancia es la de la semejanza a Dios como fin del hombre (ὁμοίωσις θεοῦ). Esta idea tiene una larga prehistoria en la evolución del espíritu griego; antes de Platón, sus representantes más ilustres son Homero y Píndaro. La importancia que Platón en su vejez atribuyó a los dioses astrales, y que se explica por los progresos de la astronomía, que despertaron gran interés en él (no se olvide su orientación matemática), anuncia uno de los rasgos más importantes de la religiosidad helenística.

Un defecto capital del edificio de la doctrina platónica que había de ejercer una influencia nociva en épocas posteriores, dado que ofrecía un apoyo a muchas ideas erróneas de la *gnosis* helenística, era el rígido dualismo que Platón extendió a varias esferas del ser; no sólo el cosmos y el mundo de las ideas, sino también el cuerpo y el espíritu, están escindidos en Platón. Con el abandono de la doctrina de las ideas, el dualismo cósmico-metafísico pierde en Aristóteles su rigidez fundamental. El dualismo antropológico lo supera por la aplicación de las ideas de materia y forma a la relación cuerpo-alma y por el establecimiento de una relación entre el conocimiento sensorial y el racional y a través de la doctrina de la abstracción. Renunciando al lastre mítico de las ideas platónicas sobre la preexistencia del alma, Aristóteles llega a la concepción de la autonomía de la parte más noble del alma, que él sólo puede imaginarse como un patrimonio que al hombre le llega de fuera (θύραθεν), por lo que este «huésped de un extranjero país de dioses» debe ser inmortal. Esta es una nueva fundamentación de una de las verdades fundamentales más importantes para la vida religiosa moral, y a la que (prescindiendo, desde luego, de que sólo toma en cuenta el alma más elevada, el *nous* teorético) en realidad sólo falta un paso para ser perfecta: el del reconocimiento de la necesidad lógica de la creación inmediata del alma. Pero a Aristóteles le impedía dar este paso su renuncia a la idea de creación, condicionada por un hábito mental típicamente griego.

La imagen aristotélica de Dios presenta una mezcla similar de un alto grado de perfección y, a la vez, un resto defectuoso. Del hecho del movimiento y de la imposibilidad de un *regressus in infinitum* pasa Aristóteles a constatar que debe existir un

motor inmóvil (o, como quizá pudiera traducirse su pensamiento más exactamente, un alterador inalterable); su invariabilidad es todo lo contrario de la rigidez de la muerte, es pura vida, concebida por Aristóteles, de forma fuertemente intelectual, como conocimiento de sí mismo, conocimiento en el que consiste su propio ser. (De aquí νόησις νοήσεως.) Desgraciadamente, Aristóteles no llegó a ver otro lazo de unión entre Dios y el mundo extradivino que el de la atracción final. El gobierno del mundo lo cree garantizado por la atracción que de Dios emana para las cosas. La transmisión del movimiento que procede de Dios está encomendada a los espíritus de las estrellas, que a partir de entonces ganaron en la filosofía un derecho a la existencia que conservaron hasta el umbral de la Edad Moderna, siendo el punto de partida de la imagen del mundo de la antigüedad tardía y de la astrología con ella relacionada. La doctrina de los fines, de los bienes y de las obligaciones que Aristóteles desarrolló en la *Etica* nicomaquea, por lo demás muy acabada, peca de no haber sido pensada a partir de la idea de Dios. En ella, la mirada universal del Estagirita subordina la pluralidad de las virtudes humanas a la magnanimidad, respetando totalmente la dependencia en que el hombre está de la comunidad.

Es un cuadro multicolor de heterogéneas concepciones de la religión el que, reduciéndonos a una selección, acabamos de considerar brevemente. En la agitada vida de la *polis* ateniense, todo eso, y todavía mucho más, disfrutó de libertad de movimientos y de espacio para desarrollarse. No nos queda sino añadir como colofón algunas palabras sobre la *polis* misma como formación en un cierto sentido religiosa. La rica actividad constructiva de Pericles sirvió, por lo menos en la misma medida que para gloria de la diosa de la ciudad, para glorificación de la ciudad misma. Los juegos escénicos, de los que los ciudadanos ricos que ocupaban cargos litúrgicos honorarios debían sufragar las costas, fueron considerados como un servicio religioso a la comunidad. Hasta qué punto Sócrates se sentía ligado a la *polis* en una especie de temor religioso, se manifestó poderosamente, como hemos hecho notar, con ocasión de su muerte. La filosofía de Platón es, por lo menos en su mitad, filosofía política y gira en torno al ideal de una *polis;* cuando por primera vez habla Platón de la subordinación del individuo a la *polis* (en la *República),* esta subordinación llega a extremos utópicos; en las *Leyes* conserva un alcance considerable. El respeto religioso ante lo que constituía el alma auténtica de la *polis,* ante la ley, no era un fenómeno que se limitara a Atenas. En todas las ciudades griegas se consagró una especie de veneración religiosa real, mayor o menor, a lo «colectivo de la *polis*», al *nomos* [262].

[262] Alguna observación interesante, junto a no pocas exageraciones, en G. NEBEL, *Gnechischer Ursprung* (Wuppertal 1948), especialmente 23ss.

El *nomos* abarca no sólo el orden del Estado constitucionalmente fijado, sino también los usos cultuales, que se gustaba de denominar con la expresión τὰ νομιζόμενα, que hace evidente su equiparación al *nomos* político. La mezcla de la esfera religiosa con la política era tan estrecha como pueda imaginarse. La posesión de los derechos políticos de ciudadanía era una condición previa para la participación en los actos públicos del culto [263]. También la relación de las colonias con la metrópoli encontró su expresión en la adopción y práctica por la ciudad hija del culto a los dioses de la ciudad madre. Se expresaba además en el envío de *theores,* es decir, embajadores, a las fiestas de la metrópoli, que, naturalmente, llevaba conexo el envío de donaciones. A la inversa, la metrópoli estaba sujeta, por una tradición reconocida como obligación religiosa, a prestar ayuda a la colonia, y los acontecimientos que habían de conducir a la decadencia de la primera de todas las *poleis,* la ateniense, nos muestran hasta qué punto fue tomada en serio esta obligación. No cabe duda que en estas relaciones mutuas, que tenían como presupuesto la inseparabilidad de la *polis* y la religión, había rasgos de gran belleza. En toda asamblea popular se manifestaba este carácter religioso de la comunidad ciudadana en el acto cultual que servía de introducción, y por el que los lugares de reunión eran simultáneamente lugares de culto [264]. Hasta el siglo IV, la *polis* abarcó la vida del individuo desde la cuna hasta la tumba, aunque no en la medida en que lo hacía la comunidad espartana, que representaba una *polis* de carácter especial. La *polis* supo hacer un uso inteligente de su fuerza; otorgaba —especialmente Atenas y las comunidades jonias— una amplia libertad de pensamiento a los espíritus independientes, pero los procesos de *asebia* demuestran que se reservaba el derecho de veto. Este estado de cosas puede hacer comprensible aquella falta de confianza en sí misma que manifestó la filosofía al enfrentarse con el mito, al que en realidad había superado espiritualmente en amplia medida.

VI. *LOS CULTOS MISTERICOS EN GRECIA*

Si hay alguna entre las manifestaciones religiosas griegas que requiera ser considerada dentro de un marco más amplio, es, ante todo, el fenómeno mistérico. De las tres formas de aparición de este tipo de cultos a las que por lo que hace a este período deberemos limitarnos —las otras, numerosas, que enton-

[263] Ejemplificado con abundante documentación en A. J. FESTUGIÈRE, *Greece et Rome* 102-106. Cf. también F. TAEGER, I 150-57.

[264] El artículo ἐκκλησία en el diccionario de KITTEL hace resaltar esto como un débil punto común al concepto antiguo y al de la *Ecclesia* cristiana.

ces existieron [265] no poseían sino una significación local limitada—, las dos primeras remiten histórica y étnicamente, como veremos, al dominio pre y extragriego. La tercera forma, el orfismo, está en deuda con la primera, es decir, con los misterios dionisíacos; pero no sólo con ellos; su carácter es el de una construcción semifilosófica a la que se incorporaron motivos procedentes de esferas temporales y espaciales muy remotas. Sería necesario considerar todo este conjunto a la luz de la prehistoria y de la etnología; pero esto no ha sido intentado sino en débil medida [266], y en realidad sólo después de que Cumont y otros estudiosos han dado a conocer nuevos datos sobre los misterios orientales que llegaron al mundo griego en época helenística. En todo caso, es ya un gran progreso que una parte de los investigadores de la antigüedad clásica se manifieste paulatinamente en favor de la posibilidad de la existencia de nexos tan alejados en el espacio y en el tiempo y que renuncie a explicar lo peculiar de los misterios, que es lo que les da el nombre, es decir, el secreto de sus ceremonias, por las circunstancias especiales en que se encontraran otrora los cultos de sus países de origen. Aludimos con esto a aquella hipótesis que supone que el secreto se introdujo de forma natural, porque algunos de los pueblos más antiguos a los que los griegos se habían superpuesto consideraron aconsejable esconder parte de su tradición cultual [267]. Puede, desde luego, pensarse que una tal voluntad de ocultación desempeñó un cierto papel. Pero recientemente se ha advertido que las estirpes griegas inmigrantes debieron de llevar consigo a Grecia el principio del secreto aplicado a determinadas instituciones de su vida político-social, y con probabilidad mucho mayor de acierto se ha trazado una línea que conduce al mundo al que el secreto ritual pertenece por naturaleza, a saber, al

[265] A algunos, como los de Phyle y Agrai, aludiremos más adelante en relación con Eleusis. Los misterios de Samotracia alcanzaron una significación supralocal sólo en época helenística y los caracterizaremos brevemente en la parte correspondiente (en el párrafo 6, «Los dioses caritativos») Los misterios que se celebraban en Andania, en Messenia, experimentaron igualmente en epoca helenística una transformación (KERN, III 188ss). Sobre su aspecto anterior, WILAMOWITZ consiguió trabajosamente averiguar algunos pormenores. En Samotracia la figura principal era, según los últimos informes arqueológicos, una «madre de la montaña» («Amer. Journ. of Arch » [1951] 1).

[266] El autor de estas líneas ha mostrado en otro lugar (en su art. *Materialnachweise zur volkerkundlichen Beleuchtung des antiken Mysterienwesens*· «Anthropos» 28 [1933] 759) la gran cantidad de material etnológico que espera a ser utilizado. Sobre otros trabajos véase *Handbuch* p.219.

[267] Dada la igualdad de la naturaleza humana, hay que contar siempre con que los fenómenos de la prehistoria y de la historia primitiva pueden presentarse de nuevo de forma independiente en epocas posteriores Precisamente en la propagación de Dionysos y sus misterios en Grecia desempeñó un papel decisivo un instinto humano común, que ha favorecido siempre todo fanatismo religioso.

de las ceremonias prehistóricas de iniciación [268]. En el esbozo que a continuación presentamos de las tres formas principales de los misterios griegos, no podemos apenas beneficiarnos de la luz que sobre ellos comienza a hacerse; la sola constatación de carácter general de que tanto Dionysos como Deméter y Coré tienen su patria en el mundo de la fertilidad, nos ayudará notablemente a comprender los misterios a ellos conexos.

1. *Dionysos*

Por su fenomenología y por su historia, está predestinado a ser un dios misterial. Es un héroe de la vegetación y pertenece a la serie de figuras divinas que prolongan hasta la época histórica el tipo del dios asociado a la señora de la naturaleza de Creta y del Asia Anterior. El súbito e inflamado entusiasmo de los griegos de la época arcaica, de la llamada Edad Media griega, por el culto salvaje y orgiástico [269] de Dionysos, que entró en su país procedente de dos regiones distintas, se ha pretendido explicarlo, en muy sugestiva hipótesis, partiendo de la siguiente suposición: con origen en la población pregriega del mundo helénico, que con sus recuerdos cultuales se había unido a los inmigrantes indogermánicos y a sus costumbres religiosas para formar la unidad étnico-cultural griega, continuó existiendo dentro de este conjunto una tendencia a las formas orgiásticas de veneración (que en época minoica habían estado unidas al dios anual), que alcanzó de nuevo completa vigencia cuando apareció la figura de Dionysos, que representaba una forma de aparición del mismo tipo [270]. Pero este fenómeno de continuidad no puede considerarse sino como una explicación parcial. Otra razón, quizá la principal, del triunfo del éxtasis dionisíaco, y con él de la paulatina propagación en Grecia de los misterios de Dionysos, debe buscarse en la psicología humana. Los hombres necesitan momentos en que puedan desfogarse. Cuando los demás caminos para dar satisfacción a este impulso están obstruidos (como, dada la situación familiar y social de la época arcaica, era claramente el caso de una determinada capa de la

[268] Me remito aquí a las conclusiones de un informe de L. GERNET en la «Rev. des Études Grecques» 57 (1944) 248

[269] La palabra *orgia* no tenía para los griegos necesariamente un significado relacionado con lo sexual, sino que significaba simplemente ceremonia; cf. L. ZIEHEN. PW 18-I 1027. Para la explicación etimologica de la palabra *mysterion* se han hecho varias propuestas, que la ponen en relación con el sánscrito *mush* = robar, o con el griego μύω cierro los ojos. Es decir, que etimológicamente la palabra no remitiría al plano cultual, sino que daría expresión al carácter secreto de la acción; con ello coincide una de las más tempranas significaciones del adjetivo μυστικός en Diodoro. Cf KERN, I 136².

Nilsson expresa esta opinion cuando dice que con la figura del tirso Dionysos volvió de nuevo a Grecia una antigua herencia minoica (549; cf. tambien 545).

población griega), buscan para ello un pretexto religioso. Apelando a la religión, era posible en la antigüedad pagana justificar muchas cosas ante las que en el mundo de lo profano se adoptaba una postura de temerosa reserva. Para Wilamowitz, el aislamiento en que vivían las mujeres griegas de los siglos arcaicos fue el principal responsable del desorden dionisíaco (pues como un verdadero desorden aparecía el culto tracio-frigio en el momento de su entrada en Grecia)[271]. W. F. Otto quiere situar en el origen del culto extático a Dionysos una vivencia religiosa primitiva; en él habría sido representado y vivido lo grandioso de la naturaleza[272]. Este complejo de creencias en torno a lo vital en la naturaleza, complejo que se apoya sobre un mundo de fenómenos objetivos y que es capaz de sobrecoger el ánimo de los hombres (más aún si se trata de hombres todavía no reflexivos), constituía una reserva de energía que, liberada en el momento en que se produjo la inmigración histórica de la figura de Dionysos, desencadenó el impulso expansivo de aquellas mujeres esclavizadas y oprimidas. En numerosos mitos se conserva el recuerdo de que el culto dionisíaco sólo pudo imponerse después de vencer una fuerte resistencia de grandes partes de la población. Puede ser que esta resistencia impulsara a las fanáticas de Dionysos todavía más a la segregación y al secreto. El medio que existía para hacerlas inofensivas (un medio al que los tiranos de Atenas y Sicione recurrieron con espectacular eficacia) era la protección oficial del culto público dionisíaco, por ejemplo, de las representaciones escénicas, que entonces comenzaban a desarrollarse a partir de los cortejos dionisíacos enmascarados.

Ya en la Grecia arcaica debieron de existir las ceremonias dionisíacas secretas controladas por el Estado, pero éstas no pueden todavía ser consideradas como cultos mistéricos totalmente desarrollados. Por lo demás, la escasez y la falta de claridad de las noticias de que disponemos sobre ellas apoyan la hipótesis de que tenían poca significación en la vida cultual[273]. El testimonio más importante sobre los cultos secretos de Dionysos en la época antigua son las alusiones en los coros de *Las bacantes*, de Eurípides[274], donde se felicita al participante en las iniciaciones dionisíacas en forma similar a la empleada en las alabanzas usuales en las iniciaciones eleusínicas. Estas iniciaciones son claramente distintas de la vida cultual que se desarrolla en este drama; en todo caso, entre las prácticas orgiásticas de carácter público y las iniciaciones propiamente mistéricas existía una relación: aquéllas preparaban para y conducían a éstas. Es necesario además recordar que las ceremonias nocturnas de las tíades[275] en el Parnaso, que, en una u otra forma, fueron continuadas hasta la época tardía, representaban, con su carácter orgiástico, una especie de eslabón de unión entre el culto público de Dionysos y el culto mistérico. Y esto a causa, primero, de la fuerte emocionalidad que era propia de este delirio en el bosque, y en seguida, de la clara relación que estas prácticas guardaban con Dionysos como dios de la vegetación. En la época histórica, la omofagia no era ya practicada en su forma mítica primitiva (despedazamiento de animales salvajes); el que en la Grecia clásica estuviera en uso en la forma en que la conocemos en el Mileto helenístico, es posible, pero no está comprobado.

Para probar la existencia de los misterios dionisíacos en Atenas se ha aludido frecuentemente a las ceremonias de Sabazios, de que habla Demóstenes en el discurso de la corona[276] al ridiculizar el papel de su opositor Esquines como ayudante de su madre, la sacerdotisa iniciadora que embadurna a los *mistos* con tierra arcillosa. Estos misterios de Sabazios puede que tuvieran sus fundamentos últimos sobre la misma base que el culto griego de Dionysos. Pero de forma inmediata eran un culto secreto importado (en época bastante avanzada) del Asia Menor en honor del Sabazios frigio, en quien podemos ver una ramificación local de la figura de Dionysos. Sabazios había conservado más claramente que Dionysos (a quien los griegos habían domesticado lentamente) sus rasgos toscos y primitivos. Los auténticos ritos dionisíacos de carácter mistérico que nos son conocidos en Atenas (ceremonias durante una de las solemnidades de las Leneas, la festividad del lagar), están estrechamente relacionados con las ceremonias y las figuras divinas de Eleusis, siendo Iacco identificado con Dionysos, el hijo de Semele[277]. Más importante sería la asociación mistérica testimoniada por la famosa inscripción de los *iobacchoi*[278] de la época de Herodes Ático, si nos fuera posible considerar su presencia en época tan tardía como continuación de una antigua tradición. Pero el hecho de que el nombre *iobacchos* sea muy antiguo, no es una prueba suficiente, y la inscripción no contiene nada que nos remita con seguridad a la época antigua. Por otra parte, no hay en ella la menor alusión a pensamientos religiosos elevados. La disposición más significativa se refiere a la elección de los diez representantes de un *thiasos*, cinco de los cuales pertenecen a los funcionarios de

[271] *Der Glaube der Hellenen* II 68s.

[272] Todo el libro de F. OTTO *Dionysos, Mythus und Kultus* (Frankfurt-Oder) está construido sobre esta idea, renunciando a la interpretación de la madre de Dionysos, Semele, como una diosa de la tierra.

[273] Una enumeración exhaustiva de las noticias sobre ceremonias dionisíacas controladas por el Estado, en NILSSON, 540-42.

[274] 72-77 = n.11 TURCHI.

[275] Los nombres bacantes, tíades y menades son equivalentes; su figura histórica está recubierta de rasgos míticos.

[276] 259 – n.14 TURCHI.

[277] Cuidadosa valoración del material sobre auténticas ceremonias dionisíacas mistéricas en Atenas y en otras ciudades griegas en época preromana, en NILSSON, 565-568.

[278] La inscripción es comentada por O. KERN: PW 16,1292-97; en su *Religion der Griechen* la ha incluido en su exposición de la fase helenística de los misterios de Dionysos.

la asociación mistérica y los otros cinco son nombrados según los dioses que habían de representar [279]. La mayor parte de las disposiciones están destinadas a evitar los excesos durante las ceremonias (a las que iba ligado el consumo de vino) y determinan las raciones con que han de contribuir los participantes.

Tomadas en su conjunto, estas alusiones y otras similares que encontramos en las fuentes dan un cuadro muy insuficiente del carácter mistérico de la veneración de Dionysos en la Grecia antigua. Evidentemente, la forma secreta de veneración del dios estaba entonces relegada a segundo término por el culto público y estatal, al que venía a añadirse un culto practicado, conforme a la antigua tradición, en privado, pero no en secreto.

2. *El orfismo*

Pese a la oposición de Wilamowitz, largo tiempo coronada por el éxito, hoy ha acabado por imponerse la valoración positiva de la significación del movimiento órfico dentro de las corrientes religiosas de la Grecia clásica, valoración propugnada por O. Kern, el más importante especialista alemán de temas órficos. Pero esto no quiere decir que se reconozca la historicidad de la personalidad de Orfeo, que hoy ya no es admitida casi por ningún especialista [280].

De las fuentes antiguas se deduce que el mito de Orfeo [281] tuvo un origen tardío, probablemente no anterior al fin del siglo VII o al siglo VI antes de Cristo. En el transcurso de los siglos, el mito se enriqueció con nuevos rasgos. El lugar de nacimiento de Orfeo era Pieria, en la ladera norte del Olimpo, una comarca que pertenecía a la patria del orgiasmo dionisíaco. Tuvo maestros y discípulos y su profesión era la música, y concretamente el manejo de los instrumentos de cuerda. Fue incluido en la leyenda de los argonautas y ascendió a mago y vidente (rasgo este propio de la tradición de los conventículos órficos más que de la leyenda públicamente conocida). Importante en la historia de Orfeo es, junto a su actividad como fundador de misterios, su viaje a los infiernos. Es posible que en este punto la leyenda fuera adornada por la poesía órfica. En todo caso, nosotros no sabemos nada de que se atribuyera un profundo simbolismo a esta aventura de Orfeo. Virgilio (*Culex* 268-295 y *Georg.* IV 454-503) es el primero en hacer una exposición detallada de los rasgos populares de la leyenda; él narra cómo Orfeo, cantando y tocando en el hades, consiguió que el monarca de los infiernos le devolviera su mujer muerta, Eurídice, gracia que perdió de nuevo por no haber podido observar la condición que le había sido impuesta, a saber, la de no mirar atrás. Alusiones a esta leyenda las encontramos ya en Eurípides, Isócrates y Platón.

En la leyenda, Orfeo encuentra la muerte a manos de ménades delirantes, que, según una versión, de la que nos es posible seguir las huellas arqueológicas hasta el siglo V antes de Cristo, estaban encolerizadas contra él porque había fundado una liga de hombres de carácter misógino. Orfeo muere despedazado [282]. Este rasgo de la leyenda de Orfeo recuerda tan fuertemente el mito órfico del descuartizamiento de Dionysos, que Proclo, el comentador de Platón, podría tener razón al interpretarlo como una expresión del pensamiento de que Orfeo, como fundador de los misterios de Dionysos (con lo que Proclo se refiere al Dionysos órfico), fue implicado en el destino de su divino modelo. La leyenda de Orfeo termina con el milagro de la cabeza cortada que sigue cantando, flotando sobre las olas del mar, llegando así hasta Lesbos. A causa de su lira, se le colocó tan pronto en el cielo como entre los más famosos habitantes del hades. En el libro sexto de la *Eneida*, en la descripción del viaje del héroe de su poema a los infiernos, Virgilio hace que Eneas se encuentre con Orfeo en la región de los elegidos.

Hasta aquí la leyenda sobre el héroe epónimo del movimiento órfico. Por lo que hace al origen histórico del orfismo, O. Gruppe (que en muchos puntos aislados relacionados con el orfismo mantuvo opiniones erróneas) tenía razón al ver el rasgo característico de la situación espiritual que sirvió de fondo a la propagación del orfismo en el paso al primer plano de la conciencia de las ideas sobre el sentido profundo de la vida, sobre la culpabilidad humana colectiva y sobre el doble trasmundo, ideas que, existentes desde siempre en el alma griega, cobraron nuevas fuerzas en la crítica situación social y económica de los siglos VIII y VII [283]. Pero las investigaciones sobre las raíces últimas de la doctrina capital órfica de la transmigración de las almas o de la reencarnación están lejos de haber llegado a una solución; todavía hoy es necesario suponer una relación

[279] Los cinco dioses son: Dionysos, Coré, Palemón (invocado como hijo de Ino-Leukothea en caso de peligro en el mar; en el libro órfico de himnos le está dedicado uno como hermano de leche de Dionysos), Afrodita y Proteurythmos (evidentemente una figura divina de rango menor que guardaba relación con la danza cultual).

[280] NILSSON admite la posibilidad de que tras la figura mítica de Orfeo se esconda una personalidad histórico-religiosa (664s).

[281] Exhaustivamente tratado por K. ZIEGLER: PW 18-I 1200-1316.

[282] Una piedra antigua que aludiría a una muerte por crucifixión está probablemente falsificada, y en todo caso no demostraría sino el sincretismo órfico-cristiano de un individuo aislado: cf. ZIEGLER, 1315s. Si como sostiene GUTHRIE, el importante investigador del orfismo, Orfeo como figura mítica existía ya antes de que se conformara la mística órfica, entonces habría que considerar la posibilidad de que los órficos hubieran encontrado ya conformada la leyenda de su despedazamiento y que, precisamente por este aspecto de su leyenda, le hubieran escogido como fundador epónimo de su secta.

[283] GRUPPE trata el orfismo en varias partes de su *Mitología e historia de la religión griega*, por ejemplo, II (Munich 1906) 1430ss.

entre los órficos y la filosofía india (pese a la distancia que separa a Grecia de la India), así como la utilización por el orfismo de mitos pregriegos que, procedentes de culturas desaparecidas, se habrían mantenido vivientes en la memoria del pueblo con la sabida tenacidad.

El movimiento órfico debe haber empleado desde muy pronto la propaganda literaria, como hacen suponer claramente algunas alusiones de Eurípides y del comediógrafo Alexis. El helenismo y la época imperial continuaron contribuyendo al aumento de las obras atribuidas a Orfeo, y así se alcanzó la cifra extraordinariamente elevada de escritos que conocen los catálogos posteriores, sobre todo Suidas. De ellos, a nosotros sólo han llegado tres obras de forma poética: los himnos, la *Argonáutica* y la *Lithica* [284]. Para la reconstrucción de la religión órfica, sólo los himnos (que, según O. Kern, fueron compuestos alrededor del año 200 d. C. en el Asia Menor [¿en Pérgamo?]) tienen valor de fuente. Pero en este aspecto, los fragmentos de las teologías órficas (así llamaban los antiguos a aquellas exposiciones doctrinales sobre el proceso de formación de los dioses y del mundo que hoy llamamos teogonías) [285] los superan ampliamente. El neoplatónico Damascio alude a tres de estas obras órficas. La más importante de ellas se llama hoy la «teogonía rapsódica», aunque O. Kern, en su más reciente artículo, prefiere la denominación de ἱεροὶ λόγοι = «palabras sagradas» [286]. Después de esto, el máximo valor de fuente lo tienen los llamados «salvoconductos órficos», que Kern ha incluido en su colección de fragmentos órficos [287]. Las fuentes arqueológicas son en conjunto escasas y discutidas [288].

A. Teogonía órfica

La teogonía órfica [289], que es al mismo tiempo cosmología, toma su marco de Hesíodo, pero introduce en él elementos

[284] Ediciones: de los himnos, la mejor *Orphici Hymni*, ed. Quandt (1940); de las otras dos obras, E. Abel, *Orphica* (Leipzig 1885). Véase la abundancia de títulos órficos, entre los que sobresalen los *Astrologica*, en K. Ziegler, *Orphische Dichtung*. PW 18-I 1032-1417.

[285] Colección de todos los fragmentos conservados en O. Kern, *Orphicorum fragmenta* (Berlín 1922). Hay que añadir a ellos sobre todo el papiro Gurob, de importancia para el culto; cf. M. J. Lagrange, *L'orphisme* (París 1937).

[286] En el artículo *Mysterien. V. Die Orphischen «teletai»*: PW 16, 1279ss.

[287] Pueden utilizarse en la edición de N. Turchi, *Fontes historiae mysteriorum aevi hellenistici* (Roma 1923) n.55-60.

[288] La autenticidad de la más importante de sus piezas, una vasija de mármol con la representación de una escena cultual (R. Delbrueck y W. Vollgraf, *An Orphic Bowl* «The Journal of Hellenical Studies» 54-II [1934] 129-139), es discutida por M. J. Lagrange, l.c., 110-113. Sobre esta vasija cf. Prumm, *Der christliche Glaube* I 115.

[289] Seguimos aquí el análisis de la teogonía rapsódica por Ziegler: PW 18,1362ss, y la exhaustiva exposición de O. Kern en su *Religion der Griechen* II 152-163, donde se reseñan importantes investigaciones monográficas (158[1]), a las que hay que añadir, sobre todo, W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion* (Londres 1935), y la obra ya mencionada de M. J. Lagrange, que, en opinión de Ziegler, constituye un progreso y que en la introducción comenta detenidamente el conjunto de la bibliografía reciente.

míticos anteriores. Así se ha comprobado, por ejemplo, que el huevo del mundo, que desempeña un gran papel en esta cosmogonía, tiene sus raíces en el círculo cultural de la India (con la Oceanía prepolinésica) y el Próximo Oriente [290]. También la figura de Eros es prehesiódica y el país de origen del tipo de Chronos es Persia [291].

Chronos (llamado también Heracles) surgió del agua y la tierra, probablemente de la materia limosa primordial. Era representado de forma parecida al conocido Chronos de los santuarios de Mithra; una figura de dragón con rostro humano, pero también con el de un toro o con el de un león, y al mismo tiempo con alas en los hombros. De Chronos procede el huevo del mundo, que fue arrastrado de un lado a otro en el éter o en un espacio vacío hasta que salió de él el dios primogénito Fanes.

La figura de Fanes [292] oscila entre la luz, que constituye su esencia, y la oscuridad. Tiene los rasgos de un demiurgo y héroe cultural; en las filas de los seres que se benefician de su acción cultural están incluidos los dioses. El motivo de la caverna que está injertado en su mito puede guardar relación con la señora de la naturaleza de época prehistórica; según prueban numerosas representaciones plásticas, la Gran Madre minorasiática era imaginada habitando en una caverna. En una caverna medita Fanes sus planes, allí nace de él, que es claramente concebido como bisexuado, su hija Nyx, la noche sagrada. A la figura de Nyx (caracterizada por una amplitud e indeterminación místicas idénticas a las que son propias de la Gran Madre minorasiática), el orfismo le atribuye rasgos y títulos maternos; en él su carácter es mucho más numinoso que el de la Nyx de Hesíodo, más abstracta. De su relación con Fanes nacen el cielo y la tierra; después del cielo (Uranos), da a luz a Cronos, al que cuida con especial amor. La última de sus hijas es Rhea, la madre de Zeus. Resultan así cinco soberanos del mundo: Fanes, Nyx, Uranos, Chronos y Zeus, a los que corresponden cinco períodos. Desde otro punto de vista, esta suce-

[290] Sobre estas relaciones vease W. Staudacher, *Die Trennung von Himmel und Erde. Ein vorgriechischer Schopfungsmythus bei Hesiod und den Orphikern* (Phil. Diss Tubingen 1942).

[291] Escribimos Cronos y Chronos para distinguir adecuadamente al padre de Zeus del principio primordial, «el Chronos que jamás envejece» (Ziegler, l.c.) (a pesar de que los órficos designan repetidamente con el mismo nombre las distintas fases de aparición de una misma figura mítica, especialmente por lo que hace a su dios principal, Dionysos).

[292] Véanse más detalles en O. Kern, l.c., 161.

sión se simplifica y los períodos se reducen a tres; el segundo corresponde a Zeus y el tercero a Dionysos. La importancia que se concede a la figura de Dike (que, como en la teogonía hesiódica, es celebrada como corregente de Zeus) puede guardar relación con la alta significación de los preceptos religiosos en la vida órfica; los órficos son los primeros que practican un culto de la ley.

De acuerdo con la reconstrucción que O. Kern hace de la teogonía, la descripción de la segunda edad del mundo concluía con un himno a Zeus, del que se nos han conservado fragmentos, y que termina con una especie de grandiosa fórmula de eternidad.

Devorando a Fanes, Zeus se convierte en el fundador de un mundo nuevo; él introduce la tercera fase de la historia del mundo, engendrando de nuevo, en una unión con su hija Perséfone, a Dionysos-Zagreo.

Kern ve en él la encarnación del aspecto ctónico de Dionysos. Viene luego el mito del descuartizamiento de Dionysos por los titanes. Estos son los antiguos enemigos de los olímpicos, a los que Dionysos-Zagreo pertenece por su nacimiento, y le envidian especialmente la soberanía del mundo, que, ya siendo niño, le había sido confiada por Zeus. Su corazón, salvado a tiempo, sirve de lazo de unión con el tercer Dionysos. Como venganza, el rayo de Zeus fulmina a los titanes, de cuyas cenizas surgen los hombres, que desde su origen llevan en sí un doble elemento, titánico, pero a la vez dionisíaco. De lo titánico en los hombres habla ya Platón citando un fragmento de Píndaro [293].

B. Doctrinas órficas sobre el hombre

Con el mito del origen de los hombres de las cenizas de los titanes, el dualismo de las potencias divinas (Dionysos-titanes) se extiende al hombre. Pero, dado el carácter no dogmático de la interpretación del mito, del que, por otra parte, existían diversas versiones, no es posible determinar con seguridad absoluta la doctrina generalmente válida del orfismo sobre el origen del hombre. Evidentemente, esta doctrina parte de considerar al cuerpo no sólo como un foco de peligros para el hombre, sino como un simple lugar de tránsito del alma, en el sentido de la doctrina platónica del cuerpo como tumba del alma *(soma-sema)* [294]. Las fuentes órficas originales sobre esta doctrina no se han conservado sino fragmentariamente [295]; pero en general

[293] Otra fuente es el 1.6 de las *Dionysiaca* de Nonnus (n.42 en Turchi, *Fontes*).

[294] *Soma* puede también ponerse en relación con σώζειν = salvar, y entonces habría de considerarse al cuerpo como la custodia salvadora del alma. Se discute todavía si Platón habrá tomado de los órficos este famoso *oxymoron* de *soma-sema*; Ziegler, después de una detenida consideración de los argumentos en favor y en contra, se expresa en sentido favorable a esta hipótesis (PW 18,1378-80).

[295] Esta parte de la doctrina órfica se ha expresado en época no pre-

es posible demostrar que los puntos fundamentales de las creencias escatológicas órficas, creencias que en su mayor parte sólo conocemos a través de fuentes de época tardía, están vinculadas con la forma preclásica del orfismo tal como ésta se nos presenta en las alusiones de la literatura griega más antigua [296]. Platón atribuye en su *Fedro* [297] la creencia en las penas del trasmundo al fundador de las iniciaciones, y, puesto que en los misterios de Eleusis no puede hablarse de auténticas penas en el trasmundo, este pasaje no puede referirse sino a las únicas iniciaciones que entran seriamente en cuenta, es decir, precisamente a las órficas. Debemos citar también aquí, pese a su imprecisión, aquel pasaje del libro segundo de la *República* platónica [298] en el que las penas del hades, el yacer sobre el barro y el llevar agua en un cedazo, pero también la bienaventuranza en el otro mundo, pintada como una eterna embriaguez, se presentan como partes integrantes de la doctrina de aquellos sacerdotes que alegaban en su apoyo la autoridad de Museo y de su hijo. Orfeo fue puesto frecuentemente en relación filial con Museo, que, al contrario que él, era considerado, en primera línea, como un vidente que impartía oráculos. Como es sabido, Platón se apropió la creencia en la transmigración de las almas. La opinión general es la de que la tomó de los pitagóricos [299], pero contra esta suposición Nilsson [300] subraya con razón que en el probablemente primer pasaje en que Platón expone esta creencia no apela a la autoridad de los filósofos, sino a la de unas antiguas palabras, a la de los sacerdotes y sacerdotisas e inspirados poetas; esto no nos remite a los círculos de la filosofía, entre los cuales Platón situaba a los pitagóricos, sino a los conventículos religiosos del estilo de los órficos. Al hablar de los poetas de inspiración divina, Platón se refiere con certeza también a Píndaro [301]. Cita incluso textualmente un pasaje de Píndaro donde se habla de que Perséfone vuelve a enviar a sus favoritos al mundo superior después de nueve años de residencia en los infiernos.

Las más importantes manifestaciones de Píndaro referentes a las creencias en el trasmundo están expresadas en la segunda

cisable en un libro sobre el descenso de Orfeo a los infiernos. Existieron también libros sobre Demeter y Coré, la señora de los infiernos. De toda esta literatura no tenemos sino fragmentos, que guardan relación con los llamados salvoconductos órficos, las fuentes más importantes para el estudio de las creencias órficas sobre el trasmundo.

[296] Entran en consideración sobre todo los textos que Kern ha incluido en el n.3-5 de su colección de textos.

[297] P.69C.

[298] P.363Cs.

[299] Por ejemplo, H. Meyer, *Geschichte der abendländischen Weltanschauung* I 145.

[300] P.654.

[301] Fragmento *Threnos* 133, en Platón, *Menon* 81B.— O. Kern ha incluido en su colección toda una serie de pasajes en los que, en apoyo de sus creencias escatológicas, Platón alude de forma general a mitos antiguos. Así *Fedón* 69C (= Kern, frag. 5).

oda olímpica, que fue compuesta para el tirano Therón de Akragas [302]. En ella habla el poeta claramente de las distintas suertes de los buenos y de los malos en el trasmundo y pinta la felicidad de los buenos exactamente en el mismo estilo en que se mantienen las descripciones órficas de la bienaventuranza. Este testimonio pindárico puede ser aceptado como prueba de que el Agrigento siciliano y todo el occidente griego estaban fuertemente influidos por las ideas órficas [303].

No altera en nada esta situación el hecho de que la transmigración de las almas fuera enseñada también por Empédocles y por los pitagóricos. Probablemente, ni siquiera durante la antigüedad se sabía claramente si la prioridad en esta doctrina correspondía a los órficos o a los pitagóricos [304]. En todo caso, es muy improbable que tenga su origen en el suelo griego y muy verosímil que proceda de Oriente, siendo la India, como ya dijimos, el lugar que con más posibilidades cuenta. En torno a los siglos VIII y VII llegaron a Occidente, procedentes de la India, una serie de elementos de la cultura material, y no debe rechazarse la posibilidad de que con ellos fuera adoptada también una parte del complejo espiritual religioso.

Los llamados «salvoconductos órficos», que han sido encontrados en tumbas de los siglos IV y III de la Magna Grecia, en lugares de enterramiento cretenses del siglo II antes de Cristo y también en la Roma del siglo II después de Cristo, contienen, entre otras cosas, una especie de mapa del trasmundo. Al alma se le dan instrucciones sobre cómo debe, para poder apaciguar su sed, responder a los guardianes que le cierran el paso a la fuente del agua fresca. Se añade el formulario de un discurso ante los jueces infernales para alcanzar de ellos una sentencia benévola. La enigmática aseveración solemne, en prosa: «Como cabritillo, caí en la leche», parece ser un símbolo místérico similar al *synthema* de Eleusis. En Ras-Schamra-Ugarit se ha encontrado recientemente un sorprendente paralelo de las creencias que puede suponerse justificaban el uso de esta máxima, paralelo que viene en apoyo de la tesis de las relaciones del orfismo con Oriente.

Para la conciencia órfica de los círculos de los que proceden estas láminas, lo más importante es la instrucción dada a las almas de encarecer su origen celeste. Parece obligado relacionar, como lo hace Guthrie, esto con la creencia de que el hombre está, por su origen titánico, en posesión del elemento dionisíaco [305]. Para Nilsson, lo nuevo y peculiar de las creencias escatológicas órficas está en la insistencia que se pone en las penas del trasmundo. Efectivamente, como hemos visto, Platón atribuye la creencia en la pena del yacer en el lodo eterno, así como en otras penas descritas de forma aún más concreta, a las doctrinas de aquellos círculos místicos a los que los órficos pertenecen en primera línea. Si se renuncia a considerar conjuntamente en el problema del origen de la doctrina de una doble sanción el rico material que sobre este punto nos ofrece la etnología y se toman como punto de partida categorías que trabajan con criterios internos (en sí perfectamente justificadas) [306], también entonces lo primero que se nos ofrece es el fenómeno primordial de la conciencia; el convencimiento de la existencia de una remuneración divina equitativa (relacionable y relacionada primero con este mundo) es inseparable de la conciencia. A la vista de los múltiples casos en que la equidad remunerativa no se manifiesta en esta vida, no es difícil pasar del postulado de la conciencia de una sanción a la creencia en un premio y un castigo en el otro mundo en correspondencia con el recto o falso proceder en éste. No sabría comprenderse por qué la creencia en las penas del trasmundo habría de haber nacido sólo paulatinamente al lado de la esperanza de una bienaventuranza ni por qué, en lugar de las consideraciones a que acabamos de aludir, que tienen un carácter precientífico, si se quiere semifilosófico, pero en todo caso lógico y razonable, deberían tener mayor importancia meditaciones de otra clase, de tendencia ingenua y supersticiosa. Cierto que en la evolución de las creencias escatológicas, tal como tuvo lugar en el orfismo, es decir, en la fijación concreta de las creencias de premio y castigo, colaboraron simultáneamente creencias míticas de carácter popular con inclusión de motivos primitivos ingenuos. Pero la idea decisiva de la coexistencia fundamental de premio y castigo extraterrenales sólo puede tener sus raíces en meditaciones conexas a un hecho de conciencia, y, por lo tanto, nobles y elevadas, y no en consideraciones egoístas. Esta podría ser también la razón principal por la que estas doctrinas órficas poseen para Platón el rango de una autoridad normativa.

C. La vida órfica

La doctrina del origen del hombre y la de la diversidad de destinos después de la muerte justificaban la exigencia de conformar la vida toda de forma que pudiera aparecer como una purificación del elemento titánico, y con ello como preparación para alcanzar la beatitud en el trasmundo. El medio de purificación más importante era la abstención, también observada por los pitagóricos, del consumo de carne y habas, es decir, un medio ascético de naturaleza totalmente externa.

[305] De categorías de este tipo parte Nilsson, 656-58

[302] Grupo de versos 5-23 = n.52 en Turchi.

[303] Píndaro ha expuesto doctrinas similares en sus *Threnoi*, y puede suponerse que los que le habían encargado estas poesías pertenecerían a círculos de orientación religiosa influida por estas ideas; cf. K. Ziegler: PW 18-I 1372.

[304] Así Ziegler, l.c., 1384.

[305] Pero ésta no es la única explicación posible. Otras interpretaciones en Ziegler, l.c., 1389.

Pero, naturalmente, lo que ante todo era considerado como condición previa para la salvación era la participación en los cultos místéricos del orfismo. Sobre los usos iniciatorios órficos muy poco nos es conocido. La unción con yeso recuerda a la lustración con la tierra arcillosa a la que procedía la madre de Esquines en los misterios de Sabazios celebrados en Atenas. Aparte de ello, también la participación en las ceremonias del culto órfico formaba parte de la vida órfica. De acuerdo con el carácter de conventículo propio de las comunidades órficas, estas ceremonias tenían lugar no en templos públicos, sino en «casas sagradas». En estas ceremonias se cantaban himnos similares a los conservados en el ya citado libro órfico de himnos y se ofrecían sacrificios como los que allí se prescriben. Ya la rudeza de los elementos componentes de la teogonía órfica, que ofendía a la sensibilidad griega de la época clásica, en el ínterin algo más refinada, dio a los órficos una mala fama; las prácticas y las doctrinas excéntricas de algunos *telestes* órficos aislados (*telestes* era el nombre que recibían los sacerdotes y maestros vagabundos de esta secta) puede que contribuyeran a ella en medida todavía mayor. Pero ello no altera para nada el hecho de que el movimiento órfico, cuyo auténtico apogeo estuvo limitado a la era arcaica preclásica, experimentando un resurgimiento sólo en la época imperial tardía, constituyera una seria corriente religiosa de la antigüedad. Atacó el problema de la existencia humana en su raíz, la conciencia de culpabilidad, y por lo que hacía al comportamiento ético del hombre, tomó en cuenta, en forma mucho más seria que la religión olímpica, el hecho de la sanción en el trasmundo. El que las consecuencias prácticas que el orfismo sacó de ello para la conformación de la vida terrena renunciando al establecimiento de una verdadera moral se perdieran en el dominio de la purificación meramente externa, de la catártica, no puede censurársele al hombre de la antigüedad pagana, que en este aspecto estaba reducido a un penoso avanzar a tientas.

El orfismo es lo que tan frecuentemente es el paganismo elevado: una *complexio oppositorum*. Su interés por el peso moral de la culpa es un síntoma de seria reflexión. La explicación se intenta sin tener en cuenta lo que la culpa es esencialmente: una decisión falsa y libre; y con ello se desaprovecha la mayor parte de lo ganado con la seriedad de la postura órfica. De la comparación del interés órfico por el peso moral de la culpa con el concepto de pecado original de la revelación cristiana resulta sólo una lejana analogía. Pues en el último se trata de una culpabilidad real del género humano a consecuencia de una acción libre y falsa de su primer antepasado, en tanto que en el mito órfico la culpabilidad no está toda del lado de los hombres; es cierto que los hombres descienden de los titanes; pero, al fijarnos detenidamente, vemos que la forma en que se concibe esta descendencia no basta para fundamentar

la idea de una responsabilidad solidaria; todo queda dentro de lo puramente físico y externo.

De forma parecida, las ideas órficas en torno a la redención —un punto que se olvida con frecuencia— representan sólo una variante de la redención por el propio esfuerzo tal como la concebían, especialmente a finales de la antigüedad, los círculos de orientación místico-gnóstica: el hermetismo y el neoplatonismo. El abismo que separa a esta autorredención de la concepción cristiana de la redención es tan grande como el que hay entre la autonomía humana y la gracia. En qué medida los individuos aislados, para quienes los mitos órficos es posible que no tuvieran más valor que el de simples símbolos, sintieron una auténtica y sincera necesidad de salvación y un auténtico, aunque irrealizable, deseo de salvación y hasta qué punto dieron expresión en sus plegarias y en sus restantes manifestaciones de culto a esa necesidad y a ese deseo, es cosa que se escapa a nuestros conocimientos. Pero en la misma medida hemos de recordar que la gran abundancia en rudos motivos de sexualidad *contra natura* y de crueldad de que las figuras divinas primitivas aparecían recargadas en los mitos órficos (aunque esto tenía en gran parte, como ha demostrado la investigación moderna con el descubrimiento de las raíces prehistóricas de estos mitos, el valor de un simbolismo cosmogónico) fue tomada por no pocos de aquellos profetas órficos vagabundos como pretexto para la licencia de sus orgías, como, según el testimonio de San Ireneo, hicieron más tarde los marcosianos gnósticos. Son tales excesos los que debieron de dar origen a la mala fama de los conventículos órficos.

3. *Eleusis*

La Deméter de Eleusis es una descendiente de la señora cretense de la naturaleza y del palacio. Lo mismo que en Creta, en el milenio minoico, el culto de aquella diosa había sido privilegio de las familias reales, en Eleusis (que originariamente disfrutó de independencia política) el culto a Deméter fue una herencia familiar de las *gené* reales (o de algunas familias principales). Hasta época tardía, los ministerios cultuales más importantes fueron propiedad de determinadas familias avecindadas en Eleusis desde la antigüedad, de los Eumolpidas y de los Kerykes (nombres que hacen referencia a las funciones que desempeñaban en el culto, a saber, cantar y pregonar). Ello podría ayudarnos a comprender el sentido último de la admisión en el grupo de iniciados de estos misterios, siempre que dicho sentido fuera el de un ingreso en la familia de la diosa; pasando a formar parte de la antigua familia privilegiada con el culto, se creía entrar también en parentesco con la diosa misma.

Pero a causa de la oscuridad que rodea el curso de la iniciación, el sentido último de las iniciaciones eleusinas es todavía

muy discutible; en lo esencial, aparte del prestigio de que el culto gozaba, lo único que puede constatarse con seguridad es la peculiaridad del recinto cultual, la brillantez y el curso externo de una parte de las ceremonias cultuales, así como el hecho de que la participación en ellas iba acompañada de determinadas esperanzas sobre una feliz configuración de la suerte personal en el trasmundo.

Del prestigio del culto eleusino dan testimonio numerosos pasajes de autores antiguos hasta las épocas más avanzadas. De estas citas, las que provienen de atenienses son en parte expresiones de piedad patrióticas ante el más famoso culto patrio. Pero no faltan referencias de no atenienses sobre la especial importancia religiosa de las ceremonias cultuales (lo que, desde luego, en parte puede ser debido también a la influencia de lo que se había convertido en un tópico literario). Mayor peso tiene la afluencia a las ceremonias, ininterrumpida pese a todas las fluctuaciones, y su poder de atracción por encima de las fronteras del Atica. La fama de Eleusis se manifiesta todavía en las peticiones hechas por romanos distinguidos del final de la república y de la época de los emperadores (entre otros, el emperador Adriano) para ser admitidos a las iniciaciones.

El aspecto del gran templo de las iniciaciones, que durante un milenio conservó sin alteración su estructura fundamental, ha sido dado a conocer con bastante exactitud por las excavaciones de los últimos decenios. La diversidad de nombres dados a las distintas partes del recinto cultual, que no era posible identificar con claridad, dio origen a algunas dudas, que parecen resolverse paulatinamente. En el *anaktoron* de las fuentes se pretendía ver una capilla de piedra que habría estado en el centro de la sala. Contra esta opinión, L. Deubner intentó demostrar en un trabajo póstumo que la distribución de la sala de iniciación (con gradas a los lados para los espectadores) hace imposible que en el centro se encontrara una capilla de piedra [107]. En el caso de que esta suposición fuera correcta, ello alteraría el cuadro que durante los últimos decenios era costumbre hacerse del proceso externo de la ἐποπτεία, el último grado de la iniciación. Con su bosque de columnas, el *anaktoron* continúa la tradición del *megaron* de los príncipes micénicos; Deubner sostenía rotundamente que originariamente la iniciación tenía lugar en el burgo de los reyes de Eleusis. Para los ritos sacrificiales se utilizaba el templo, no la sala. Esta debe haber sido muy apropiada para conseguir efectos de luz; con un efecto de luz parece que el sacerdote supremo de Eleusis se presentaba ante los peregrinos, en la noche, al comienzo de la iniciación, apareciendo en la puerta totalmente abierta de la sala claramente iluminada ante la multitud que esperaba afuera impaciente.

[107] *Zum Weihehaus der eleusinischen Mysterien* «Abh. d. Ak. d. W. zu Berlin» (1945-46), Phil.-hist. Kl. n.2. La descripción fundamental la da el gran libro de F. NOACK, *Eleusis* (Berlín 1927).

A las ceremonias exteriores de Eleusis pertenecía, como preparación, la participación en los «pequeños misterios», que no tenían lugar en Eleusis, sino en Agrai, un pueblo próximo a Atenas. Es posible que estos «pequeños misterios» fueran un culto de la comunidad ateniense originariamente autónomo, que más tarde, con la inclusión de Eleusis dentro de la liga ateniense, que trajo consigo la adopción de los misterios de Eleusis en la vida cultual ateniense, fuera subordinado al ya entonces famoso culto mistérico de la comunidad anexionada [108]. El Atica tenía también otros centros de misterios; nos son conocidos, por ejemplo, los misterios de la *gens* de los Lykomidas, en Phyle [109], especialmente a través de la historia de Temístocles, que pertenecía a aquella familia y se preocupaba del santuario de sus misterios patrios.

De los detalles de las ceremonias de Agrai no sabemos mucho. Eran una ceremonia primaveral; esencial era el baño purificatorio en el río Iliso. El papel de Dionisos en el conjunto de estas ceremonias de Agrai es muy discutido.

Las auténticas iniciaciones eleusinas constaban de dos fases principales: la τελετή (= iniciación, pero es posible que la palabra no designe una fase aislada, sino el conjunto de las ceremonias) [110] y la ἐποπτεία (visión). Estas ceremonias iniciatorias tenían lugar en el recinto cerrado del templo de Eleusis; la «visión» ante muchos miles de espectadores. Es una cuestión muy discutida la de si en ella tenían lugar representaciones mímicas. Puesto que todo el culto (al menos tal como lo conocemos en época histórica) está construido sobre la idea fundamental de la reproducción de las aventuras míticas de la diosa Deméter mientras buscaba a su hija Coré, raptada por el soberano de los infiernos Hades-Plutón, es, en efecto, muy verosímil que se procediera a ciertas representaciones mímicas (aunque, desde un punto de vista escénico, éstas no estarían perfectamente conformadas a la manera del teatro posterior).

El punto central de la «visión», el acto principal y final que coronaba los misterios, lo constituía la solemne presentación de una espiga, anteriormente recogida en el campo con un ritual determinado. Simbolizaba probablemente al niño Pluto, que, a su vez, representaba la prosperidad de la cosecha, puesto que Deméter era la gran diosa de la fertilidad de los campos. La noti-

[108] L. DEUBNER, *Attische Feste* (Berlín 1932) 70; NILSSON, 632, y KERN, I 223.

[109] Material en el art. de O. KERN *Mysterien*: PW 16,1264-67, y en *Eleusinion*. PW A 5,391.

[110] Sobre esto, O. KERN, art. *Teleté*: PW A 5,394s. Nilsson pone en duda el que la tripartición de los misterios de Eleusis existiera ya en épocas antiguas; es posible que se hubiera producido de una forma obligada, como consecuencia del número creciente de participantes en las iniciaciones.

cia que nos transmite San Hipólito, el Padre de la Iglesia [111], y según la cual el sumo sacerdote, el hierofante (el que muestra lo sagrado), acompañaba la presentación de la espiga con la proclamación: «La sublime ha parido un niño sublime, la fuerte un fuerte», es tenida con razón por la mayoría de los investigadores, entre otros por Noack y Kern, como totalmente digna de crédito [112].

En favor de la exactitud de la comunicación que San Hipólito nos hace sobre este grito cultual eleusino, habla no sólo su arcaísmo, sino también el cuadro general en que el polemista cristiano incluye la escena durante la que sonaban estas palabras. Primero se representaba simbólicamente, en una ceremonia ejecutada por el hierofante y la suma sacerdotisa, la «nupcia sacra» entre Coré y Hades [113]. Al final de esta representación, el hierofante, apareciendo ante la multitud rodeado del brillo de las antorchas, pronunciaba las citadas palabras. Noack, el investigador del templo iniciatorio, cree que en este momento se abría el *opaion*, la abertura en el techo del recinto iniciatorio, a través de la cual la clara luz del sol del amanecer bañaba al sacerdote. L. Deubner ha discutido recientemente que el pasaje de San Hipólito aluda a la salida del hierofante de un santuario; lo único que de él puede deducirse con seguridad es que la ceremonia se desarrollaba en el interior de la casa de las iniciaciones, brillantemente iluminada [114]. Pero que el sacerdote haya anunciado realmente el nacimiento del «niño sagrado», esto no lo pone en duda Deubner. La afirmación de Nilsson de que en Eleusis junto a Coré, la hija de Deméter, no quedaba lugar para el niño Pluto, tiene algo de cierto, pero contradice un principio establecido por el gran investigador sueco, según el cual dentro de un círculo de dioses como el que se había reunido en Eleusis no puede esperarse una armonización total.

Muy discutidos son los pormenores de la llamada *teleté*, el primero de los grados principales de la iniciación, al que por regla general era necesario someterse algunos meses antes de ser admitido a la «visión» a que acabamos de referirnos. La falta de unanimidad de los estudiosos procede aquí también del hecho de que una parte de ellos pone injustamente en duda la credibilidad de las fuentes decisivas que los escritores cristianos, esta

[111] *Ref. haer.* V 8,39.

[112] Al poner en duda fundamentalmente este y otros testimonios de los Padres de la Iglesia, NILSSON olvida que estos textos proceden de una época en que el paganismo conservaba la hegemonía. Dando datos falsos sobre un culto entonces en tan alta estimación, los Padres de la Iglesia se hubieran expuesto a la más enérgica contradicción por parte de los polemistas anticristianos, ya entonces existentes, y por parte de todos los escritores paganos.

[113] Ceremonia que causa también la indignación del Padre de la Iglesia Asterios (*Hom.* 10 = n.133 de TURCHI); el hierofante ejecutaba la escena a solas con la sacerdotisa, apagadas las antorchas. Ceremonias similares son muy frecuentes dentro del culto pagano de la fertilidad.

[114] En la nt.1 p.12 del trabajo citado.

vez sobre todo Clemente de Alejandría, nos ofrecen sobre este grado de iniciación. El alejandrino reproduce el σύνθημα, es decir, una fórmula que resume todo lo que tenía lugar durante la *teleté* (probablemente, los candidatos a la iniciación deberían pronunciar esta fórmula antes de ser admitidos al grado final, es decir, a la *epoptía* o visión). Esta fórmula, de tan grande importancia histórico-religiosa, dice: «Yo he ayunado, he bebido el *kykeon*; yo he tomado de la cista y, "habiéndolo manejado", lo he puesto en el *kalathos*, y del *kalathos* en la cista» [115]. Las dos primeras ceremonias, el ayuno y la bebida, eran concebidas evidentemente como una conmemoración litúrgica del ayuno que, según la leyenda del culto eleusino, había observado Deméter en duelo por la pérdida de su hija, hasta que se la convenció de que, para recuperar sus fuerzas, bebiera el *kykeon* [116]. La tercera acción nombrada en el *synthema* de Clemente de Alejandría, descrita enigmáticamente como un «manejar» determinados objetos, la interpreta él mismo como un simbolismo sexual, y la pone en relación con los fundamentos correspondientes en el mito de Deméter. Inmediatamente después de haber aludido al *synthema*, Clemente de Alejandría (que se basa en versos órficos tardíos) y después de él Arnobio [117] informan de que la muchacha Baubo (ya el nombre mismo tiene una significación sexual) intentó distraer la pena de Deméter con gestos obscenos, entre otros la imitación del acto sexual. Esto nos induce a suponer que las ceremonias que los *mistos* de Eleusis realizaban con los dos recipientes cultuales eran una suerte de alusión simbólica a este episodio mítico. Esta es la forma más fácil de explicarnos la airada exaltación con que Clemente y otros Padres de la Iglesia, como Teodoreto de Ciro [118] y San Gregorio Nacianceno [119], hablan de las prácticas de Eleusis. Pero si Clemente se hubiera equivocado en su interpretación del sentido del *synthema*, lo inmediato sería admitir para los cultos por él re-

[115] *Protreptikos* II 21,2 = n.122 de TURCHI. Una conjetura de A. LOBECK, que hubiera exigido la traducción «habiéndolo gustado» en lugar de «habiéndolo manejado», ha sido refutada por A. DIETERICH.

[116] En muchos pormenores del ciclo referido a Deméter en el himno homérico se trata en último término de las llamadas *aitiai*; los hechos cultuales son anteriores; el mito ha transformado los actos cultuales en hechos y aventuras de la diosa, gracias a los cuales la investigación actual ha podido reconstruir cultos anteriores en el tiempo (cf. NILSSON, GGR, donde se citan una serie de *aitiai*). La mayoría de los hombres de la antigüedad no llegaron a tener conciencia de esta dependencia histórica; para ellos la correspondencia del rito con el mito era la prueba de la que concluían que el último era anterior al primero; nuestro objetivo va a ser a continuación la descripción histórica de esta manera de comprender los misterios y no del sentido primitivo, que ellos habrían olvidado casi completamente.

[117] *Adv. nat.* 5.24.

[118] En MIGNE: PG 83,893D.

[119] Ibid., 35,653B = n.132 de TURCHI.—FESTUGIÈRE comparte evidentemente la opinión aquí representada por el autor, y debida a F. KORTE, de que en Eleusis la *unio sexualis* era evocada ritualmente utilizando el doble símbolo sexual (*Grèce* [cf. supra nt.8] 58).

sumidos el sentido de una evocación simbólica de algún otro episodio mítico que guarde relación con esta esfera.

La forma en que, como acabamos de ver, describe e interpreta Clemente la que por su rango era segunda ceremonia de Eleusis (temporalmente era la primera), deja poco espacio a la suposición de que el sentido de las ceremonias de Eleusis fuera el de una admisión a la filiación divina [321]. En todo caso, apenas si es posible considerar, como lo hace O. Kern [321], el culto de Eleusis como un precursor de la idea cristiana central de la salvación a través de la filiación divina. Todo en el culto eleusino nos remite a esferas alejadas de las del *ethos* cristiano incluso en el caso de que en Eleusis se hubiera aspirado a la salvación por el camino de la admisión en la familia de la diosa. Si el cuadro, desde un punto de vista humano, ciertamente bello, de la búsqueda por Deméter de su hija perdida hubiera de bastar para que viéramos en ella un paralelo de la *Mater Dolorosa,* entonces sería preciso reconocer la misma dignidad a cualquier madre en busca de sus hijos.

Según todos los indicios, el culto de Eleusis pertenece originariamente a la esfera de la magia de la fertilidad. El bien que se esperaba y se pretendía conseguir en el culto era, antes que nada, la prosperidad de los campos. Era por este bien terrenal tan importante para una cultura campesina primitiva por el que Coré, la hija de Deméter, debía interceder como mediadora. Ella misma no era sino una encarnación de la prosperidad de la naturaleza, aunque es claro que en la conciencia religiosa tardía de los *mistos* eleusinos compartía esta función con el niño Pluto, que pasaba por hijo suyo, y de su raptor y esposo, Hades. Pero como señora de los infiernos (como tal aparece ya en Homero) y como esposa (aunque contra su voluntad) del soberano de los infiernos, parecía Coré apta para otorgar el bienestar no sólo en este mundo, sino también en el otro. Esta esperanza que se ponía en los misterios de Eleusis la expresa ya la más antigua fuente conservada, el himno homérico a Deméter (alrededor del siglo VI antes de Cristo) [322]. Pero, puesto que las figuras divinas de Hades y de Coré eran inseparables de la antigua imagen del trasmundo subterráneo y oscuro, la esperanza que el culto de Eleusis despertaba de una suerte privilegiada en el trasmundo no podía en ningún caso competir con la esperanza escatológica cristiana.

Lo que determina la altura de la esperanza escatológica eleusina depende mucho de la imagen que nos hagamos de la evolución de la totalidad de las ideas griegas sobre el trasmundo. Si ya en la Creta minoica, como es posible suponer a la vista de la representación de la apoteosis en el sarcófago de Hagia

[321] DEVY, *Palingenesia* (Neutest Abh XVII 5, Munster 1937), ha demostrado esto desde un punto de vista linguistico

[321] *Die Religion der Griechen* I 212

[322] En los versos 479 81 — TURCHI, p 79s

Triada [2], existía la creencia en un más allá divinal, como destino por lo menos de los hombres privilegiados, ello significa que los griegos, incluso si de su pasado religioso traían sólo la representación de un oscuro infierno subterráneo, conocieron también, por su contacto con la cultura minoica, una esperanza escatológica de orientación positiva que superaba ampliamente el cuadro tenebroso del destino del hombre mediocre en el reino de las sombras. Segun la exposición que Rohde hace de la evolución de las creencias escatologicas griegas, la primera mención de esta esperanza de un lugar de residencia de las almas situado en la superficie de la tierra cae en la época de Píndaro [24], que es el poeta que primero y más frecuentemente habla de esta tensa esperanza Es habitual relacionarla con las doctrinas órficas. Un fragmento de Píndaro que nos ha sido conservado en el libro tercero de la *Stromata* de Clemente de Alejandría, caracteriza al conocimiento del «final de la vida humana» y de su «comienzo regalado por Zeus» como recompensa de una iniciación en los misterios [3]. Nilsson cree poder suponer que Píndaro parafrasea en este pasaje las esperanzas eleusinas [326]. ¿Qué sentido adquieren las oscuras expresiones «final de la vida humana» y «comienzo regalado por Zeus» si se las considera a la luz del simbolismo eleusino de la siembra? La legitimidad de la suposición de que en Eleusis se procedió efectivamente a una tal asociación, recibe apoyo de una serie de testimonios arqueológicos, que nos demuestran que la siembra y el nacimiento de los cereales eran utilizados como símbolos escatológicos en los usos religiosos y sepulcrales. Con ello el problema de la interpretación de los misterios de Eleusis se convierte en el problema de la interpretación de este simbolismo naturalista.

Lo inmediato no es interpretar el espectaculo de los cereales germinantes como suscitador de una esperanza de la inmortalidad genérica [2], sino que, como muestra San Pablo en 1 Cor 15,36ss, también el hombre sencillo, puesto en presencia de este espectaculo piensa, antes que nada, en la supervivencia individual pues lo que en este proceso natural vuelve a vivir en un nuevo estadio existencial es precisamente la misma semilla sembrada (1 Cor 15,38). En los casos en que es posible constatar la existencia en Grecia de una corriente de pensamiento que ve en los fenómenos del otoño y de la primavera (es decir, de la siembra y de la germinación) un símbolo del sucederse de las generaciones, esto no es, con respecto a la fe mucho más natural y más primitiva de una supervivencia de la persona individual, sino una idea propia de épocas avanzadas, idea que es innecesario que se presentara en algún momento dada la ten-

[2] Cf NILSSON, l.a n 10

[24] Cf ROHDE, *Psyche* II 266ss

[3] Frag 137, SCHROEDER (CLEM AL *Strom* 3) n 151 de TURCHI l.c., 639

[326] Es la opinion de NILSSON, 640

dencia a la concepción cíclica del devenir. Dentro de la crisis de la fe en todos los fundamentos tradicionales de la vida ético-religiosa, es posible incluso que, independientemente de la citada concepción cíclica del devenir, el escepticismo se hubiera extendido ya en época temprana a la creencia en una supervivencia personal. La creencia en sí proporcionaba poco consuelo, puesto que la vida del trasmundo, también prescindiendo del temor del castigo, era imaginada como muy tenebrosa. ¿No podría ser que la fuerza de atracción que ejercía Eleusis hubiera estado desde un principio fundada en el hecho de que allí, bajo el símbolo de las semillas sembradas y germinantes, encarnado en la figura mítica de Coré, se perpetuaba como una sagrada tradición del pasado, al mismo tiempo que de una forma especialmente adecuada a los sentidos, la esperanza, en sí primitiva y siempre transparente para el hombre, aunque abierta a determinadas objeciones, de una supervivencia personal después de la muerte?

Pero del convencido presentimiento de la existencia de una supervivencia personal, cuya conformación depende en cierto modo de la conducta observada en este mundo, a la imagen concretamente adornada del trasmundo hay todavía una gran distancia. El elogio de la suerte de los *mistos* después de la muerte en el himno homérico a Deméter tiene un carácter demasiado general para que pueda deducirse de él que las iniciaciones eleusinas les ofrecían la perspectiva de una liberación del hades o de una residencia en la isla de los bienaventurados o en un elíseo [328]. Las deidades con las que a través de las solemnidades místéricas de Eleusis se pretendía entablar una especial relación estaban esencialmente limitadas en sus atribuciones al reino subterráneo. De él era reina Coré y allí dominaba como soberano Hades, con quien en época tardía aparece fundido el esposo de Coré, Plutón. Un más allá feliz sobre la tierra o en los astros no podía ser asociado al mundo de las ideas eleusinas sino de forma inorgánica. Es verosímil que, a pesar de todo, en la época del sincretismo de finales de la antigüedad o incluso ya en época helenística se intentara una asociación de este género, pero al hacerlo se abandonaba el círculo de los motivos y de las esperanzas eleusinas. Por otra parte, nada nos autoriza a suponer que en Eleusis se amenazara a los pecadores en general con penas en el más allá. Es evidente que lo único que se hacía era negar a los no iniciados aquella situación de preferencia en el trasmundo que era privilegio de los *mistos*. Al contrario que en el orfismo, no parece que en Eleusis se llegara más lejos.

[328] La poesía griega más antigua otorgó a otros heroes el privilegio del rapto al Elíseo, que la *Odisea* atribuyó al yerno de Zeus, Menelao Hesíodo lo concedió incluso a una parte de la cuarta especie de sus edades del mundo. Cf K ZIEGLER en el art. *Griechische Eschatologie vor Platon*. PW 18,1370.

La famosa recopilación de las formas de la religión antigua en la tríada *religio mythica, philosophica et civilis* no previó ninguna categoría propia para los misterios. Evidentemente, se les quería incluir dentro de la religión mítica, y no se concedía a sus peculiaridades el valor que hoy se les atribuye. La tríada misma da expresión al convencimiento de que especialmente dentro de la religión griega discurrían paralelamente, unidas de una forma puramente externa, corrientes religiosas de especies diferentes y de distinta elevación. Una valoración unitaria es por esta razón muy difícil. En la medida en que todas estas corrientes fueron a desembocar en la mezcla de la religión helenística, en la que completaron su propia evolución, las constataciones fundamentales que cierran el capítulo sobre la religión helenística tendrán valor también para los fenómenos religiosos de épocas precedentes.

PROF. DR. THOMAS CORBISHLEY, M. A.,
MASTER OF CAMPION HALL, OXFORD

LA RELIGION DE LOS ROMANOS

CONTENIDO

I. *Fuentes.*

II. *Los elementos más antiguos.*

III. *La evolución posterior.*

1. *Ius divinum.*
   - *a)* *Sacrificium.*
   - *b)* El sacerdocio.
   - *c)* Oración.
   - *d)* Votos.
   - *e)* *Lustratio.*
2. El calendario de Numa.
3. Influjos extranjeros.
   - *a)* Itálicos.
   - *b)* Etruscos.
   - *c)* Griegos.
4. La era del escepticismo.
5. El culto a los emperadores.
6. Nuevas influencias.
7. Filosofía de la religión.
8. La creencia en la inmortalidad.
9. Religión y ética.
10. La religión de los romanos y el cristianismo.
    - *a)* Similitudes.
    - *b)* Diferencias.

FUENTES ANTIGUAS

SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei.*

CICERÓN, *De natura Deorum.*

CATÓN, *De agri cultura.*

OVIDIO, *Fasti.*

PLUTARCO, *Quaestiones Romanae.*

AUTORES MODERNOS

AUST, E., *Die Religion der Romer* (1899).

BAILEY, C., *The Religion of Ancient Rome* (1907); *Cambridge Ancient History* vol.8 c.14 (1930).

BOISSIER, G., *La religion romaine.*

DUBNER, L., *Die Romer:* «Lehrbuch der Religionsgeschichte» 4.ª ed. (1925).

FOWLER, W. WARDE, *The Religious Experience of the Roman People* (1911); *The Roman Festivals* (1899).

Roman Essays and Interpretations (1920).

Roman Ideas of Deity (1914)

Social Life at Rome in the Age of Cicero (1908).

MARTINDALE, C. C., *History of Religions: Early Rome; Imperial Rome* 3.ª ed. (1948).

WISSOWA, C. C., *Religion und Kultus der Romer* 2.ª ed. (1912).

GRENIER, A., *Les Religions etrusque et romaine* (1948). (Esta obra incluye un repertorio bibliográfico casi exhaustivo.)

I. FUENTES

El pensamiento y las creencias griegas se incorporaron en tan amplia medida a la literatura latina, que una lectura superficial de Virgilio u Homero, por ejemplo, podría causar la impresión de que la religión romana era muy parecida a la griega. Pero el que sea cierto que en época tardía las deidades y la terminología griegas fueron adoptadas o asimiladas por los romanos, no quita que puedan aducirse un número considerable de pruebas de que los romanos contribuyeron de forma característica y personal a lo que llamamos experiencia religiosa de la humanidad. Rebasando las identificaciones, ya conocidas, de Venus y Afrodita, Marte y Ares, Juno y Hera, es necesario preguntarse cuál era el conjunto de creencias real del romano medio antes (e incluso después) de la intrusión de las creencias griegas. Felizmente, los testimonios que nos permiten conocer las creencias del romano medio, aunque no sean tan completos ni tan satisfactorios como sería de desear, se ofrecen al paciente investigador en número considerable.

Una parte importante de nuestros conocimientos en esta materia la debemos a los *Fasti*, anales de festividades religiosas que fueron celebradas en diversos lugares. Existen alrededor de treinta de estas listas, que, aunque fueron compiladas en época imperial, contienen gran cantidad de material que data evidentemente de época temprana. Hemos de contar también aquí fragmentos dispersos de himnos de época temprana y otros restos similares. Por lo demás, habremos de buscar apoyo también en la literatura de épocas posteriores, que, leída críticamente y a la luz del resto de nuestras pruebas, servirá para explicarnos algunos puntos importantes de los rasgos específicamente romanos de aquella extraña mezcla que fue la religión estatal de Roma.

II. LOS ELEMENTOS MAS ANTIGUOS

La diversidad de orígenes de los hombres que más tarde habían de constituir el pueblo romano puede considerarse como relativamente segura. Es posible distinguir dos grupos principales. Se supone generalmente que la rama principal era latina

y pertenecía al tronco que poblaba el Lacio, siendo, en último término, de origen indogermánico. Esta rama principal, caracterizada por la cremación de los cadáveres, se había asentado ya antes de comenzar el primer milenio antes de Cristo en aquellos lugares donde encontró una cultura indígena, propia, al parecer, de una antigua raza mediterránea que inhumaba a sus muertos. Este es el fundamento histórico de las leyendas romanas del rapto de las sabinas y de los Tarquinos, que reflejan la fuerte mezcla de elementos indígenas presente en la cultura romana. Y, aunque el misterio del origen de los etruscos no esté todavía aclarado, parece verosímil que, como los sabinos, aunque hubieran sucumbido a influjos de distintas procedencias, pertenecieran al tronco indígena originario.

Sea cual fuere su origen, el pueblo romano constituía al comienzo de la época histórica una comunidad de labradores que habitaba los territorios al sur del Tíber inferior. Antes de la fundación de la ciudad (que la tradición coloca en el año 753 antes de Cristo), hemos de imaginárnoslo habitando en pequeños poblados o en granjas dispersas, sin que nada hiciera suponer el grandioso destino que le estaba reservado. Su religión en este estadio era una religión de labradores que giraba en torno a la vida en la casa y el trabajo en el campo. Como la de otros pueblos indoeuropeos, reconocía la existencia de una deidad suprema, el dios del cielo, Júpiter (*Djovis-pater*; cf. sánscrito *dyo* [= *splendere*], *zeús*), y la de ciertas fuerzas que controlaban el acontecer natural de que dependía la vida de los hombres. La tónica de esta religión la daba el sentimiento de temor ante estas fuerzas, ante los *numina* omnipresentes, los misteriosos seres espirituales, cuyo favor era preciso alcanzar o conservar por el ejercicio en debida forma de determinados ritos. Según esto, *religio* significa no solamente este sentimiento de temor, sino también el cumplimiento práctico de los preceptos rituales. Los romanos no desarrollaron una teología; lo que les interesaba no era la naturaleza ni las propiedades de estos seres, sino solamente el influjo que ejercían sobre sus vidas y el comportamiento que debían adoptar respecto de ellos. Los *numina* eran impalpables e incontrolables, y por ello debían ser tratados con la máxima precaución. Determinadas formas de invocación, determinadas prácticas y formas de comportamiento, parecían complacerles. De aquí la importancia extraordinaria de las formas y de las ceremonias tradicionales que se desarrollaron hasta convertirse en un complejo de usos que abarcaban hasta la menor minucia.

En este estadio primitivo es posible distinguir dos grupos principales de deidades: los dioses de la casa y los dioses de las faenas agrícolas. La más antigua casa romana parece haber sido una construcción circular en forma de panal de abejas con un orificio en el techo para dejar escapar el humo del hogar. Es interesante que esta forma antigua se conservara en pequeños

modelos, que fueron utilizados más tarde como urnas cinerarias, así como en el templo circular de Vesta. El elemento básico de la comunidad era la familia, cuyo jefe natural era el *pater familias*, que actuaba también como su representante oficial en las relaciones de los seres humanos con las fuerzas que los rodeaban. Estas fuerzas eran innumerables, pero las más importantes entre ellas eran Jano y Vesta, los *penates* y el *genius* de la familia. Trataremos primero de este último, tan característico del pensamiento religioso de los romanos. Todo hombre tenía su propio *genius*, fuerza misteriosa merced a la cual él podía perpetuar la vida humana (la raíz de esta palabra se encuentra en la palabra sánscrita *ganami* [= engendrar], *gatis* [= familia], griego γίγνομαι, latín *gigno*; el lecho matrimonial es el *lectus genialis*). Pero el *genius* no es sólo la facultad procreativa del ser humano, sino que puede identificarse, más o menos, con la fuerza misteriosa de la personalidad, con la especial determinación o con el destino que caracteriza a cada individuo como ser único. Como es natural, el *genius* del *pater familias* tenía para su familia la mayor importancia, y era cosa del máximo interés el asegurarse el favor de un *numen* de tal especie, pues de él dependía tanto la existencia como la prosperidad de los miembros de la familia. El cumpleaños del padre era considerado como fiesta del *genius*. Aquí podemos mencionar también los usos rituales que acompañaban al nacimiento de un niño, y que consistían en golpear ceremonialmente el umbral de la puerta con varas, hachas y escobas en honor de los espíritus Pilumnus, Intercidona y Deverra, para de esta forma ahuyentar los malos influjos. Nueve días después del nacimiento se colgaba al cuello del niño la *bulla*, que era considerada posiblemente como un símbolo de su *genius* o como un medio mágico que había de protegerle de todo mal; el niño debía llevarla hasta que a los diecisiete años vestía por primera vez la toga *virilis*. A la muerte del *pater familias*, el heredero, inclinado sobre el moribundo, inhalaba su último aliento; ello nos indica con claridad la existencia del convencimiento de la perpetuidad de la vida de la familia.

Un *numen* típico era Jano, el espíritu de la puerta; representado con dos rostros, vigilaba las entradas y salidas de la familia y pasaba evidentemente por el defensor de los vanos de las fortificaciones de la casa. Su culto nos es conocido casi exclusivamente en la religión estatal plenamente desarrollada, pero no puede caber la menor duda acerca de su importancia en el culto familiar. Vesta, el ser interior que habitaba el fuego, la dispensadora del calor, de importancia vital, a quien los hombres estaban obligados a recurrir para preparar sus alimentos, ocupaba un lugar muy importante en la vida religiosa de la familia. En las más antiguas comunidades, el fuego tuvo siempre un carácter sagrado, lo que hace que no resulte sorprendente el encontrar en ellas el culto de Vesta en forma más desarrollada que la que conservó después en el ritual romano posterior. Los

hijos de las familias que en un principio atizaron los rescoldos hasta conseguir la llama, se convirtieron en los *flamines*, o sacerdotes que vigilaban los cultos de las distintas deidades. De las hijas de la familia que vigilaban el fuego en ausencia de los hombres surgió el colegio de las vírgenes vestales, muchachas que habían hecho voto de castidad, y cuyo deber consistía en conservar siempre vivo el fuego que ardía sobre el altar principal de la ciudad. Los dioses protectores de la despensa (*penus*), en la que eran conservadas las provisiones de la familia, recibían el nombre de *penates*; aunque en época posterior se acostumbrara a colocar sus imágenes sobre la mesa para que presenciaran las comidas de la familia, como los demás *numina* romanos, carecían de representación corporal.

Podría decirse que cada una de las actividades, cada uno de los estadios de la vida humana, tenía su exteriorización espiritual correspondiente. Es a San Agustín a quien debemos la mayoría de los informes que a este respecto poseemos. El nos habla de Lucina, invocada por las mujeres en el parto; de Cunina, que cuidaba la cuna de los niños; de Rumina, que se ocupaba de la lactancia. Statana enseñaba al niño a ponerse de pie y Ossipaga fortalecía sus huesos. Estos son sólo algunos de los nombres de las distintas encarnaciones de una fuerza que de un modo indeterminado era distinta de todo poder humano; una vida vivida en una tal conciencia de la intervención divina podía, cuando no estaba impregnada profundísimamente del verdadero sentido de la veneración de Dios, conducir con facilidad a la superstición y al formalismo.

Fuera de la esfera puramente doméstica quedaba el dominio de las labores agrícolas y el grupo de deidades con ellas relacionado. En algunas ocasiones, el *numen* era puesto en relación con un lugar determinado; en otras (cuando le estaba encomendada la vigilancia de una parte determinada de la agricultura), su función era más importante que su localización. Como labrador, el *pater familias* era responsable de la observancia de los ritos destinados a conseguir la fertilidad y a proteger de malos influjos tanto al ganado como a los frutos de la tierra. Una fiesta característica eran las *robigalia*, destinadas a preservar del tizón (*robigo*). El espíritu que se intentaba propiciar con ellas se llamaba Robigus, y no era probablemente el espíritu del tizón, sino el de la fuerza que tenía poder sobre el tizón o podía impedirlo. Se nos habla también del Nodotus, que hacía aumentar los granos; de Volutina, que rodeaba a las espigas de su cáscara protectora, y de Patulena, que las abría. Puesto que los *penates* habían alcanzado un alto rango en la jerarquía puramente doméstica, el *lar familiaris*, la deidad protectora de la familia o de los esclavos de la casa, fue puesta en relación con ellos. *Lares penates* constituyeron así las deidades del labrantío y de la granja.

Pero la granja no podía seguir siendo largo tiempo una unidad aislada. Muy pronto el *pagus* o aldea comenzó a ejercer una acción uniformadora y centralizadora tanto en los aspectos social y económico como en el religioso. Así nacieron las *paganalia*, las festividades de la aldea; las *terminalia*, ceremonias que tenían lugar en los límites comunales, y durante las que se ofrecían sacrificios cruentos y se coronaban y salpicaban con sangre los mojones, y, finalmente, las *compitalia*, una fiesta de las encrucijadas. En esta paulatina extensión del campo de las actividades religiosas tenemos un reflejo de la evolución política, que condujo, finalmente, a la fundación de la ciudad de Roma y a la de su religión estatal.

III. LA EVOLUCION POSTERIOR

Cuando Roma se convirtió en una ciudad Estado y, por último, en la capital de un reino, sus prácticas religiosas experimentaron una ampliación desmesurada; pero su contenido espiritual siguió siendo en lo esencial el mismo. Era inevitable que, convirtiéndose en un formalismo puramente externo, perdieran algo de su significación personal. Sin embargo, su finalidad no cambió; exactamente como la antigua religión doméstica tenía por objeto la salud y la prosperidad de la familia en todos los aspectos y como la religión agrícola de la granja intentaba conseguir la fertilidad de los campos y la salud de los rebaños de ovejas y bóvidos, el culto estatal estaba orientado a la *salus rei publicae*. Existió un sacerdocio estatal, pero no una iglesia estatal. En nombre del Estado, los pontífices y los flámines ofrecían los sacrificios y cumplían los ritos que el *pater familias* había celebrado (y de hecho siguió celebrando) en nombre de los miembros de la familia.

1. «*Ius divinum*»

Exactamente igual que el *ius civile* determinaba las relaciones entre los ciudadanos aislados, regulaba el *ius divinum* la relación entre el conjunto de los ciudadanos y las fuerzas divinas. En la práctica era un conjunto de preceptos destinados a mantener entre ambos las relaciones correctas y señalaba los pasos que habían de darse para asegurar la *pax deorum*, la amistad inquebrantable de aquellos seres que poseían —para bien y para mal— una tal fuerza.

«Pacem deorum exposcere» (cf. VIRGILIO, *Eneida* IV 56; X 31) era la incesante preocupación de la mentalidad religiosa de los romanos. Cuando se roturaba un nuevo claro en el bosque, se pronunciaba la fórmula siguiente: «Si deus, si dea sit cuius illud sacrum est, ut tibi ius siet porco piaculo facere illiusce sacri coercendi ergo»: Sea a un dios o a una diosa a quien esté consagrado este bosque que el cerdo que te consagramos como ofrenda expiatoria al roturar tu bosque te sea ofrecido en la forma justa y conveniente» (CATÓN, RR 139). Y en las palabras atribuidas a Apio Claudio, Tito Livio describe muy bien el sentimiento de horror que se apoderó de la antigua nobleza ante la idea de que los plebeyos fueran admitidos a la dignidad consular: «Nunc nos, tamquam iam nihil pace deorum opus sit, omnes caerimonias polluimus»: «Hemos quebrantado todos nuestros preceptos religiosos como si no estuviéramos entregados al favor de los dioses» (LIVIO, VI 41).

La *pax* debía ser mantenida. Primero era preciso conciliarse el favor de las deidades, y, procediendo en forma conveniente (en el momento adecuado, en el lugar determinado para ello y por las personas a ello autorizadas), al ejercicio de los ritos y al ofrecimiento de los sacrificios, moverlas a actuar de acuerdo con los intereses de la ciudad. Aquí tuvo su origen el calendario, en cuyo estudio nos detendremos más adelante. En segundo lugar, los votos o promesas de otra clase que la ciudad, a través de sus magistrados o personas privadas, hubiera hecho a una deidad debían cumplirse con el mayor escrúpulo. En tercer lugar la ciudad podía protegerse contra todo influjo hostil con el ejercicio periódico de una purificación (*lustratio*). Y, finalmente, los fenómenos extraordinarios de cualquier clase eran considerados como expresión de la actitud de los dioses, y como tales observados con el mayor cuidado por los expertos.

a) «SACRIFICIUM»

Etimológicamente, la palabra *sacrificium* no significa otra cosa que la consagración, la entrega de una persona o de una cosa a la deidad. De hecho, esta palabra se usó habitualmente para designar todas aquellas formas de ofrenda en las que el objeto ofrecido escapaba a la propiedad de su poseedor humano.

Normalmente, la ofrenda sacrificial consistía en un animal o en cereales que se destruían en un lugar habitado por una deidad o se ofrecían sobre un altar especialmente construido para tal fin, y que era considerado, sin duda, como habitado de alguna manera por la fuerza divina. La ofrenda de los alimentos que el jefe de la familia arrojaba al fuego (vivificado por Vesta) o la de vino que hacía sobre un altar podía ser calificada de sacrificio con el mismo derecho con que lo era el sacrificio cruento ofrecido a Marte antes de la lucha.

b) EL SACERDOCIO

Como hemos visto, la dignidad sacerdotal correspondió en un principio al jefe de la familia. Cuando Roma se convirtió en reino, era inevitable que el rey representara al pueblo en sus relaciones con el cielo. Abolida la monarquía, las funciones reli-

giosas del rey fueron transmitidas a una persona determinada, al *rex sacrorum*, que tenía el deber de presidir las ceremonias rituales, especialmente los sacrificios. Pero es significativo que cualquier funcionario *cum imperio* (que llevaba la toga *praetexta* del sacerdote) tuviera derecho a ofrecer sacrificios. Su carácter sacrosanto no se agotaba en su inviolabilidad personal, sino que incluía también el ejercicio del poder sacerdotal. Bajo el *rex sacrorum* se encontraba un sacerdocio estrictamente jerarquizado, al que pertenecían los *flamines*. A pesar de que no existe ninguna razón plausible para rechazar la etimología mencionada en la página 139, hay algunos estudiosos que creen que esta palabra está emparentada etimológicamente con la palabra sánscrita *brahmán*. El *flamen dialis*, el sacerdote responsable del culto de Júpiter, estaba rodeado de un minucioso sistema de tabús que lo separaban de la vida ordinaria. El colegio de *pontifices*, presidido por el *pontifex maximus*, estaba compuesto por un grupo de hombres familiarizados con el ritual y con las distintas ceremonias, y que podían aconsejar en los problemas relacionados con las diversas formas del culto divino y tenían la obligación de cuidar que todo lo referente al culto de los dioses fuera realizado en forma conveniente.

c) Oración

Se ha afirmado con frecuencia que los romanos tenían una concepción estrictamente contractual del servicio divino y que a través de la observancia de las ceremonias trataban de forzar el favor de los dioses. Esta opinión no es totalmente exacta. Aunque sea cierto que evitaron con temeroso escrúpulo toda actitud que pudiera ofender al objeto de su veneración y que tenían el sentimiento de que cualquier omisión por su parte anularía totalmente la eficacia de sus ceremonias rituales, de las formas de oración que eran utilizadas con ocasión de los sacrificios resulta que su postura era más bien la de un humilde suplicante que la de un hombre que remataba un negocio. Así, por ejemplo, la frase generalmente usada *macte esto*, parece, como Warde Fowler ha demostrado, dar apoyo a la suposición de que los romanos eran conscientes de que sus ceremonias rituales se basaban en la esperanza de propiciarse de alguna manera la fuerza divina que adoraban, magnificaban o alababan. La más antigua fórmula de oración, por ejemplo, la de los hermanos arvales, tiene una forma manifiestamente deprecatoria y las oraciones que cita Catón (RR 139-141, etc.) son ruegos y no negocios jurídicos.

d) Votos

Lo que sí es muy parecido al contrato es aquella forma de la promesa que nosotros llamamos voto, una promesa que era

tan general en la antigua Roma como lo es en el cristianismo: «Si tú cumples tu parte, cumpliré yo la mía». Así expresada, su carácter de compromiso, de contrato, es evidente. Pero ¿quién negaría que una acción de este tipo puede tener un trasfondo auténticamente religioso? El ruego mismo puede ir acompañado de un sincero sentimiento, lleno de veneración, de la dependencia en que el orante se encuentra de la fuerza divina; el cumplimiento del voto puede estar animado por un espíritu de agradecimiento. La *devotio* de Decio Mus, que sacrificó su vida por el triunfo del ejército romano, tiene rasgos tales de fe y de altruismo, que vacilaríamos antes de condenarla como simple superstición.

e) «Lustratio»

Warde Fowler se ha ocupado detenidamente del origen etimológico y de la significación de esta expresión, utilizada generalmente en relación con las prácticas religiosas romanas, y especialmente para designar las procesiones que tenían la finalidad de conjurar los malos influjos que podían afectar a los hombres o a determinados lugares.

Según sus conclusiones, la idea originaria sobre la que se basa la *lustratio* es la de separar lo santo de lo profano. Como ejemplo aduce Fowler la *lustratio* con la que se trazaban los límites del *pomoerium*, el lugar sagrado de la ciudad, separado de la tierra profana que lo rodeaba.

2. *El calendario de Numa*

Esta forma evolucionada de la religión romana que hemos empezado a estudiar se atribuye habitualmente al rey Numa. Tuvo su origen en algún momento entre la fundación de la ciudad del Tíber y seguramente antes de la conquista etrusca del siglo VI. La prueba de esta afirmación se encuentra en los *Fasti* o calendarios, que, como hemos dicho, han llegado a nosotros en la forma en que existían al final de la república, pero incluían manifiestamente materiales más antiguos. Entre las anotaciones escritas con letra pequeña se encuentran, escritos con letra de tamaño mayor, los nombres de 45 fiestas que se supone constituían el calendario original de Numa. En apoyo de esta suposición habla el hecho de que contengan el nombre de Quirino, venerado en el Quirinal, uno de los barrios principales de la ciudad antigua, y no aludan a la tríada —*trias*— capitolina, Jupiter, Juno y Minerva, que habían sido introducidos por los etruscos; ni a Diana, que llegó del Lacio al Aventino antes de que terminara la época de los reyes. Podemos, pues, seguir con confianza a Mommsen, quien opina que el esqueleto del calendario que se nos ha conservado es, en todos los aspectos, idéntico

al calendario de Numa. En él encuentran su expresión las costumbres religiosas de un pueblo agricultor que se encontraba en un estadio de tránsito hacia una forma política y militar altamente organizada. Junto al ciclo de festividades campesinas hay una serie de festividades previstas para caso de guerra, y la estructura del calendario por sí sola basta para demostrar la existencia de una conciencia política bastante evolucionada.

Ocupémonos primero del aspecto guerrero de las fiestas religiosas. En el mes de marzo (cuyo solo nombre ya evoca al dios de la guerra, en que se había convertido el dios del campo) encontramos instrucciones destinadas a los *salii*, los sacerdotes de Marte. El 19 se purificaban los escudos sagrados *(ancilia)*, con lo que debe entenderse no tanto que se les limpiaba como que se les bendecía para la próxima época de campañas guerreras. Antes de ello se ejecutaban danzas sagradas, acompañadas por el golpear de escudos y espadas desenvainadas, entonando el *carmen* correspondiente. El día 23 tenía lugar el *tubilustrium*, la consagración de las trompetas guerreras. A finales de febrero y en la segunda semana de marzo encontramos el nombre *equiria*, que debía de guardar alguna relación con la equitación, aunque es posible que hayamos de ver en él el de una fiesta relacionada con las faenas agrícolas de la comunidad. No hay ninguna razón para dudar de que nos hallamos aquí ante formas de preparación religiosa de las armas y de los hombres para la época de las campañas militares. Una finalidad emparentada con ésta tenía el *armilustrium*, celebrado a finales de octubre, al final del período de lucha, que iba acompañado de una danza ritual de los *salii* en torno a los escudos sagrados, que quedaban abandonados hasta el mes de marzo siguiente.

Pero a lo que en el calendario se concede una máxima importancia es, sin género de duda, a la agricultura. Como hemos visto, marzo estaba ocupado en su mayor parte por los preparativos religiosos de las futuras campañas; pero los intereses agrícolas de la comunidad no podían ser descuidados, y ya el 15 de abril se ofrecían sacrificios en las *forticidia* para asegurar la fertilidad de los cereales. Las *cerealia*, que tenían lugar el día 19, estaban manifiestamente en relación con la cosecha, en tanto que las *parilia*, celebradas el mismo día, eran la fiesta en que se bendecían los rebaños de ovejas y de bóvidos antes de que volvieran a los pastos altos. Las *vinalia* y las *robigalia*, celebradas, respectivamente, el 23 y el 25, hemos de contentarnos con mencionarlas. A finales de mayo, los hermanos arvales procedían a la *lustratio* del *ager romanus*, que prometía ya rica cosecha. En junio se hacían los preparativos para la recolección. El día 7 se abría y se limpiaba el *penus Vestae*, la despensa simbólica de las provisiones alimenticias del Estado. El día 15 era cerrada otra vez, y los restos extraídos de ella eran depositados con el mayor cuidado en un lugar destinado a ello. En julio se celebraban fiestas que guardaban relación con la lluvia,

sea para asegurarse buen tiempo durante la cosecha, sea para evitar la sequía. En agosto se celebraban las fiestas de la *consualia* y *opiconsiva*, durante las cuales se almacenaba el grano. Los meses de septiembre, octubre y noviembre tenían poca importancia, pero en diciembre caían las importantísimas *saturnalia*, relacionadas evidentemente con la siembra invernal. Al mismo tiempo se celebraban de nuevo las fiestas *consualia* y *opalia*, que, como supone Warde Fowler, guardaban relación con la apertura de los graneros y con el uso primicial del grano de la cosecha de aquel año. En enero, terminada la siembra, tenían lugar las *feriae sementivae*, de que Ovidio nos ha hecho una detenida descripción *(Fasti* I 655ss). La tierra descansa, y los que la trabajaron descansan también. Se cuelga el yugo de la pared y se adorna el ganado; se bendicen las lindes del *pagus* y sobre el altar público se ofrecen los pasteles habituales. Tellus y Ceres, «las madres de los frutos del campo», deben ser propiciadas con el ofrecimiento de cereales y de las entrañas de una cerda preñada, así como oraciones, para que protejan la semilla y otorguen su fertilidad.

Mencionemos brevemente la fiesta tan característica de las *lupercalia*, que tenía lugar el 15 de febrero. En ella dos jóvenes, los llamados *luperci*, envueltos en pieles de cabra y embadurnados con sangre de cabra que debía ser enjugada con lana empapada en leche, corrían en torno a los límites de la ciudad. Llevaban consigo látigos de cuero de cabra, con los que golpeaban a todas las mujeres que encontraban. El profesor Deubner opina que este uso se desarrolló paulatinamente; originariamente, los *luperci (lupus + arceo)* corrían en torno a la colina palatina para mantener a los lobos alejados de los rebaños de ovejas, uso este que en un determinado momento fue puesto en relación con el dios campesino Fauno, a quien se acostumbraba a ofrecer sacrificios de cabras (cf. HORACIO, *Odas* III 18), lo que explica que los corredores se envolvieran a partir de entonces, para acrecentar su eficacia religiosa, en las pieles de estos animales; el lugar predominante que correspondía a la cabra en el culto de Juno, así como el valor que se atribuía a los golpes y a los latigazos en la obtención de la fecundidad, nos aclaran la significación de los golpes propinados a las mujeres. Deubner cree, por último, que el embadurnamiento con sangre, así como la costumbre de enjugarla con lana empapada en leche, son rasgos no romanos, que Augusto, que reformó la ceremonia, adoptó de fuentes griegas («Archiv für Religionswissenschaft» [1910] 481ss).

Ahora bien, todo esto no son sino algunas formas características de los cultos antiguos tal y como fueron transmitidas a una época posterior, y, como hemos indicado, no siempre es fácil distinguir lo estrictamente originario de lo evolucionado. Pero los contornos generales del cuadro están suficientemente determinados. Resumiendo lo dicho hasta aquí, puede decirse

que los romanos, conscientes de las fuerzas divinas que los rodeaban, no habían llegado todavía al estadio posterior, en que localizaron a sus dioses en templos y los representaron en formas visibles. Parece verosímil que, antes de que en la época de predominio etrusco la tríada capitolina fuera alojada en un templo, en Roma no existió templo alguno. De dónde tomaron los etruscos el templo, es cosa que no es posible determinar; pero es digno de mención el hecho de que la estatua de Diana que poco después fue colocada en la colina Aventina fuera una imitación de la Artemis de Massilia (que, por su parte, era una copia del famoso original de Efeso). Como dice Ovidio:

«Ante focos olim scamnis considere longis
mos erat et mensae credere adesse deos.»
(*Fasti* VI 305) [1].

La introducción de las representaciones antropomorfas debe ser atribuida al influjo griego por lo menos de un modo indirecto. Lo importante en las deidades romanas originarias no era su apariencia, sino lo que hacían y la forma en que había que aproximarse a ellas. Esto daba importancia al nombre de la deidad, pues sólo conociéndolo podía estarse seguro de que las oraciones llegaban a la deidad deseada. Como dice Aust (*Religion der Romer* p.19), «los dioses de Roma eran solamente dioses del culto. No tenían figura humana ni corazón humano con sus vicios y con sus virtudes; no se relacionaban entre sí y carecían de lugar de residencia duradero o común. Eran, sí, de sexo femenino o masculino, y es frecuente encontrar a una deidad masculina en estrecha relación con una deidad femenina; pero esta relación no es una relación matrimonial y se explica simplemente por la similitud de sus esferas de actividad. Estas deidades no llegan a ser en ningún momento seres autónomos, sino que siguen siendo conceptos fríos y sin color, *numina*, como los romanos los llamaban; es decir, seres sobrenaturales cuya existencia se trasluce sólo en el ejercicio de una cierta fuerza».

3. *Influjos extranjeros*

a) Itálicos

Al lado de la comunidad romana vivían otros pueblos que estaban racialmente emparentados con ella, y que por esta razón podría suponerse que tenían creencias religiosas muy parecidas. De hecho hay pruebas (por ejemplo, las tablas de Iguvium) de que los pueblos itálicos estaban estrechamente unidos por el espíritu y el ritual de su religión. Pero ello no significa que Roma no pudiera aprender nada, y de hecho no aprendiera nada, de sus ciudades hermanas. Uno de los fenómenos más interesantes

[1] «Era costumbre en otro tiempo sentarse en largos escaños ante el fuego y se creía que los dioses estaban presentes durante la comida.»

es, como hemos dicho, la aparición de la diosa Minerva. Minerva es fundamentalmente la diosa de los artesanos, la protectora de los escritores, los actores, los músicos, los médicos y los maestros de escuela, y en esta función nos ofrece un testimonio de la existencia de una vida urbana bien desarrollada. Por ello no puede considerarse como una mera coincidencia el hecho de que su culto se iniciara en una época en que los romanos habían dejado de ser simples labradores y estaban en camino de convertirse en un pueblo de mercaderes. La misma relación con el comercio es característica de Hércules —el Heracles griego, latinizado en Tibur y llevado desde allí a Roma—, así como de Cástor y Pólux, los patronos del juramento, que fueron entronizados en el Foro romano, el lugar central de la vida mercantil. La introducción en Roma de la Diana de Aricia —relacionada evidentemente con un intento temprano de convertir a Roma en el punto central de la liga latina—, así como la de la Fortuna de Praeneste, son atribuidas a Servio Tulio. Cuando los intereses políticos, mercantiles y militares de Roma crecieron, los dioses tradicionales no bastaban para atender a todos sus campos de actividad, y se hizo necesario introducir deidades nuevas.

b) Etruscos

Era inevitable que en la época en que Roma estuvo gobernada por los reyes etruscos se introdujeran en ella otras deidades procedentes de Etruria. Pero los etruscos (sea cual fuere su procedencia), aunque habían sucumbido temporalmente, en gran medida, al fuerte influjo griego, habían sufrido, en medida no menor, la influencia de las deidades itálicas, de lo que resulta una profunda comunidad espiritual entre la trinidad etrusca Tinia, Uni y Menvra y sus equivalentes romanos Júpiter, Juno y Minerva (la última de los cuales llegó a Roma, como hemos visto, independientemente). El punto en que más hubieron de agradecer los romanos a sus señores etruscos fue la arquitectura del templo y el empleo de las imágenes cultuales, tan lamentado por Varrón: «Dicit etiam antiquos romanos plus annos centum et septuaginta deos sine simulacro coluisse. "Quod si adhuc, inquit, mansisset, castius dii observarentur"». (San Agustín, *De civ. Dei* IV 31) [2].

El otro elemento debido al influjo etrusco es la adivinación. Aunque sea exacto que el arte divinatorio es de origen romano, la expresión *disciplina etrusca*, utilizada para designar en su conjunto la ciencia muy desarrollada de la interpretación de los signos y de los presagios, nos ofrece un testimonio de la influencia que en este punto los vecinos nórdicos de Roma ejercieron sobre ella. Cuando, en una época posterior, Roma trabó conocimiento con el *extispicium*, el examen de las vísce-

[2] Dice además que los romanos adoraron dioses sin imágenes durante más de ciento setenta años. Si esto no hubiera cambiado, dice, los dioses habrían sido venerados con mayor pureza de intención.»

ras (en aquel momento ya muy difundido en Grecia), fueron llamados a Roma expertos etruscos para actuar como arúspices. «La estimación de que gozó la adivinación etrusca fue un paso hacia atrás en la historia de la religión romana, pues dio mayor pábulo a la superstición y a la utilización política de las prácticas religiosas» (CYRIL BAILEY, *Cambridge Ancient Hist.* VIII 451).

c) Griegos

Hasta aquí hemos aludido solamente al influjo indirecto que los griegos ejercieron sobre las creencias y prácticas religiosas romanas. Pero la presencia de un gran número de colonias griegas en la Italia central y meridional significaba que, tan pronto como los intereses de Roma se extendieran más allá de los estrechos límites de la ciudad, habría de enfrentarse necesariamente con el arte y con el pensamiento griego. Apolo llegó a Roma desde Cumas aproximadamente a comienzos de la época republicana; y en el año 493 se nos habla de la consagración, por influencia de la sibila, de un templo edificado en el Aventino en honor de Ceres, Liber y Libera, que son considerados como equivalentes de Deméter, Iacco y Perséfone, con los que fueron identificados. El proceso que de esta forma comenzaba culminó en el año 205 antes de Cristo con la llegada desde el Asia Menor de la *magna mater*.

Como Cyril Bailey subraya (*Cambridge Ancient Hist.* VIII 452), lo importante en todos estos casos es el motivo a que obedeció la importación, así como la influencia que ésta ejerció en el ánimo romano: «No cabe la menor duda de que fue el fracaso del culto estatal, extraño al pueblo, el que condujo a estas innovaciones, que tenían carácter de experiencia. Cuando la guerra, el hambre o la peste oprimían al pueblo y los intentos ortodoxos de asegurar la *pax deorum* concluían sin éxito duradero, se sentía que la invocación de una deidad nueva y venerada de forma también nueva podía ser más eficaz; puede incluso haber ocurrido que, en aquellas épocas tempranas, los magistrados y el Senado introdujeran deliberadamente innovaciones destinadas a calmar o a distraer al pueblo irritado». No cabe duda de que el peligro de Aníbal y el terrible pánico que se apoderó de los romanos durante la segunda guerra púnica fueron causas importantes del derrumbamiento de la confianza de los hombres en el poder de los antiguos dioses y de las antiguas creencias.

En todo caso, en la época de Aníbal se mantuvo estrictamente la distinción entre los *di indigetes* y los *di novensiles;* los dioses griegos recién llegados se alojaron fuera del área sagrada del *pomoerium*. Pero ya en el año 399, con ocasión de una epidemia, se ordenó la celebración de un *lectisternium*. Durante ocho días el pueblo romano vio las imágenes de tres pares de

deidades yaciendo en sus lechos ante mesas ricamente cubiertas. La resonancia emocional de un tal espectáculo debe de haber sido muy distinta de la que producía el sobrio rito religioso de Numa y haber preparado el camino que condujo a las orgías de finales de la república. En el año 217 se nos narra un hecho espantoso: cuatro griegos y cuatro galos (en cada caso, dos hombres y dos mujeres) fueron sepultados vivos en Roma; *sacro minime romano*, como dice Livio; fue éste un signo terrible del miedo pánico de aquella época y del general descenso de nivel. Pero todavía más significativa es la noticia de que al mismo tiempo se ordenó la celebración de una *supplicatio* y de un *lectisternum*, en el que fueron expuestos en el *pulvinaria* doce dioses griegos y romanos; la antigua distinción entre *di indigetes* y *di novensiles* había desaparecido. De por sí esto no hubiera tenido demasiada importancia si no fuera porque con ello se abría la puerta a excesos no romanos de todas las clases. No es posible demostrar si el Senado y los magistrados conocían el culto relacionado con la *magna mater*, cuya veneración importaron en el año 205; en todo caso, lo descubrieron pronto, y prohibieron a los ciudadanos romanos el tomar parte en él. Pero la historia de las Bacanales del año 187 demuestra qué peligroso era el camino que se había comenzado a recorrer. Durante un cierto tiempo se produjo, en determinados círculos, una reacción contra todo lo griego; pero en el siglo siguiente, así como en la época imperial, afluyeron a Roma fanatismos religiosos y usos supersticiosos de todas clases.

4. La era del escepticismo

El cuadro que de la religión romana se refleja en la literatura de finales de la república, y especialmente en los escritos de Cicerón, está muy alejado de las sencillas creencias y del sobrio ritual de la época primitiva. Al final de la república, la religión estatal no es ya más que un asunto político, y aquellos en cuyas manos está encomendada constituyen una fuerza. Dos ejemplos bastarán para demostrar cómo, en casos extremos, la religión podía descender al nivel de las intrigas políticas. En el año 59 a.C., Julio César, entonces cónsul, intentaba imponer una ley agraria que tropezaba con la resistencia de los senadores. Sin preocuparse de un veto de los tribunos y de las manifestaciones de su colega Bíbulo, que declaró aplazados todos los asuntos públicos porque «investigaba el cielo» a la búsqueda de un signo de la voluntad divina, César siguió adelante en su propósito, aunque, como *pontifex maximus*, tenía más razones que nadie para respetar esta especie de obstrucción religiosa, por injustificada que estuviera. Pero él se impuso sin hacer el menor caso de ella, evidenciando así el carácter de simple fachada de la religión oficial. Una cosa similar ocurrió con el

calendario. Dada la discrepancia existente entre el cómputo lunar y el cómputo solar, los pontífices tenían la misión de incluir de cuando en cuando las necesarias interpolaciones para que el calendario estatal coincidiera con las estaciones. En el año 50 a.C. era necesario intercalar un mes para corregir dicha discrepancia. Cicerón, que era procónsul de una provincia, insistió en que no se procediera a dicha corrección para que no se prolongara el tiempo de su destierro; Curio, en cambio, estaba interesado en que se introdujera el mes propuesto para prolongar el período de sus funciones y aplazar el momento en que César debía deponer su mandato.

No es, pues, de admirar que Augusto, cuando se hizo cargo del supremo poder en Roma, decidiera proceder a una profunda reforma religiosa. Utilizando todos los medios que estaban a su disposición, intentó devolver a los romanos un sentimiento de respeto y algo del espíritu de la antigua veneración de los dioses. Después de haber gastado él mismo cerca de tres cuartos de millón de libras en la reconstrucción de templos y altares, exigió de la nobleza que reconstruyera sus altares domésticos. Cuando tomó su nuevo nombre de *Augustus*, «mediador y representante de lo divino», revivificó algunas de las fiestas más importantes: las *lupercalia*, que, como hemos visto, amplió, y las *saturnalia*, que prolongó. Convocó también a sus poetas —especialmente a Horacio y a Virgilio, aunque también los *Fasti* de Ovidio parecen moverse en la misma dirección— para que participaran en este retorno a la religión.

> « delicta maiorum immeritus lues
> Romanae, donec templa refecis
> dis te minorem quod geris imperas
> hinc omne principium, huc refer exitum:
> di multa neglecti dederunt
> Hesperiae mala luctuosae »
>
> (*Odas* III 6) [1].

El tema de la *Eneida* es el triunfo de la fe por encima de la debilidad humana, y su doctrina, la de que la grandeza de Roma se debe al favor divino alcanzado gracias a la fidelidad.

> « attulit et nobis aliquando optantibus aetas
> adventum auxiliumque Dei
> fata viam invenient » [1]

En las *Geórgicas*, así como en algunas odas menores de Horacio, se encuentran pasajes que demuestran que en el campo

«¡Oh romano!, inocente tú mismo, deberás purgar los delitos de tus antepasados hasta que hayas restaurado los templos caídos y las imágenes de los dioses ennegrecidas por el humo. Tuyo es el poder, porque te comportas como uno que es inferior a los dioses; de aquí todo principio, aquí conduce el final; los dioses desatendidos han enviado muchas desdichas sobre la dolorida Italia.»

[1] «El tiempo nos ha traído a los dioses y su auxilio; a nosotros, que otrora lo deseamos, el destino encontrará el camino.»

no se habían olvidado los ritos antiguos. Horacio promete a su amada *fons Bandusiae* el sacrificio de un cabritillo, y describe cómo procede personalmente a un sacrificio de agradecimiento a Liber, ofrecido sobre un altar de césped. No cabe la menor duda de que en tanto que los intelectuales y la nobleza habían dejado de preocuparse de una religión que había perdido buena parte de sus valores espirituales y en tanto que la población urbana había perdido el respeto de unos dioses difamados por las leyendas, las gentes del campo habían guardado mucho de la piedad primitiva, en torno a la cual giraba, desde muchas generaciones antes, la vida campesina. Pero el campo fue quedando despoblado, y el lugar de las pequeñas fincas lo ocuparon dilatados pastos, en los que una población de esclavos cuidaba los rebaños.

5. *El culto a los emperadores*

Además de lo que ya hemos dicho, Augusto dio origen, consciente o inconscientemente, a una tendencia que estaba destinada a desacreditar, en medida mayor que cualquier otra, la religión romana; proclamándose como *Augustus*, exigió simultáneamente una especial veneración y no rechazó las alusiones de los poetas a su divinidad. De hecho, difundiendo cultos que glorificaban a su familia y lo ponían en relación con el Olimpo, se rodeó paulatinamente de una aureola de gloria religiosa. Venus Genetrix, que Virgilio declaró fundadora de la familia imperial; Marte Ultor, que personificaba el interés de los dioses por la venganza de César; Apolo Palatinus, su especial protector y bienhechor; estos tres dioses exigían del ciudadano fiel que considerara a su emperador por lo menos como semidiós. En la misma Roma, Augusto no permitió nunca su veneración directa, pero sí estaba permitido poner en relación su *genius* con el de la ciudad. Después de su muerte, la apoteosis del emperador era inevitable. Y, dado que los emperadores muy frecuentemente no fueron irreprochables ni desde el punto de vista moral ni desde el espiritual, sólo los cínicos podían escapar a un sentimiento de repugnancia o de vergüenza ante sus pretensiones de divinidad. El hecho de que el culto divino tributado al emperador no tuviera, en definitiva, otro significado que el de expresión de los sentimientos patrióticos, sólo puede explicarse dentro de la general pérdida de sentido que habían sufrido todas las formas de culto divino.

6. *Nuevas influencias*

Pero el hombre no puede vivir largo tiempo sin ninguna clase de creencias. Nuevas ideas trabajaban en el mundo romano para sustituir al esqueleto carente de vida de la fe oficial.

Hemos visto ya cómo las puertas de Roma estaban abiertas a los cultos extranjeros. La entrada en Roma de toda clase de religiones místéricas revivificó al paganismo moribundo. Estas religiones místéricas serán tratadas en otro lugar. Aquí nos basta con indicar que la desesperación del mundo helenístico dio nacimiento a ideas de redención del pecado y del estado de necesidad, redención que era posibilitada al hombre por la participación en usos religiosos frecuentemente fantásticos y de fuerte contenido emocional. De Egipto, por ejemplo, llegó el culto de Isis, con su historia humana y conmovedora de la muerte de Osiris, de su búsqueda por su fraterna esposa doliente, la alegría de su hallazgo y de su elevación a la categoría de juez de los muertos y salvador de los que se unían a él. De Frigia llegaron los cultos, de carácter más agreste, de Cibeles, con el sangriento *tauribolium*, del que el creyente salía *renatus in aeternum* (renacido para la eternidad). El mundo padecía sed de verdadera salvación; sed de Aquel que con su sangre había de traer la redención; no es de extrañar que en ello encontremos un presentimiento de la satisfacción de la mayor necesidad humana.

7. *Filosofía de la religión*

Hemos dicho antes que los romanos no crearon ninguna teología ni se interesaron por ella. Pero, cuando el contacto con el pensamiento griego se hizo más íntimo, los intelectuales desarrollaron algo que podría calificarse de teología. El pensamiento estrictamente romano contribuyó a ella en pequeña medida; escritores como Cicerón se daban por satisfechos con un eclecticismo que en su mayor parte tenía su base en las fuentes estoicas y epicúreas. Aunque sea cierto que los ataques de Lucrecio contra la superstición y contra los estrechos ideales de su época estaban inspirados por algo parecido al celo religioso, su obra era más apropiada para ejercer una acción deletérea que para tener un efecto estimulante de la fe. Pese a todo humanismo del poeta, el epicureísmo que él predicaba era una infecunda confirmación de su dogmatismo puramente científico. Un pasaje famoso (VI 68ss) demuestra que Lucrecio intentaba liberar a los hombres de un miedo cobarde e indigno y llevarlos a venerar a los dioses en un espíritu de libertad. Pero su argumentación era peligrosa y causaba la impresión de un deísmo racionalista. Cicerón preguntaba: «Si tienen razón los hombres que niegan que los dioses se interesen por los hombres, ¿dónde está el lugar de la *pietas*, de la *sanctitas*, de la *religio*? Cuando la adoración, la veneración y la oración son inútiles, la *pietas*, la *fides*, la *iustitia* y todas las virtudes sociales carecen de sentido.

Durante un cierto tiempo, el estoicismo pareció ser capaz de ofrecer al romano culto el firme apoyo que éste no encontraba ya en la religión de sus antepasados. Panecio, el misionero estoico, había introducido su doctrina en Roma, especialmente en el círculo de los Escipiones, ya en el siglo II. Las modificaciones que el pensamiento religioso romano hubiera podido experimentar si esta doctrina hubiera encontrado discípulos dignos de ella habrían sido de extraordinaria importancia. Pues, liberando a los romanos de la idea de los *numina* como fuerzas que debían ser conciliadas y apaciguadas para que hiciesen lo que se exigía de ellas, la doctrina estoica hubiera podido conducirlos a una concepción más elevada, al reconocimiento de una fuerza única que superaba a los *numina* y al mismo tiempo los incluía en sí, y al de una voluntad a la que el hombre debía adaptarse para alcanzar su plenitud en la observancia de sus preceptos. Por fría y carente de amor que pueda ser la idea de un espíritu que todo lo penetra, no carece de cierta nobleza, que la hace digna del respeto del hombre inteligente. «Sapiens a principio mundus et deus habendus est» (CICERÓN, ND II XIII 36) [3]. De hecho, la posesión de la razón aproxima al hombre a Dios, de forma que puede entrar en comunidad con él, con lo que llegamos a la idea de *communis deorum et hominum civitas*. Además, sobre este fundamento del orden razonable de las cosas le es posible al hombre entrar en una relación razonable con su prójimo. Así el estoicismo parece completar de un modo natural el sistema de pensamiento contenido en la antigua religión romana. Pero incluso, en el mejor de los casos, el camino que él mostraba no hubiera podido tener validez más que para un intelectual; jamás hubiera podido apoderarse de un hombre o de una mujer medios. Por otra parte, el frío racionalismo de la fe estoica, que no dejaba lugar al sentimiento, difícilmente hubiera podido encontrar un misionero arrebatado; el que un hombre como Epicteto pareciera sentir algo similar a una vocación de misionero no fue sino una excepción. El estoicismo no era capaz de inflamar un mundo.

8. *La creencia en la inmortalidad*

En alguna época, ¿quedó en la religión romana lugar para la creencia en una vida después de la muerte? Como todos los pueblos arios, los romanos creían que la muerte no era el final de todo hacer, aunque, comparada con la plenitud vivencial de este mundo, la vida después de la muerte les pareciera nebulosa e irreal. Cuando se sepultaba a los muertos, se depositaban junto a ellos alimentos, adornos y otros objetos que se suponía podían necesitar. Pero al mismo tiempo existía una especie de temor supersticioso de que el espíritu del muerto pudiera retornar para atormentar a los vivientes, beber sangre humana para re-

[3] «Desde un principio debe tenerse por sabios a Dios y al mundo.»

novar su fuerza vital y saquear las provisiones de alimentos. Ello explica la necesidad de aplacarle, como se hacía en las *lemuria,* que tenían lugar los días 9, 11 y 13 de mayo. A medianoche, el cabeza de familia se levantaba, se lavaba las manos y, descalzo, vagaba por la casa, haciendo castañetear sus dedos para ahuyentar a los espíritus, y se rescataba de ellos echando habichuelas negras por encima de sus hombros. «Con estas habichuelas me rescato y rescato a los míos», repetía nueve veces; después se lavaba de nuevo y exhortaba a los espíritus para que se alejaran.

Un carácter distinto tenía la fiesta estatal de las *parentalia,* celebrada del 13 al 21 de febrero. Los miembros difuntos de la familia eran considerados como una parte de ésta que pervivía en la ciudad de los muertos, en la necrópolis, el equivalente de la ciudad de los vivos. Estos *manes* tenían ciertos derechos; todo contacto con ellos estaba regulado por el *ius manium;* los miembros vivientes de la familia iban al sepulcro en el día fijado llevando consigo leche, aceite y miel, así como coronas de rosas y violetas, como signos de alegría. Se pensaba que los muertos tomaban parte en la sencilla comida que se hacía, y durante la cual se acostumbraba a rogarles que otorgaran su bendición; al despedirse se les saludaba. El día 22 era el día de la reunión familiar; se ponía fin a todas las disputas y se invitaba a los muertos a presenciar la comida familiar. El día de la *cara cognatio* o *caristia,* todo el círculo familiar se reunía en perfecta amistad.

Pese a todo esto, faltaba a los romanos la creencia en la inmortalidad personal. Sabemos que Cicerón, aunque gracias a sus estudios pudo llegar a adquirir este convencimiento, albergaba sus dudas sobre este punto. En opinión de Horacio, la supervivencia sería deparada a los labios de aquellos que recitaran sus poesías —*non omnis moriar*—, en tanto que el cuadro que del mundo futuro traza Virgilio en el libro sexto está lleno de dudas. Según Lucrecio, cuando el hombre corriente pensaba en la vida futura, veía ante sí un estado de padecimientos y miserias lleno de horrores; ésta puede haber sido la concepción habitual. En este aspecto es muy posible que Warde Fowler tenga razón en su suposición de que debemos distinguir entre las creencias de los plebeyos, derivables de una postura religiosa originaria informada por la espera sombría del castigo futuro, y la doctrina de los patricios tal como la encontramos en el *Somnium Scipionis,* de Cicerón, y en algunos fragmentos del libro sexto de Virgilio. Dentro de esta doctrina, al hombre de Estado honesto y escrupuloso le aguarda una vida de bienaventuranza. Esta es una más entre las razones que nos explican por qué el mensaje de esperanza cristiana tuvo su mayor influencia sobre los estratos no nobiliarios del imperio romano.

9. *Religión y ética*

¿Hasta qué punto la creencia religiosa de los romanos influyó sobre su comportamiento? Algunos de los autores que se han ocupado de este tema niegan sencillamente la existencia de una relación necesaria entre fe religiosa y comportamiento práctico. Pero sería difícil suponer que un firme convencimiento de la existencia de seres superiores, de los que depende la felicidad y el éxito del hombre en esta vida (sin hablar para nada de la futura), pudiera quedar sin influjo sobre su forma de obrar. Cierto que las mezquinas historias que de los dioses se contaban —y que constituían una gran parte de la mitología griega y fueron introducidas también posteriormente en la literatura romana— no podían ejercer ninguna acción edificante en el ánimo de aquellos que las conocían. Pero parece inverosímil que los principios morales hubieran podido conservar durante largo tiempo su validez en el caso de que tales historias hubieran sido tomadas en serio. No cabe la menor duda de que, por ejemplo, en todas las ceremonias rituales se exigía al sacerdote una pureza que iba más allá de la meramente física. La más clara expresión de ello la encontramos en Cicerón *(De legibus* II 10,24): «Caste iubet lex adire ad deos, animo videlicet, in quo sunt omnia: nec tollit castimoniam corporis» [6].

Al contrario que la religión hebraica, el sistema religioso de los romanos no incluía preceptos éticos. No hay tampoco ninguna prueba de que los romanos esperaran, merced a sus prácticas religiosas, convertirse en hombres mejores; esperaban solamente un florecimiento de sus negocios. Pero es seguro que el hecho de que Roma, en una época en que su religión no había sido corrompida todavía por los influjos exteriores y en la que la creencia en sus dioses se conservaba inquebrantable, estableciera los fundamentos de un carácter nacional que se señalaba por la lealtad y la honradez en el trato con los demás, no carece de profunda significación; las virtudes de la justicia, la verdad y la pureza sexual alcanzaron en aquella época una elevación que desapareció rápidamente con el derrumbamiento de la religión. Esta religión, aunque casuista y formalista, partía de la suposición de que el cumplimiento de las obligaciones legales y la exacta ejecución de los ritos prescritos eran en sí algo bueno. Y, puesto que no puede negarse que toda la evolución de la vida religiosa de Roma tuvo su principio en la casa y en el círculo familiar, ni que todo el tejido de las relaciones personales (los acontecimientos cotidianos del nacimiento y del matrimonio, los innumerables incidentes en el trato entre los padres y los hijos, en el trato entre hermanos, etc.) estaba puesto,

[6] «La ley prescribe que es necesario aproximarse a los dioses con ánimo casto, es decir, con pureza de alma, lo que lo incluye todo, sin excluir la castidad del cuerpo.»

en alguna forma, bajo la protección de esta fuerza misteriosa que inspiraba temor, en que, precisamente por ello, era necesario observar estrictamente en todos estos aspectos de la vida una forma conveniente, no puede apenas dudarse de que el efecto general fue sano y purificador. La actitud correcta que el hombre debía adoptar ante sus dioses era la *pietas;* esta misma virtud unía al hijo a su padre. Si de esta forma el comportamiento humano profano había de acordarse con los preceptos que regían las relaciones del hombre con los dioses, parece haber razones de peso en favor de la opinión de que las creencias y prácticas religiosas de los romanos tuvieron un influjo muy real y directo en su actitud ética.

10. *La religión de los romanos y el cristianismo*

a) Similitudes

La primera relación y la más evidente que existe entre la religión cristiana y el paganismo de Roma es de orden histórico, geográfico y linguístico. La antigua población del Tíber, que tomamos como punto de partida en nuestro estudio de la vida religiosa del pueblo romano, se convirtió, con el correr de los tiempos, en el centro de la religión de la nueva alianza. El título de *pontifex maximus* que había sido adoptado por los primeros reyes romanos pasó a ser un título honorario del obispo de Roma. La misma palabra *religio,* así como toda la terminología característica de los cultos antiguos, *sacrificium, pietas, sanctus,* por no citar sino algunos ejemplos, pasó al cristianismo. Y aunque sea cierto que dichas palabras experimentaron en este proceso un cambio en su significación, no lo es menos que su significación originaria había de tener un valor rector en toda la evolución posterior; el lenguaje da forma al pensamiento, y no cabe la menor duda de que la forma expresiva del pensar cristiano es en parte como es por la influencia de las creencias preexistentes, que habían sido expresadas por la misma terminología. No es éste el lugar para una investigación detallada de este problema que hemos de contentarnos con mencionar brevemente de pasada.

Tampoco el sentido de los romanos del orden y el ritual careció de influencia en la evolución posterior. Todos los hombres necesitan formas religiosas como expresión visible y encarnación de la realidad invisible que constituye la esencia de la religión. Una postura corporal de adoración expresa e incluso apoya una actitud espiritual de adoración. Muchos de estos elementos externos — el altar, el templo, la elevación de las manos durante la oración, la vestimenta sacerdotal — son comunes a todas las religiones, y sería imposible separar dentro del culto cristiano occidental compuesto de formas muy distintas, los elementos de procedencia occidental de los elementos de procedencia oriental. Pero también el estudio de este punto debe quedar reservado a los especialistas, contentándonos nosotros con señalar aquí los principios fundamentales, que son, por lo general, claros.

b) Diferencias

Pero por mucho que se subrayen las similitudes de detalle existentes entre la antigua religión romana y la religión cristiana, un hecho es innegable: que el enriquecimiento que Cristo trajo consigo era tan decisivo y excelente, que introdujo algo totalmente nuevo en el mundo vivencial de la humanidad. Lo más importante de él es la diferenciación entre natural y sobrenatural. El que el concepto romano de *numen* hiciera presentir esta verdad y preparara el alma de los hombres para su aceptación, no quita que la verdad, cuando al fin llegó, fuera de índole totalmente diferente; no se creía que la fuerza encarnada en un *numen* determinado superara el orden de los fenómenos naturales, ni que, aunque a falta de una mejor expresión, se utilizara para designarla la palabra «espíritu», fuera de naturaleza necesariamente espiritual en el sentido que nosotros damos a esta palabra. Esta es la razón de que el panteísmo estoico, que hacía del hombre una parte del alma divina, pudiera encontrar aceptación entre los romanos. Esta es también la razón de que no les resultara imposible adorar a sus prójimos mortales; para ellos la religión no tenía el valor de una transformación en un orden nuevo y más elevado de realidad

Si es preciso reconocer que, en la práctica de su religión, los cristianos podían inclinarse a sobreestimar la importancia de un signo externo o de un símbolo, a olvidar que la letra sin el espíritu mata, para los romanos lo único importante era el *opus operatum* El fariseísmo y el formalismo que pueden introducirse en toda actividad religiosa eran inevitables en Roma.

En tercer lugar hemos de mencionar la oposición entre la universalidad del cristianismo y la limitación de la religión de Numa y de sus formas posteriores. Como hemos visto, el panteón romano era lo bastante amplio como para ofrecer un lugar a cualquier deidad extravagante, y, en último término, el romano inteligente se inclinaba a considerar el universo como la ciudad de Zeus Pero los viejos odres se rompieron cuando se vertió en ellos el vino nuevo. Un instinto profundamente certero llevó a los habitantes del imperio romano a perseguir una religión que presentían no poder asimilar como habían asimilado todas otras cosas, desde la Fortuna de Praeneste hasta el Mithra de Persia. En los templos que albergaban una sola deidad [illegible] no podía haber lugar para la plenitud de Cristo.

Y, por último, la verdad histórica, sobre la que se basa el [illegible] todo de la teología cristiana, está en extrema oposición

con el fundamento mítico de los cultos romanos (como con el de todos los cultos paganos). Los *numina* eran, sí, algo real. Pero ¿cuál era la verdad que se escondía bajo aquella realidad? Como hemos visto, los romanos no se preocuparon de buscarla. Pero, en la medida en que adoptaron los mitos griegos y los misterios orientales, dejaron los dominios de la historia y de los hechos. El sentido de la resurrección de Osiris es esencialmente distinto del mensaje pascual. No es improcedente el citar aquí el pasaje en el que Tácito repite, en asombrosa coincidencia, uno de los artículos del credo de los apóstoles: «Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio adfectus est» [7]. Se lee como la reseña de un éxito romano, pero en realidad era el comienzo de la decadencia de la Roma pagana.

[7] «Bajo el gobierno de Tiberio, Cristo fue condenado a muerte por el procurador Poncio Pilato.»

PROF. DR. KARL PRÜMM, ROMA

LA RELIGION DEL HELENISMO

CONTENIDO

La religión del helenismo

I. *Ojeada de conjunto.*

II. *Análisis de los distintos rasgos característicos del helenismo.*
1. El culto a los despotas.
2. Polis y religión.
3. Doctrinas filosóficas.
4. Dioses extranjeros.
5. Asociaciones religiosas privadas.
6. Dioses curativos.
7. Misterios orientales.
   a) Culto egipcio.
   b) Culto sirio.
   c) Culto de Atis.
   d) Sentido de los tres cultos orientales.
   e) Culto de Mithra.

III. *Cuadro de conjunto del helenismo en la época imperial.*
La penetración de la superstición en la etapa final.

Helenismo y cristianismo
(estudio histórico comparativo)

I. *Los estratos de lo religioso.*
1. La filosofía.
2. El culto de los emperadores.
3. Religión popular.

II. *El contenido de estas esferas religiosas.*
1. Contacto positivo con la filosofía.
2. Contacto con el culto de los emperadores.
3. Contacto con el culto divino de la religión popular.

III. *Los misterios de la época imperial y el cristianismo.*
1. El mensaje histórico del cristianismo y el mito.
2. Carácter exotérico del cristianismo.
3. Soteriología.
   a) La figura de Cristo.
   b) Su carácter sacrificial.
   c) La esperanza escatológica cristiana (*mysterium stricte dictum*).
   d) El ritual de la redención.

IV. *Cristianismo y paganismo.*
1. Teología.
2. Antropología.
3. Redención.
4. Sacramentalismo.
5. El cristianismo como totalidad.

AMAND, DOM D., *Fatalisme et liberté dans l'Antiquité grecque* (Lovaina 1945).

BAUDISSIN, W. W. v., *Adonis und Esmun* (Leipzig 1911).

CUMONT, F., *Die orientalischen Religionen im Romischen Heidentum* (versión alemana de BRANDENBERG) (Leipzig, 3.ª ed.). La edición francesa contiene nueva bibliografía. *Les religions orientales dans le paganisme romain*[4] (París 1929).

Lux perpetua (París 1949).

Textes et monuments relatifs aux mystères de Mithra I-II (Bruselas 1896-1899).

EITREM, S., *Orakel und Mysterien am Ausgang der Antike* (Zurich 1947).

FESTUGIÈRE, A. J.-FABRE, P., *Le mond gréco-romain au temps de N. Seigneur* I-II (París 1935).

La révélation d'Hermès Trismégiste I-II (París 1944-1949).

GRAILLOT, H., *Le culte de Cybèle, Mère de Dieu, à Rome et dans l'Empire Romain* (París 1912).

GRENIER, A., *Les religions etrusque et romaine* (=vol.3 de la col. «Mana»). (París 1948). C.2: *Les dernières transformations de la religion romaine.*

HATTE, K., *Die Mysterien des Mithra*[3] (Leipzig 1923).

Die Religion der Romer und der Synkretismus der Kaiserzeit. «Religionsgeschichtliches Lesebuch von A. Bertholet» 5 (Tubingen 1927).

MASSONNEAU, E., *La magie dans l'antiquité romaine* (París 1934).

NILSSON, M. P., *Geschichte der griechischen Religion* II (Munich 1950).

NOCK, A. D., *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo* (Oxford 1933).

REITZENSTEIN, R., *Die hellenistischen Mysterienreligionen*[3] (Leipzig 1927).

ROWE, A., *Discovery of the Famous Temple and Enclosure of Serapis in Alexandria* (El Cairo 1946).

VASE, F., *Mithras, Typengeschichtliche Untersuchungen* (Berlín 1931).

WENDLAND, P., *Die Hellenistisch-Romische Kultur*[3] (Tubingen 1912).

WIKANDER, S., *Feuerpriester in Kleinasien und Iran* (Lund 1946) (para los antecedentes del culto de Mithra).

WILLMANN, W., *Das Isisbuch des Apuleius von Madaura* (Stuttgart 1938).

El culto de los déspotas en época helenístico-romana ha sido estudiado en una gran cantidad de trabajos dispersos (de los que buena parte se deben a J. TONDRIAU); una bibliografía se encontrará en *Elenchus bibliographicus biblicus*· «Biblica» 31 (1950) 54.

En su artículo *Mystères*, que aparecerá en uno de los próximos fascículos del suplemento del «Dictionnaire de la Bible», el autor del presente trabajo ha intentado dar cabida al abundante material que sobre los misterios han dado a conocer las investigaciones más recientes.

I. OJEADA DE CONJUNTO

Desde que lo introdujo G. Droysen [1], el término *helenismo* se emplea para designar el período final de la historia política y cultural de Grecia; la época de extensión del dominio político y cultural de los griegos por todo el marco del Asia Anterior y Egipto hasta la disolución de los reinos griegos en el imperio romano, disolución que tuvo su parangón en la fusión de la vida espiritual romana con la vida espiritual griega. El rasgo más importante del helenismo, el rasgo que lo diferencia radicalmente de la cultura griega antigua, a saber, su estrecha relación con la cultura y el espíritu oriental, pasó a caracterizar al imperio romano en amplia medida [2]. De acuerdo con esto, la totalidad de la cultura del imperio aparece como marcadamente helenística, aunque el pueblo romano, especialmente en Occidente, supiera imprimirle su propio sello o salvaguardar sus propias características [3].

Fue dentro de la cultura espiritual del helenismo y de su mundo religioso y moral, y no dentro de la cultura griega o romana antiguas, donde tuvo lugar la predicación apostólica del cristianismo temprano y donde éste se desarrolló hasta llegar a su primer florecimiento. Esta cultura mixta tan característica llevaba consigo una gran cantidad de cuestiones y problemas sin resolver [4]. Pese a sus innegables rasgos de cansancio y envejecimiento, ofrecía algunos puntos de apoyo que habían de resultar favorables a la predicación de la doctrina cristiana, y la extraordinaria riqueza de formas religiosas expresivas que en ella habían confluido inspiró en numerosos casos la conformación de la liturgia eclesiástica.

[1] G. DROYSEN, *Geschichte des Hellenismus* I-III (Gotha 1877).
La legitimidad de la extensión del nombre «helenística» a la cultura del imperio romano sigue estando en la actualidad sujeta a discusión. En nuestra exposición presuponemos la respuesta afirmativa a esta cuestión.

[2] Decimos con plena conciencia «especialmente en Occidente», dado que también en Oriente, donde Roma introdujo sus dioses en muchos lugares, el «romanismo» tuvo un papel importante durante la época imperial.

[3] A partir de la segunda mitad del período helenístico precristiano es más exacto decir «mezcla de culturas», pues especialmente en el marco del reino sirio y en el del egipcio los elementos indígenas comenzaron a recobrar sus fuerzas

La época helenística comenzó con la conquista por Alejandro Magno del reino de los persas (334-331) y recibió su conformación definitiva en los Estados que, corroborando la decadencia del imperio de Alejandro, nacieron en el año 301, fecha de la victoria que en Ipsos obtuvieron los príncipes aliados contra Antígono, el último defensor de la unidad del imperio. Estos Estados fueron Egipto, Siria, Macedonia y Grecia, y a ellos vinieron a añadirse posteriormente otros de mayor o menor importancia escindidos del Estado siríaco; los imperios de los partos y de los bactrios; Bitinia, Ponto, Capadocia, Pérgamo y Rodas [5].

El helenismo tuvo su punto de apoyo en las nuevas ciudades, de las que Alejandro fundó 34, y sus sucesores 126, pobladas con griegos y gobernadas según la constitución de la *polis* griega [6], que impusieron en toda el área oriental el griego helenístico como idioma común [7] y vivieron en intenso contacto comercial entre sí [8]. Desde la época de las colonizaciones, las relaciones de los griegos con Occidente no se habían interrumpido en ningún momento. Al final del período helenístico y como consecuencia de la *pax romana*, el occidente del imperio se fundió totalmente con el este, dando origen al área económica unitaria del *ecumene* de aquel momento, y el comercio se convirtió definitivamente en comercio mundial [9].

Entretanto, en las formas de vida y de pensamiento griegas imperantes en todo el marco mediterráneo se habían introducido desde abajo elementos procedentes de ideologías orientales que se habían mezclado con ellas para constituir una nueva unidad. Especialmente las creencias religiosas, y su más inmediata y concreta expresión y apoyo, los dioses griegos y orientales, se asimilaron e intercambiaron entre sí en medida considerable (sincretismo) [10]. Por diferentes que por su origen e historia fueran los pueblos unidos en el marco del *ecumene* griego (y más tarde del grecorromano), al final de este proceso estaban unidos no sólo por la misma civilización, sino también por una cultura en lo esencial idéntica [11]. Esto había de resultar más tarde favorable a las polémicas entabladas entre el cristianismo y la antigüedad pagana, pues dondequiera que éstas tuvieron lugar pudieron apoyarse sobre el mismo fundamento cultural. La esfera externa de la antigua cultura griega había abarcado Grecia y las colonias; el helenismo cubrió con una capa de influencia cultural griega más o menos profunda todos los territorios conquistados por Alejandro hasta la India; o, como quizá podría decirse mejor, el helenismo abrió a la antigua cultura helénica una nueva fase evolutiva en esta nueva área, más amplia, en la que entró en contacto con el mundo oriental, del que recibió numerosas inspiraciones. De esta manera nació en todas las ramas de la cultura algo totalmente nuevo, que, por lo que hace a la religión, puede resumirse en los ocho puntos siguientes, que enunciamos aquí para estudiarlos más detenidamente a continuación:

1) Ya el aspecto externo de los Estados de los diadocos es el de formaciones políticas totalmente nuevas, el de auténticos grandes Estados [12], cuya forma de administración estaba inspirada, sin duda, en el estilo imperante en los grandes imperios asiáticos que ellos habían destruido o suplantado (imperios persa y faraónico). Aunque existieran diferencias considerables entre los distintos reinos, puede decirse, en general, que la administración que organizaron los diadocos era estrictamente centralizadora y sometía a sus súbditos a un sistema impositivo que aprovechaba al máximo su capacidad económica. Ya en épocas de la república, y todavía más en la del imperio, Roma adoptó muchos de los principios de esta administración. Como lo hizo Alejandro Magno, también sus sucesores se apoyaron, para la configuración de la idea monárquica, en el fundamento religioso preexistente en el antiguo Oriente; pero le dieron nuevos cimientos semirreligiosos, semifilosóficos, utilizando creencias religiosas griegas antiguas (como, por ejemplo, las ligadas a las epifanías y al culto de los héroes, el apoyo inmediato del evhemerismo), así como ideas de procedencia cínica y estoica acerca de la posición directiva del sabio; de esta forma dieron origen,

[5] Una excelente descripción del marco histórico externo en F. TAEGER, II 21-45.

[6] Tomamos estos números al famoso apéndice 1 de DROYSEN, III-2 187-358: *Die Stadtegrundungen Alexanders und seiner Nachfolger.*

[7] Los problemas linguísticos dentro de los reinos helenísticos, y especialmente dentro de algunas ciudades aisladas importantes, como, por ejemplo, Antioquía, junto al Orontes, tienen la mayor importancia también para la historia de las religiones (por ser la lengua un medio imprescindible de expresión de la religión), y en algunos extremos están necesitados todavía de mayor claridad.

[8] Esta afirmación tiene un carácter genérico y no toma en cuenta el hecho de que, por las interminables perturbaciones de los tres últimos siglos precristianos, el contacto comercial se interrumpiera repetidamente, ni el de que, a consecuencia de tratados de paz desfavorables, como el que fue concluido entre Siria y Roma en el año 188 antes de Cristo, hubiera amplias áreas que quedaran temporalmente aisladas de la vida cultural del conjunto.

[9] La obra maestra de M. ROSTOVTZEFF, *Gesellschaft und Wirtschaft im Romischen Kaiserreich* (trad. alemana de L. WICKERT, I-II, Leipzig 1929-1931), expone el nivel alcanzado por la economía y su evolución.

[10] Sobre este concepto, con frecuencia mal comprendido, vease más adelante.

[11] W. W. TARN se contenta prudentemente con llamar a los elementos comunes de los reinos diadocos «Hellenistic Civilisation» (en la obra del mismo nombre aparecida en Londres en 1927). Al terminar esta sinopsis no se había publicado todavía el segundo tomo de la obra de NILSSON. El autor se excusa por deber remitir con cierta frecuencia a los que deseen mayor información a su *Religionsgeschichtliches Handbuch fur den Raum der altchristlichen Umwelt* (Friburgo 1943).

[12] TAEGER los llama «Estados en superficie» y los distingue así de las formaciones estatales de las antiguas *poleis*, que esencialmente habían concentrado en la ciudad, su núcleo.

en un período de tiempo relativamente corto, al culto helenístico del monarca [1].

2) Por lo que hace a la exteriorización (en obras de arte) de la religiosidad, exteriorización que para el paganismo antiguo tuvo una importancia vital, es preciso distinguir entre las diversas áreas. Las numerosas ciudades nacidas en los Estados helenísticos no solamente pudieron adoptar para el arreglo de sus asuntos internos las formas de gobierno de la antigua *polis* griega (*bulé* = consejo; *ekklesia* = reunión del pueblo), sino que, en la medida en que les fue posible, intentaron seguir el mismo estilo externo de vida de la *polis*. Las suntuosas construcciones, templos divinos, teatros, pórticos, cuyas formas se habían desarrollado en la antigua Grecia, y la mayoría de las cuales tenía un carácter semirreligioso cuando no totalmente religioso, siguieron levantándose en ellas, a ser posible, con esplendor todavía más deslumbrante. Piénsese en las gigantescas medidas que alcanzaban el altar de Zeus en Pérgamo [14] o las grandiosas construcciones de Antioquía junto al Orontes. En la antigua Grecia, la emigración a los reinos helenísticos, en los que radicaba el punto de gravedad de la vida política y comercial, fue despoblando, ya en época precristiana, las llanuras. Con este despoblamiento decayó también el esplendor de las ciudades; sólo Atenas afirmó su rango como centro cultural. Las ciudades coloniales griegas de las orillas orientales del Egeo tomaron activa parte en la vida comercial y, pese a su dependencia de los reyes, conservaron buena parte de su antigua libertad; especialmente al principio de la época de los diadocos las vemos cortejadas por los príncipes. En el curso de los tiempos, algunas de ellas crecieron hasta convertirse en grandes ciudades, lo que trajo consigo la correspondiente actividad constructiva de edificios sagrados. Además de todo lo dicho, se cree poder constatar en todo el marco helenístico, especialmente en el siglo II a.C., un incremento del interés por mejorar los antiguos lugares de culto.

3) Característico de la filosofía helenística es el interés, especialmente vivo en el estoicismo y en el cinismo, por los problemas de la comunidad y de su relación con el individuo. Las soluciones a que en ellos se llega oscilan entre el individualismo y el cosmopolitismo. Reseñemos además la apertura a los problemas del hombre en general, y, en relación con ella, el interés por los problemas éticos, que, en parte, continúa a Aristóteles, así como por los problemas objetivos de la naturaleza y de las ciencias naturales, y, al menos en un principio, por los de la historia (en estos últimos, la aportación más considerable se debe a la escuela peripatética).

[1] Las formas externas de la vida palaciega oriental (el ornato del déspota) se impusieron lentamente; el imperio romano tardío no las adoptó plenamente en realidad hasta la época de Diocleciano; alterando su sentido, se conservaron en el cristianismo. Sobre el concepto *kyrios* cf. L. CERFAUX en «Diction. de la Bible», suppl., fasc 24 (París 1950). Al redactar el presente trabajo no se había publicado todavía el segundo volumen de la *Geschichte d. gr. Rel.*, de M. P. NILSSON; el autor se vio obligado a remitir a los lectores que desearan mayor información a su propio *Religionsgeschichtliches Handbuch fur den Raum der altchristlichen Umwelt* (Friburgo 1943).

[14] Quizá sea este altar de Pérgamo el «trono de Satán» mencionado en el Apocalipsis 2,13 (cf. sobre este problema PRUMM, *Handbuch* p.638 y 852)

4) El encuentro de las religiones de Oriente y de Occidente descubrió a amplios círculos de la población el relativismo de las religiones tradicionales hasta entonces dominantes dentro de su horizonte vital y los hizo sensibles a la crítica de los dioses, que hasta entonces, por lo que hace al mundo helénico, sólo había tenido acepción en círculos «ilustrados» aislados, especialmente en ciudades de precipitado desarrollo, como eran Atenas y las ciudades de las costas asiáticas, sobre todo las jónicas. De este modo se difundió la interpretación racionalista de los dioses y de los mitos que buscaba el origen de éstos en la historia (evhemerismo) o también en la naturaleza (interpretación físico-alegórica estoica de los mitos). Pero la preponderancia del politeísmo tradicional era todavía tan fuerte, que las actividades religiosas externas, y especialmente las públicas, conservaron las formas antiguas, teniendo lugar incluso una renovación del culto público externo, que se tradujo en un incremento del esplendor de las procesiones y de otras manifestaciones externas, en marcada oposición con el proceso de la pérdida de contenido de la fe interior en los dioses.

5) Las colonias de inmigrantes orientales establecidos en las ciudades de Occidente, por razones de comercio o de otra clase, se unieron en agrupaciones nacionales, que practicaban los cultos de sus países de origen, y, bajo su protección, mantenían vivo el recuerdo de la patria, constituyendo así uno de los caminos por los que los cultos orientales se introdujeron en Occidente. En época romana, y especialmente en Occidente, las otras rutas de acceso de las creencias orientales pasaban a través del ejército imperial y de los esclavos. También los griegos dieron expresión a su tendencia asociacional fundando durante la época helenística numerosas agrupaciones, que, por lo menos externamente, llevaban una máscara religiosa (*thiasoi* y *eranoi*). Con todo ello, la religión descendió de la esfera pública a la esfera privada.

6) Relacionada con este incremento de la religiosidad privada está la preferencia por los dioses próximos al hombre y por los dioses auxiliadores, que frecuentemente ocupaban un rango muy inferior al de los dioses mayores, predominantes en el mismo culto público, pero que parecían mucho más apropiados que éstos para despertar confianza en los necesitados de ayuda. A esta categoría pertenecen especialmente algunos semidioses, y, ante todo, Asclepios.

7) La relegación de la religión a la esfera de lo privado va acompañada de un proceso de interiorización. La decadencia de la democracia de la *polis* quitó a los individuos aislados la posibilidad de participar activamente en la vida pública y les dio la oportunidad de concentrar su interés en los problemas ideológicos. Ello condujo a los individuos a una meditación más profunda de los problemas religiosos, y también a una especie de nostalgia de redención. Especial urgencia ganó para muchos el problema de la muerte, tanto más cuanto que la intranquilidad constante de los siglos helenísticos precristianos (especialmente del último) no hacía sino favorecer un estado de ánimo apropiado. Los cultos místéricos intentaron atender a este creciente interés por los problemas de la felicidad en el trasmundo y de la «salvación». Su conjunto de formas (en la antigua Grecia representado especialmente por los misterios de Eleusis y por los misterios dionisíacos, que en el helenismo conservan gran importancia) fue revivificado por la importación de formas orientales (Mithra, Atis, Osiris e Isis), que, por su parte, tomaron en préstamo elementos griegos. Una formación helenística totalmente nueva, nacida de la mezcla artificial de formas helenísticas y orientales, a la que estaba reservado el mayor éxito, fue el culto de Serapis, fundado por uno de los Tolomeos en Alejandría, desde donde se difundió por todo el Oriente.

8) Superstición y mántica. Finalmente, en el helenismo creció visiblemente la corriente de prácticas mágicas y supersticiosas en el más amplio sentido.

Después de haber enumerado de este modo los rasgos especiales de la situación religiosa helenística, procederemos a su estudio y explicación, añadiendo en cada caso sólo los ejemplos estrictamente necesarios. Puesto que las fuentes referentes al último de los puntos citados proceden predominantemente de la época imperial, cuya religiosidad, dados los rasgos especiales que la caracterizan, ya exige de por sí un trato aparte, los hechos que se refieren a esta subcorriente religiosa serán expuestos en el capítulo correspondiente.

II. *ANALISIS DE LOS DISTINTOS RASGOS CARACTERISTICOS DEL HELENISMO*

1. *El culto a los déspotas*

La difusión del culto de los déspotas en los Estados de los diadocos fue relativamente muy rápida. También en este punto los príncipes se manifestaron como celosos discípulos de su modelo, Alejandro. Las fuentes que nos narran los detalles del proceso de deificación de Alejandro dejan sin resolver multitud de cuestiones. En principio puede admitirse una coincidencia y

colaboración de las tendencias existentes entre los súbditos con el claro deseo del monarca. El hecho de que el sumo sacerdote del oráculo de Amón, en el oasis de Siwa, transfiriera al nuevo faraón el saludo usual de los reyes egipcios [15] fue rico en consecuencias. El episodio era sintomático; es posible que, como a este sacerdote, a los súbditos orientales les pareciera natural que el nuevo déspota requiriera también los honores religiosos tributados al monarca desplazado por él. La resistencia de los griegos era previsible, puesto que aún no se habían extinguido totalmente ni su conciencia de libertad ni su *ethos* amante de la verdad [16]; pero fueron pocas las personas que se arriesgaron a ofrecer una oposición tan atrevida como la de Calístenes, el sobrino de Aristóteles [17]. Los Estados griegos, más o menos dependientes, limitaron la expresión de su desaprobación interna a la frialdad formal de la respuesta dada a la exigencia que les fue dirigida de reconocer la divinidad del rey, exigencia de la que pronto les liberó la muerte del monarca.

Como es natural, el culto de los diadocos afectaba solamente a los súbditos de su esfera de poder. Pero en todo caso es significativo que los Estados griegos del Asia Menor, que disfrutaban todavía de autonomía política, por su propia iniciativa atribuyeran a algunos diadocos que les habían prestado grandes servicios en los disturbios políticos de aquella época de transición el predicado, de resonancias sagradas, de *soter*, es decir, salvador [18]. Esta palabra se convirtió en uno de los típicos títulos sacrales del déspota, al que también se llamaba *epiphanes* y más tarde *kyrios* [19]. Los Tolomeos egipcios fueron los primeros en introducir en su reino el culto del monarca, seguidos por los Seléucidas de Siria, que pronto contagiaron a sus vecinos de Bactriana y a los Atálidas de Pérgamo, mientras que los reyes

[15] Puede que esta salutación estuviera acordada previamente (H. BERVE, *Griechische Geschichte* II [Friburgo 1932] 181).

[16] F. TAEGER cree (I 438) que el pensamiento helenístico, en la medida en que se mantuvo fiel a la tradición, permaneció alejado del círculo de ideas del culto de los déspotas y que (440s) las nuevas ideas no fueron lo bastante fuertes como para imponerse en las *poleis* helenísticas (el envío de embajadas de *theores* [sobre las que hablamos en el capítulo de la religión griega, IV 8] a Alejandro poco antes de su muerte en Babilonia fue un acto puramente político).

[17] Sobre esto, P. SCHNABEL: *Klio* (1925) 113ss. La opinión de SCHNABEL, según la cual la *proskynese* a que Calístenes se negó estaba pensada como una introducción del culto divino del rey (vease sobre esto *Handbuch* 56), ha sido rechazada por TAEGER y por la mayoría de los investigadores.

[18] Esto hizo Rodos con Tolomeo I.

[19] La utilización del adjetivo *kyrios* para calificar a los déspotas helenísticos (egipcios y sirios) no puede demostrarse sino en época tardía (en el siglo I a.C.), y entonces no se limita a los déspotas, sino que alcanza también a los titulares de altos cargos estatales. Después de un detenido estudio, W. FOERSTER (KITTEL, IV 1049) concluye: «Este estado de cosas nos indica que sólo en el siglo I antes de Cristo comienza el contragolpe de Oriente que fundió la idea oriental del déspota en moldes griegos.»

de Macedonia rechazaron con notable moderación tan cuestionables honores [20]. Los predicados *soter* y *epiphanes* (el último de los cuales era el preferido de los Seléucidas) nos indican ya cuáles eran los fundamentos religiosos de esta deificación de los monarcas; reivindicada por sus súbditos, que de ellos habían recibido servicios muy excelentes, incluía la idea antiquísima de la epifanía, es decir, de la aparición visible de un dios, idea en la que lo único nuevo era el hecho de que ahora el dios se hiciera visible en un hombre mortal cuyo origen se conocía exactamente.

Allí donde el sentimiento de la diferencia existente entre Dios y el hombre se había conservado viviente, la aplicación de la idea de la epifanía a personalidades históricas tuvo poca fuerza de atracción. Es posible que la grandeza única de Alejandro abriera una brecha decisiva en esta resistencia interna [21]. Entre los diadocos se hizo costumbre el reivindicar la epifanía de un dios determinado en cada uno de los déspotas [22]. En Egipto, el procedimiento seguido para hacer aceptar la deificación del monarca fue doble; entre los egipcios resultó ventajoso continuar de la forma más exacta posible la tradición sagrada válida para los faraones [23], en tanto que en los círculos griegos se recurrió a las ideas citadas del salvador y de la epifanía. Los Seléucidas estimularon su culto, más que nada, como un medio de unificar las heterogéneas masas de población de su extenso reino [24]. Puede incluso pensarse que, recurriendo (cosa que hacían al reclamar el título de *soter*) a los honores religiosos que ya en la antigua Grecia se reconocieron a los que favorecían el bien de la comunidad, les interesaba también el insinuar a las ciudades griegas semilibres que se hallaban al borde de su esfera de influencia la conveniencia de someterse libre y seriamente a su realeza divina [25]. La línea que llevaba del bienhechor público y del héroe cultural al dios fue fundamentada a comienzos de la época helenística de una forma nueva y que podría calificarse de temeraria por el sistema del evhemerismo [26]. Su creador, Evhemero de Mesenia, pretendía haber leído en una inscripción hallada en la legendaria isla de Panchaia que los grandes

[20] Cf. G HERZOG-HAUSER, art. *Herrscherkult*· PW, supl., 4,806ss. Allí se encontrarán los ejemplos más importantes.

[21] Esta es la opinión de F. TAEGER.

[22] La identificación de Alejandro con Heracles o con Dionysos se imponía a la vista de sus campañas en Oriente. Los reyes egipcios son repetidamente identificados con Dionysos, por cuyo culto mostró tan notable interés uno de los lágidas, Tolomeo IV, muerto el 205 antes de Cristo; la última reina, Cleopatra, se hizo venerar como Afrodita-Isis.

[23] Está históricamente comprobado que la intensidad del culto que se tributó a los Tolomeos en los templos egipcios guardó relación con su adhesión al complejo religioso indígena. Sobre esto, TAEGER, II 19.

[24] Cf. A. J. FESTUGIERE, *Hist Gen. d. Rel.* p 127.

[25] Cf. sobre esto FESTUGIÈRE, 122s.

[26] Cf. JAKOBY: PW 6,956-72; sobre los muchos problemas todavía sin resolver, PRUMM, *Handbuch* p.26

dioses olímpicos habían sido héroes culturales de épocas antiquísimas que habían ganado por sus servicios el derecho al reconocimiento de su divinidad por una humanidad agradecida. La invención, en sí grosera, se limita a transponer a la antigüedad las ideologías sobre las que se basaba el culto de los monarcas, y es incluso verosímil que fuera imaginada con la expresa finalidad de dar a estas ideologías un fundamento histórico. Pero, pese a esto, el éxito de esta interpretación del origen del tronco fundamental de la antigua religión griega fue extraordinario y se prolongó hasta la época romana, e incluso hasta la época de las controversias entre el cristianismo y el paganismo, controversias que a veces se desarrollaron sobre la base de este sistema. En la comparación, a que muchos, sin duda, procedieron, entre los héroes culturales vivientes y los héroes culturales de la prehistoria, venerados hasta aquel momento como dioses olímpicos, estos últimos llevaron, como es natural, la peor parte; hacía demasiado tiempo que habían desaparecido del mundo visible. En cambio, la presencia de los nuevos héroes culturales, de los déspotas, se hacía notar bienhechora en sus órganos administrativos y en sus medidas de gobierno, aunque ellos mismos no hicieran otra cosa que permanecer en sus residencias. Tenemos no pocas pruebas de que el culto de los déspotas condujo a y aprovechó pensamientos del género de los citados [27].

2. «*Polis*» *y religión*

Creemos importante el recordar que en la época helenística hubo en realidad tres clases de *poleis*. Donde las tradiciones de la *polis* griega se mantuvieron durante más tiempo fue en la república de Rodas, que puede compararse en su estructura con la Atenas de la época de Pericles [28]. Por otra parte, Atenas y las *poleis* griegas antiguas no podían ya desarrollar una política exterior autónoma; en la medida en que ésta existía todavía en Grecia, estaba en manos de las ligas (cuya actividad política no llena en todo caso sino una parte de los siglos que abarca el helenismo precristiano) [29]. En todos los asuntos de verdadera importancia decidían las grandes potencias dominantes, ya a través de los magistrados deseados o impuestos por ellas, ya a

Uno de los documentos más elocuentes es el *pean* de los atenienses a Demetrio Poliorcetes. Ideas de este genero fueron las que dieron consistencia al concepto de la *parusía* de los despotas, que desempeña un cierto papel en el lenguaje semicortesano semisacral del culto de los monarcas.

Sobre sus cultos, un resumen en *Handbuch* (680), donde se encontrarán indicaciones bibliográficas. Por su parte, la capital oprimió a las restantes *poleis* de la isla, entre ellas a Lindos, especialmente famosa por su culto a Atenea, y las convirtió en *poleis* de segundo orden.

[27] KORNEMANN, art. κοινόν: PW, suppl.4 n.3a: *Stammverband und Eidgenossenschaft* (919-23).

través de las fuerzas de ocupación que tenían en las ciudades. Más decisiva todavía era, naturalmente, la injerencia de los monarcas de los grandes reinos helenísticos en las ciudades de sus territorios.

En conjunto, su gobierno era (como dice muy exactamente U. Wilcken en su *Historia de Grecia*) absolutista. Los *nomos* de Egipto con todos sus pueblos constituían, desde el punto de vista del derecho público, «un lugar del municipio de Alejandría»; pero esta *polis* no poseía tampoco los derechos de una *polis* griega antigua, sino que, como capital del reino, estaba incluida dentro de la administración centralizada. Ello no quita que los grandes centros culturales fundados por los Lágidas convirtieran a la ciudad en un centro de atracción incluso para los griegos de la metrópoli, y hubo pocos lugares donde lo griego y lo oriental se mezclaran de la misma forma que en Alejandría, lo que no sólo se tradujo en la fundación del culto de Serapis. A la vista del descenso de la *polis* a un rango político y económico secundario, es fácil comprender que la participación en la vida pública de las *poleis* de la metrópoli perdiera todo su atractivo para los ambiciosos; junto a los monarcas de Oriente, que habían creado los funcionarios profesionales asalariados y tenían gran necesidad de hombres capacitados para ocupar estos cargos, así como en el campo de las actividades comerciales libres, se ofrecían mejores perspectivas y mayores posibilidades de alcanzar influjo y riqueza. No pocos de aquellos hombres que en el ejercicio de tales profesiones llegaron fuera de sus patrias a poseer grandes riquezas, remitieron a sus lugares de origen sumas considerables destinadas a construcciones públicas o a otras aplicaciones de interés para la comunidad. Pero se ha hecho notar con razón que estos donativos no pueden compararse con las dádivas voluntarias (las *liturgias*) de la época clásica de la *polis*, dádivas que habían tenido su origen en un espíritu totalmente distinto, a saber, en el de la íntima ligazón existente entre el individuo y la comunidad. En la época helenística, la persona privada, desligada de la comunidad, hacía con aire condescendiente un donativo generoso [30]. Pero esta diferencia no puede apreciarse, naturalmente, en la magnificación externa de la ciudad y especialmente en el esplendor externo del culto (cuando, como era muy frecuente, estos donativos estaban destinados a fines religiosos). Antes al contrario, dado que la época helenística fue la época de la acumulación de grandes fortunas en las manos tanto de los monarcas como de los privados, lo que entonces era posible en este aspecto superaba en general ampliamente lo posible en la *polis* clásica, que dependía de sí misma. Ya en el siglo IV hay que reseñar la construcción de los grandes santuarios de Asclepios en la isla Cos y en el pueblo argivo de Epidauro [31]. Allí donde, como en

[30] Sobre esto, FESTUGIÈRE, 121s.
[31] Una sinopsis de esta actividad constructiva, KERN, III 152s.

Delos y en Delfos, era preciso conservar los antiguos santuarios, la voluntad de colaborar a las construcciones sagradas se manifestó en muchas ocasiones en la construcción de pórticos o en la donación de exvotos. En los grandes lugares de peregrinación, los pórticos sirvieron también para albergar a los peregrinos que allí afluían. Este fue el caso en Magnesia, junto al río Meandro, donde en el año 200 se construyó un nuevo templo esplendoroso dedicado a Artemis Leukophryene. Una peculiaridad de la época helenística es la construcción de lujosos altares exentos, cuyo mejor ejemplo lo constituye el de Pérgamo; este altar, dedicado a Zeus, nos ofrece, en las patéticas figuras de su friso de los gigantes, un ejemplo de un estilo totalmente nuevo desarrollado en la época helenística: el barroco griego. Junto a él existió otro, caracterizado por su amor a lo pequeño y a la naturaleza, que fue especialmente seguido en Alejandría, de donde posteriormente pasó al sur de Italia (Pompeya); el tipo de Eros, que tiene su origen en la religión, sirve en esta época solamente para animar los paisajes naturales. Este amor a lo pequeño y a la naturaleza, expresado especialmente en los poetas bucólicos como Teócrito, hizo entrar en la literatura el culto al árbol, que se remonta a épocas antiguas, pero que hasta aquel momento no había sido mencionado por escrito.

3. *Doctrinas filosóficas*

La vida filosófica [32] de la época helenística parecía predestinada a desarrollar una actividad relativamente grande aunque no fuera más que por haber heredado en escuelas específicamente organizadas el legado espiritual de Platón y de Aristóteles. Es, sin embargo, peculiar el que estas dos escuelas, la Academia platónica y la escuela peripatética, no conservaran

[32] El que dediquemos a la filosofía una consideración especial tiene el siguiente fundamento: si es verdad que para la historia de las religiones tiene mayor importancia el dirigir la mirada a las corrientes dominantes en las masas, no lo es menos que uno de los rasgos característicos de la época helenística es el de que muchas de las ideas filosóficas rebasaron los límites de las salas de disputa de los filósofos y llegaron hasta los estratos semicultos, influyendo notablemente en sus ideas religiosas o, en un sentido más amplio, en la orientación de su concepción del mundo. El ascenso de la retórica a potencia de primer rango dentro de las escuelas, rango que alcanzó aproximadamente a mediados del siglo II antes de Cristo después de duras controversias con la filosofía y en el que, en conjunto, se mantuvo hasta finales de la Antigüedad, no cambió en nada la influencia que las ideas filosóficas ejercían en las masas más amplias de la población, en parte porque los filósofos y los retóricos habían llegado a un amplio acuerdo intercambiando entre sí muchos elementos de sus respectivas doctrinas. En este párrafo utiliza el autor un resumen compuesto a finales de la pasada guerra para una enciclopedia que había de publicarse en el Extremo Oriente. Las indicaciones bibliográficas más importantes se encontrarán también en el *Handbuch* del autor, en los párrafos correspondientes del segundo capítulo.

dentro de su orientación el impulso idealista de sus grandes arquegetas, y, en consecuencia, tuvieran poca importancia en la religiosidad filosófica. Durante el primer siglo y medio del helenismo, la Academia desempeñó en este aspecto un papel negativo por profesar un escepticismo que sólo Carnéades, el fundador de la Academia Nueva, dulcificó; su lugar fue ocupado en el siglo I a.C. por la filosofía ecléctica de Filón de Larisa y Antíoco de Ascalón, filosofía que merece ser mencionada aquí como contrapeso de la orientación mística de Posidonio, tan importante desde el punto de vista histórico-religioso. El interés de la escuela peripatética derivó paulatinamente hacia las ciencias especializadas. El polifacético Teofrasto, primer jefe de la escuela, dejó a la posteridad un monumento de sus opiniones acerca de los usos cultuales en su escrito *Sobre la piedad*, en el que hace una aguda crítica de los sacrificios cruentos. Al mismo tiempo dio expresión a sus intereses históricos con una exposición de la historia del sacrificio. En su obra *Los caracteres* hay un capítulo dedicado al *Deisidaimon*, que constituye una fuente importante para el conocimiento de la actitud de un típico devoto de aquel tiempo (un hombre consumido por el temor popular de los dioses). El método de observación de Teofrasto, orientado a la investigación positiva, siguió constituyendo el rasgo fundamental de la escuela peripatética, pero en lo sucesivo ésta no produjo frutos tan dignos de mención en la historia de las religiones.

La polaridad, tan característica en la concepción helenística de la vida, entre el individualismo y la vinculación social (en la que el concepto de comunidad supera la idea de la *polis* clásica y se extiende hasta abarcar el de la *polis* de la humanidad) constituye el punto central de la filosofía cínica y estoica, e interesa también, aunque a su manera, a la tercera de las escuelas que hemos de citar, la de Epicuro, que enlaza con Aristipo de Cirene, el discípulo de Sócrates. Quizá sea lo mejor dentro de nuestra ojeada histórico-religiosa exponer simultáneamente las actitudes de las tres escuelas, intentando una especie de crítica conjunta.

La tendencia al individualismo, que, con diferencias características, es común a las tres escuelas, está condicionada por la situación de la época y por el abandono que en ella se produjo de las antiguas tradiciones y modos de vida griegos. La conmoción de las tradiciones significó simultáneamente la de la antigua comunidad a la que las tradiciones habían estado adheridas. La ampliación de horizontes que acompañó a la expansión del helenismo en Oriente y los intentos de fusión política emprendidos por Alejandro en gran medida y por sus sucesores, especialmente por los Seléucidas, en medida menor, estimularon el nacimiento de una conciencia comunitaria cosmopolita fundamentada sobre bases totalmente nuevas. En algunas de sus formulaciones teoréticas, las escuelas filosóficas dan expresión refleja a lo que sintieron también aquellos griegos insensibles a la

filosofía que, espiritualmente desligados de la antigua *polis*, buscaron fortuna en el extranjero, bien al servicio de los nuevos señores políticos, bien por su propio esfuerzo en el comercio o en otros campos de actividad. Por lo menos en algunos cínicos está viviente en considerable medida aquella manifiesta y activa consciencia de sí mismos y de sus propias fuerzas que debió de caracterizar a aquellos aventureros independientes, y que es tan opuesta a la humildad de la criatura que el cristianismo exige como actitud fundamental ante el Señor y Autor de todas las cosas. Esta postura parece estar atenuada en los mejores representantes del estoicismo, como es el caso especialmente en Cleantes, después de Crisipo (que en su tiempo había relegado a segundo término al fundador Zenón de Citium), el más influyente maestro de la escuela. La veneración con que los estoicos consideraban el principio del mundo (que concebían en el fondo como impersonal) era totalmente distinta a la actitud de los cínicos; el objeto de la filosofía para éstos no es la deidad, sino el hombre. Mencionemos aquí entre los cínicos, además del fundador de la escuela, el socrático Antístenes, de quien ya hemos hablado, y de Diógenes de Sínope, cuyas anécdotas han conservado su popularidad hasta nuestros días, los filósofos vagabundos Bión de Borístenes y Teles (ambos del siglo III), que constituyen el modelo de los consejeros personales de los poderosos, tipo que ganó importancia en la época romana. Los sistemas éticos de las tres escuelas están construidos en torno al yo, pero no por ello renuncian a los ideales éticos .

Los rasgos comunes a las tres escuelas se encuentran, sobre todo, en su imagen ética del hombre, pero también en su teodicea y en la imagen del mundo a ella conexa. Las opiniones de los estoicos y de los cínicos acerca de Dios, y especialmente acerca de su unicidad y de su relación con el mundo, coinciden formalmente. Para los cínicos, que, por lo demás, como hemos dicho, no se interesan apenas por los problemas teológicos, Dios es, en el fondo, la naturaleza. También los estoicos ven en el misterioso *pneuma* que todo lo penetra, y que, comunicándose a ellos en distintos grados de intensidad (en distintos tonos), presta a todos los seres, animados e inanimados, su carácter peculiar, en último término, una parte de la totalidad del

Antes al contrario, en la *Stoa* y en parte en el cinismo, los ideales éticos están llevados al extremo. La misma escuela estoica dudaba de la posibilidad de realizar en la práctica la imagen ideal del sabio estoico. La ética de Epicuro continuaba, sin duda, la del discípulo de Sócrates, Aristipo de Cirene, con quien consideraba el placer (en el sentido de un bienestar duradero) como objetivo de la vida humana, y el dolor como único mal. Pero ya Epicuro se vio obligado a elevar a una esfera más alta esta ética sensorial, y la escuela que lo continuó propició todavía más en este camino de «espiritualización» de la ética; naturalmente, no pudo evitarse que otra parte de sus adeptos —especialmente de los que afluían a la escuela procedentes de la masa de los incultos— diera un carácter todavía más grosero a la orientación material de aquella ética del placer.

mundo, de forma que la imagen del mundo de los estoicos puede calificarse de monismo materialista. La escuela estoica hablaba frecuentemente de *prónoia*, es decir, de la Providencia divina, y, en tanto que fuerza ordenadora, el *pneuma* era para los estoicos la razón del mundo, el *logos*; pero toda acción, también la de este *logos*, estaba para ellos sometida a leyes determinadas y eternamente fijas. Ello nos explica que la *heimarmene*, el destino inmutable, ocupara un lugar fijo dentro de su sistema y que todo acontecer estuviera para ellos sometido a la ley de la periodicidad, del movimiento circular, la ley del eterno retorno de todas las cosas, que ya Heráclito de Efeso había supuesto (notemos aquí que el principio fundamental que el estoicismo utilizó en su explicación del mundo continúa las ideas de Heráclito acerca del *logos*). En último término, no había, pues, para los estoicos ningún dios personal trascendente cuya providencia pudiera intervenir libremente en el acontecer del mundo.

Los discípulos de Epicuro consideraban todas las cosas como puramente materiales. Continuando la doctrina de Demócrito acerca de los átomos y sus leyes, sostenían la existencia de un determinismo físico y confinaban a los dioses de la fe popular, que ellos no negaban, en un *ghetto*, negándoles la voluntad y el poder de inmiscuirse en el mundo de los hombres. En resumen, su desdivinización del mundo era más sincera que la de los estoicos y más osada, sobre todo dado que ellos no admitían la inmortalidad ni siquiera con las limitaciones con que el estoicismo concedía a los hombres este privilegio (es decir, por lo menos hasta la próxima conflagración del mundo, y, según algunos estoicos, incluso eternamente, aunque esta inmortalidad fuera acordada sólo a la parte más elevada del alma). En compensación, Epicuro intervino valerosamente en favor de la libertad del hombre y luchó con la mayor energía contra la idea de *heimarmene*, aunque es cierto que no llegó a hacer comprensible dentro de su sistema —que era, como hemos dicho, un determinismo físico— la idea de la libertad humana [34].

Podría discutirse que, considerada desde un punto de vista estrictamente religioso, la doctrina del estoicismo contenga un idealismo esencialmente más elevado que el de los epicúreos. Apenas si es posible negar que estos últimos fueron mucho más consecuentes; se enfrentaron con mayor energía con los restos de la antigua explicación mítica del mundo y dieron a la fe popular una orientación deísta que es más franca que el intento estoico de dar un nuevo sentido a los dioses, convirtiéndolos por vía alegórica en las fuerzas de la naturaleza, intento que condujo a las mayores arbitrariedades y faltas de gusto [35].

[34] UEBERWEG-PRAECHTER, *Gesch. d. Phil. im Altertum*[12] (Berlín 1926) p.453.

[35] UEBERWEG-PRAECHTER habla incluso de una «legitimidad científica del epicureísmo», que estaría «en su esfuerzo por llegar a una objetividad en el conocimiento, propugnando en principio la exclusión (que

También algunos estoicos aislados participaron en la lucha contra la superstición popular. Este es el caso, ante todo, del fundador del estoicismo medio, Panecio de Rodas (segunda mitad del siglo II a.C.), que tanta importancia tuvo para la historia del espíritu de Roma y bajo cuya influencia se dio forma, en el círculo de los Escipiones, al concepto y al ideal de la *humanitas*. Panecio abandonó la mántica y la astrología junto con la doctrina estoica de la conflagración del mundo, pero también, lamentablemente, la convicción de la inmortalidad del alma. Su discípulo Posidonio, que ejerció una influencia mucho mayor que él sobre la posteridad, retornó a esta verdad en la medida en que podía aceptarse dentro del pensamiento estoico, pero asumió también la defensa científica de la mántica. La escasa participación de los cínicos de la época antigua en la discusión del problema religioso está compensada por su interés por la filosofía de la conducta práctica. En este punto, la escuela se bifurca en dos direcciones; junto a un cinismo severo y áspero, cuyos representantes son Diógenes y Crates, hay una orientación hedonista, más abierta a las alegrías de la vida, orientación a la que pertenecen, entre otros, Bión de Borístenes y Teles, de cuyos escritos no nos quedan sino fragmentos. En el hecho de que la escuela cínica proclamara a Heracles, el poderoso vencedor de monstruos dañinos, como expresión de su ideal moral, no hemos de ver un acto de sumisión a la religión popular, sino sólo la elección de un símbolo de valor expresivo; la escena de Hércules en la encrucijada, escena que los cínicos no inventaron (su autor, por lo menos literario, es el sofista Pródico), pero sí utilizaron, ha conservado, por encima de los tiempos, su valor de modelo de la decisión moral.

Además de en la orientación individualista y en su defensa de la vinculación social, la moral estoica coincide con la cínica en exigir la armonía del comportamiento humano con la naturaleza, armonía que para el estoico lo era con el *logos* del mundo, que en su calidad de ley del mundo pasaba por ser la norma última de lo moral, que así recibía una especie de consagración

no alcanzó plenamente en todos los aspectos) de la forma de pensar mítica» (461). Sobre Lucrecio, que es, entre los autores que expresaron en latín las ideas de Epicuro, el de mayor importancia para la historia del espíritu (cf. su poema didáctico *De rerum natura*), dice el mismo autor: «En Lucrecio podemos darnos cuenta de cómo la doctrina epicúrea venía a prestar ayuda al deseo, difundido en círculos relativamente amplios, que exigía una liberación de la opresión de las creencias religiosas y escatológicas tradicionales» (ibid.). Desde luego fue terriblemente trágico que junto al revestimiento mítico se abandonaran también las verdades imperecederas del premio y castigo eternos. Pero este exceso, que fue desde luego fatal, no quita su valor, o por lo menos no quita totalmente su valor, al esfuerzo de la escuela epicúrea, que procedió a la ruptura con el mito en forma más enérgica de lo que lo hizo su competidora, la escuela estoica, más prudente. Por otra parte, el deseo de la *Stoa* de preservar el mito redundó también, en cierto modo, en beneficio de la verdad, pues mantuvo la sensibilidad para ciertos valores simbólicos que, pese a todo, estaban contenidos en el mito

religiosa. Pero el estoicismo se alejó de los cínicos en su característica escisión de la ética, según la cual el perfecto cumplimiento del deber (el *katorthoma* obrar rectamente con rectitud de intención) sólo está concedido al sabio; el no sabio no puede realizar más que lo conveniente (*kathekon* = el obrar bien en sí mismo sin tomar en consideración la intención). La aportación del estoicismo a la subdivisión de la doctrina de los deberes (que para los estoicos, a diferencia de Aristóteles, y pese al racionalismo de su método, parece ser una parte de la concepción religiosa del mundo) es de la mayor importancia. Pese a todas las exageraciones [36], las elevadas exigencias morales que la escuela osó plantear fueron para aquella época decadente una sacudida y al mismo tiempo un espejo. Precisamente por eso, muchos romanos de sentimientos nobles que buscaban dar un fundamento filosófico a las tradiciones morales, frecuentemente tan sanas, de su pueblo, se sintieron atraídos, por una especie de afinidad electiva, por la ética estoica [37].

En conexión con la personalidad ya citada de Posidonio, quizá el de mayor importancia espiritual y, en todo caso, el más discutido de los estoicos precristianos, hagamos alusión a dos corrientes secundarias, pero importantes, de la espiritualidad helenística: el misticismo astral y el gnosticismo, entonces incipiente. En Posidonio encontramos un tipo de pensador atento a la *ratio*, pero también, y muy intensamente, a la mística. Como toda orientación de pensamiento panteísta, la filosofía estoica albergaba en sí una tendencia a la mántica; la doctrina de la simpatía, la idea del *pneuma*, la compenetración recíproca de todos los cuerpos, son teoremas marcadamente místicos, y a los que Posidonio dio incremento y fortaleza en medida considerable. Posidonio era un sirio y estaba familiarizado con el culto astral de su país. Puede suponerse que estaba especialmente capacitado para percibir el parentesco interno que unía a la

[36] Ya hemos dicho anteriormente (cf. nt.33) que el idealismo de la *Stoa* en el problema de la virtud no estaba libre de exageraciones. Su negación de la piedad ante el dolor de los otros y su exigencia de una actitud insensible ante el propio dolor resultaban inhumanas. Su principio de la permisibilidad del suicidio contradecía incluso la sensibilidad moral.

[37] No está fuera de nuestro objeto el exponer brevemente las ideas éticas de la *Stoa*, y especialmente su principio de que lo bueno en toda su plenitud puede realizarse partiendo de las fuerzas humanas naturales, aunque no sea más que por una selección. Esta convicción equivale (cosa que se olvida con frecuencia) a la pretensión del fariseísmo de poder realizar la autojustificación. Esta es una coincidencia muy notable desde el punto de vista histórico-religioso, coincidencia que hay que tener en cuenta al interpretar las ideas paulinas sobre la no suficiencia del conocimiento de la ley; la opinión de LAGRANGE de que las observaciones de San Pablo sobre la ley (en Rom 8) se referían también de algún modo a la ley *no judaica*, parece recibir, a la vista de lo dicho, una cierta confirmación. Por lo demás, la *Stoa* lleva al fariseísmo la ventaja de su mayor sinceridad, dado que reduce extraordinariamente la citada selección y llega incluso a confesar en algunas ocasiones que el tipo del verdadero sabio, del poseedor del «logos recto», no se encuentra nunca en el mundo de la realidad

idea estoica de la sumisión de todo acontecer a una ley del mundo inmutable con la creencia en la predeterminación de los acontecimientos terrenos por el curso de los astros y que apoyaría la realización de una síntesis entre esta concepción astrológica del mundo y la *heimarmene* estoica. Los sentimientos que en Cleantes despertaba la ley del mundo se unieron de este modo con el espectáculo del cielo estrellado, que tenía la ventaja, sobre una ley que sólo abstractamente podía ser concebida, de su evidente inmediatez y era capaz de provocar una *cosmic emotion* que podía fácilmente ser tomada por religión. Sobre la base de algunas alusiones oscuras de Cicerón, se cree que Posidonio enseñaba el «viaje del alma al cielo», del que la contemplación del cielo nocturno, que llevaba consigo una exaltación casi extática, ofrecía una especie de anticipación. En tanto que F. Cumont ha estudiado, sobre todo, esta dirección del pensamiento y de la influencia de Posidonio [8], E. Norden se ha esforzado por hacer verosímil la tesis de que Posidonio fue el autor espiritual de la fórmula de la *gnosis* divina, que, en su opinión, no es de origen griego, sino oriental [9]. Aunque las pruebas en apoyo de esta tesis sean demasiado débiles [10], puede decirse que en Posidonio son visibles algunos rasgos que caracterizan a la orientación gnóstica de finales de la Antigüedad, a saber, además de la apertura a ideas procedentes de Oriente, un estilo de especulación formalmente distinto. Esta nueva forma de especulación procede, más que nada, intuitivamente [11], y en el encuentro con el objeto a que se encamina su esfuerzo reflexivo (objeto que, en último término, va limitándose cada vez más a Dios y al alma, aunque, dado que se tenía de Dios una concepción panteísta, abarca la totalidad) se esfuerza por conseguir exaltaciones anímicas que puedan llegar hasta el éxtasis o, por decirlo de forma más general, a vivencias emocionales. Concebido de esta forma, el gnóstico es, como tipo mental y religioso, posible en todo tiempo y en todo pueblo [12]. Puede con-

[8] Las conclusiones de los primeros trabajos de CUMONT sobre estas cuestiones han sido resumidas brevemente por R. LICHTENHAHN, *Die rolliche Vorherbestimmung bei Paulus und in der Posidonianischen Philosophie* (Gottingen 1922) p 73s.

[9] *Agnostos theos* (Leipzig 1913), especialmente 99ss.

[10] Los estudios hechos sobre el uso de la familia de palabras γιγνώσκειν en la literatura griega antigua han dado como resultado que «todo lo que puede ser objeto de una pregunta, puede ser también objeto de un γιγνώσκειν» (BULTMANN en KITTEL, I 690), y así puede que se deba más bien a una casualidad el que estas palabras no se encuentren sino con relativa rareza referidas a Dios, lo que tiene también una razón interna; prescindiendo del dios filosófico, no había más que θεοί míticos (y sólo más tarde también astrales); pero éstos, precisamente por tener su patria en el mito (y fuera de él sólo en el culto), no son un objeto adecuado para un γιγνώσκειν.

[11] En la *gnosis* plenamente desarrollada, incluso el conocimiento es concebido como un don del cielo. Sobre esto, BULTMANN, l.c., 693-695.

[12] HEINEMANN lo ve representado, dentro del clasicismo griego, en Platón, por oposición a Anaxágoras (cf. su art. *Therapeuten:* PW A5).

tarse, pues, con que esta posibilidad comenzara a realizarse, en el marco de la antigüedad pagana, ya en la primera mitad (precristiana) del helenismo, en el período de fusión de Oriente y Occidente. Pero la demostración exacta de la existencia precristiana de esta corriente de espiritualidad, que, como tal, se distingue neta y precisamente de la orientación total del paganismo antiguo, hasta hoy no ha podido ser sino muy limitadamente intentada [43].

4. *Dioses extranjeros*

El carácter abierto del marco geográfico habitado por los griegos y las relaciones comerciales con Asia y Egipto, existentes ya muy tempranamente, y que, al menos por algunas ciudades (entre ellas Atenas), fueron mantenidas incluso en la época de mayor aislamiento cultural de Grecia, a saber, en el período geométrico primitivo [44], cuidaron de que los griegos entraran en contacto con dioses extranjeros desde época muy temprana; en el fondo, Dionysos y algún otro dios fueron importados. Pero la postura respecto de los dioses extranjeros debe ser totalmente distinta en una religión que ya esté relativamente consolidada y en otra que esté sólo en trance de consolidación. Los griegos coloniales que poblaban las franjas costeras del Asia Anterior poseían ya, cuando tropezaron allí con dioses extranjeros a los que estaban dedicados cultos de importancia, una religión perfectamente conformada, y no sintieron la necesidad de atentar contra lo que era propiedad de aquellos dioses indígenas; el templo de Artemis en Efeso conservó su autonomía. Cierto, el cambio de nombre de Efesia, a quien se llamó Artemis, es ya un caso de *interpretatio graeca;* los griegos tenían un firme criterio religioso en sus propias creencias, y lo aplicaban al juicio de los dioses extranjeros, en la convicción de que la creencia encarnada en éstos había de estar representada ya en el mundo divino griego, y que, en consecuencia, el nombre del dios extranjero podía traducirse exactamente con el nombre de una deidad griega. Un cambio de nombre similar experimentaron los distintos dioses supremos de Caria, que fueron equiparados a Zeus [45].

[43] Cf. sobre esta inseguridad, *Handbuch* p.575s; hoy en día se ha aminorado algo, pues una parte de los manuscritos halladados en el año 1947 en el desierto de Judá (no es seguro que sean precristianos) contiene elementos gnósticos; así el comentario del libro de Habacuc. Cf. K. G. KUHN, *Die in Palastina gefundenen Handschriften und das N. T.:* «Zeitschr. f. Theol. u. Kirche» (1950) 192-211.

[44] Cf. supra *Religión de los griegos* V I nt.185.

[45] Al Baal de las ciudades sirias y al dios que en otras regiones del Asia Anterior fue venerado como dios de las alturas se le dio frecuentemente el nombre de θεὸς ὕψιστος (Hypsistos). Este nombre lo utiliza Píndaro en dos ocasiones en relación con Zeus (cf. L. ZIEHEN en el art. *Thebai:* PW 5A,1517). En algunos Sabazios del Asia Menor parece darse un caso especialmente notable, no de simple *interpretatio graeca,* sino de refundición de una denominación judía de Dios, «Dios Sabaoth», en una forma minorasiática; sobre esto, F. CUMONT, *Die orient. Religionen*[3] 59.

La Isis egipcia se introdujo ya, en época temprana, en las grandes ciudades marítimas de Corinto, Egina y Atenas [46]. Su equiparación a Deméter, que fue acompañada por la equiparación de Osiris a Dionysos, es uno de los más notables ejemplos de la *interpretatio graeca;* el primer testimonio escrito de esta identificación nos lo ofrece ya Herodoto [47]. Cuando la Madre minorasiática fue conocida en Atenas y en otros lugares de Grecia, encontró allí una figura emparentada en la madre de Zeus, Rhea; aunque la imagen de ésta había perdido los rasgos salvajes y naturalistas, la Gran Madre de Asia, que en muchas ocasiones no llevaba otro nombre que el puramente apelativo de «Madre», con el epíteto (que en la mayoría de los casos denuncia origen oriental) de «la grande», pero que también frecuentemente fue invocada con el nombre de Cibeles o con otros nombres locales, fue identificada a veces con Rhea [48]. La imagen del Adonis sirio (que en la Atenas del siglo V era ya tan bien conocido, que la coincidencia de sus ritos funerarios con la partida de la flota siciliana pudo ser interpretada como un presagio nefasto) [49], como la de su doble frigio y como la de Atis, el parigual de la Gran Madre, tenían rasgos tan peculiares, que no provocaron ningún intento de interpretación griega. En cambio, en la diosa siria que lo acompañaba, Atargatis, los griegos creyeron reconocer a su Afrodita [50]. Pero estas identificaciones no son todavía sincretismo; el auténtico sincretismo comienza allí donde el sentimiento de poseer en la religión propia algo más elevado y superior entra en crisis. Esta fue la situación que se produjo a consecuencia de la gran transformación política iniciada por Alejandro Magno. Era necesario que los antiguos dioses de las ciudades griegas, a los que en otro tiempo se había atribuido su apogeo, se vieran implicados en aquel momento en la decadencia de la *polis,* decadencia que constituye uno de los fenómenos específicos que separan al helenismo del período clásico. Otras potencias políticas se elevaron —los generales de Alejandro y las dinastías fundadas por ellos—, que desplegaron su poderío predominante en los lejanos países del Oriente Próximo. Durante cerca de siglo y medio fue allí donde se hizo la política mundial, como los griegos de la metrópoli tuvieron amargas ocasiones de comprobar. Los dioses y *numina* de aquellos países (a quienes los nuevos señores, pese a la introducción a que procedieron de cultos griegos en sus nuevas ciudades, respetaron) demostraron su vitalidad frente a la *dynamis* envejecida de los dioses de la

[46] Otros detalles en O. KERN, II 335.

[47] 2,42 (otros textos: TURCHI, *Fontes hist. myst.* n.186ss).

[48] Rea-Cibeles, por ejemplo, pasa por ser la madre de los coribantes, que forman el séquito cultual de la gran madre asiática y aparecen en muchas ocasiones fundidos con los Cabiros

[49] PLUTARCO, *Nicias* 13.

[50] Así, por ejemplo, APOLODORO (*Bibliot.* 3,14,4) y LUCIANO (*De Syria Dea* passim); textos en TURCHI, n.291 y 296.

polis helénica. Es posible que no se tuviera tan clara conciencia de estas ideas como la tiene hoy la historia de las religiones a la vista del característico fenómeno del decreciente prestigio de los antiguos dioses griegos en las *poleis* de la metrópoli [51]; pero ello no quita que sea segura la repercusión de estos pensamientos en el proceso citado. En favor de esta tesis habla también el hecho no menos extraño de que las deidades de las comunidades campesinas de la antigua Grecia, al parecer y pese al paulatino despoblamiento, conservaran mejor la antigua estimación [52]. Naturalmente, una vez reconocida la relatividad de los dioses patrios, cabía una solución distinta de la del sincretismo o la de sus escalones previos, a saber, la de la negación de los dioses, que, si no intervenía un sucedáneo de origen filosófico, equivalía al nihilismo religioso. La elevación de los señores terrenos a la categoría de déspotas divinizados no hacía sino enmascarar débilmente este nihilismo, pues en el curso de toda su historia, la Antigüedad no se decidió nunca a equiparar también en su interioridad a los hombres vivientes con los dioses; una prueba elocuente de ello la tenemos en el hecho de que nunca, ni en época romana, fueran ofrecidos sacrificios a los déspotas divinizados [53]. Pocos son los ejemplos que la historia de la época helenística registra de hombres que sacaran aquella última consecuencia y renunciaran totalmente a los dioses. El evhemerismo, de que ya hemos hablado brevemente, por mucho que se insista en que la voluntad de su autor era la de no hacer vacilar para nada la fe en los dioses [54], equivalió de hecho a un vaciamiento y socavación de las imágenes divinas, que acabaron totalmente con la superioridad propia de los dioses. Por otra parte, algunas de las formas de la veneración de Tyché deben ser calificadas de ateísmo enmascarado. *Tyché* es un concepto abstracto y en sí mismo indiferente o ambivalente [55]; pero un hábito de la lengua dejó el campo libre a su significación positiva, y Tyché fue concebida como la fuerza portadora de felicidad. Las extrañas fluctuaciones de la historia externa en la época helenística, la fortuna, a la que racionalmente no podía encontrarse ningún fundamento, de algunos aventureros, así como la desgracia tenaz y aparentemente irracional de otros, pudo haber hecho creer a los griegos, a los que un hábito mental de procedencia y tendencia mítica hacía quedarse en las causas próximas puramente fantásticas, en la existencia de una fuerza del destino que ellos se imaginaron como un κρεῖττον autónomamente existente y eficaz. Pero para muchos, Tyché era sólo una

[51] NILSSON subraya esto en su trabajo *Problems of the History of Greek Religion in the Hellenistic and Roman Age*. «Harvard Theol Rev.» 36 (1943) 251-275.
[52] NILSSON, ibid., 257.
NILSSON, ibid.
[54] JAKOBY: PW 6,964, oponiéndose a C. LANGER: «Angelos» 2 (1926) 59.
[55] Esta es la justa opinión de NILSSON, l.c., 263.

palabra cuya significación no superaba a la de la casualidad afortunada; transfiriendo a Automatia los honores cultuales tributados a Tyché, daban franca expresión a esta idea [56]. La idea de *heimarmene* había tenido validez ya antes del estoicismo (la palabra se anuncia ya en Homero), pero fue éste, con su explicación determinista del mundo y de la historia, el que la basó sobre nuevos fundamentos. En oposición a Tyché, a la *heimarmene* va unida la idea de destino implacable [57]. Pero todo fatalismo es, en el fondo, deprimente; ante una fuerza de este estilo, el hombre *se siente como un esclavo nostálgico de liberación. De hecho*, la idea de *heimarmene*, dado su tenebroso contenido, provocó en alta medida estos sentimientos, y, en consecuencia, arrojó a los hombres en brazos de religiones y de corrientes pseudorreligiosas que ofrecían una perspectiva de liberación, y entre las que hay que citar, ante todo, los misterios y la magia.

5. *Asociaciones religiosas privadas*

Para comprender el papel que las asociaciones desempeñaron ya en la antigua Grecia en la vida religiosa es necesario recordar que la religión pública era exclusiva de los ciudadanos. Sólo uniéndose en asociaciones privadas podían los no ciudadanos, y especialmente los esclavos, llegar a participar en actividades religiosas comunitarias. Puesto que además, en la mayoría de los casos, habían llegado del extranjero, era natural que se agruparan siguiendo el principio del paisanaje [58]. De esta misma forma satisficieron sus necesidades religiosas los mercaderes extranjeros establecidos en Grecia [59]. En tercer lugar hemos de citar las asociaciones de griegos destinadas a atender aquellos cultos que no eran inmediatamente cultos estatales, como, por ejemplo, los de los auténticos misterios dionisíacos. Ahora bien, lo que en el mundo griego de la época clásica se había mantenido dentro de un marco de claros límites, en la época helenística adquirió un considerable incremento. *La época temprana del helenismo* fue una época de apogeo de las asociaciones religiosas privadas; en la época imperial destacan las asociaciones cuyos miembros se agrupaban por profesiones [60]. Puesto que el aspecto religioso era poco importante y es mal conocido en la vida corporativa de estas asociaciones profesionales [61] y puesto que las asociaciones cultuales más interesantes para nosotros (las dedicadas a los dioses extranjeros) las consideraremos al hablar de los

[56] En Siracusa, Timoleón le dedicó un culto en la mansión del *agathos daimon*, cf. WERNICKE: PW 2,2605.
[57] Cf. GUNDEL, art. *Heimarmene* PW 7,2622-45; sobre la corriente opuesta desde Carneades hasta el final de la antigüedad, cf. D. AMAND (véase bibliografía).
[58] Cf. WESTERMANN, art. *Sklaverei* PW.
[59] Sobre esto, KERN, II 225 y 236
[60] NILSSON, l.c., 260
[61] Cf. STOCKLE, art. *Berufsvereine* PW, suppl., 4,202.

misterios, podemos contentarnos aquí con estas observaciones. El papel que G. Heinrici creyó deber atribuir a las asociaciones religiosas paganas como modelo en la conformación de la constitución de la Iglesia no es hoy ya admitido ni por la historia protestante de la Iglesia.

6. *Dioses caritativos*

El concepto del dios que «concede gustosamente» (ἐπήκοος) era conocido ya en la Grecia antigua [62]. El ascenso de los dioses olímpicos al rango de deidades del Estado y el esplendor del culto público que se les tributaba contribuyeron a que el pueblo sencillo se sintiera separado de ellos por un abismo [63]. La inclinación que cada persona sentía hacia un dios determinado puede haber tenido motivos tan diferentes como la especial inclinación de un cristiano católico hacia este o el otro santo. Lo indudable es que existía y que contribuyó a que la religiosidad privada se dirigiera hacia otros dioses totalmente distintos de los del culto público. Cuando en la imagen de un dios (quizá como la había acuñado el mito) había rasgos apropiados para despertar la confianza, o cuando dicho dios, concediendo repetidos favores, se había manifestado inclinado a prestar ayuda, era posible que se le adhiriera un culto que, por lo que hace a su raigambre real en el pueblo, relegaba a la sombra a los más esplendorosos cultos públicos. En el helenismo son dos especialmente los grupos de deidades que experimentaron un ascenso de esta clase: primero, los dioses salvadores (entre ellos ante todo, Asclepios); después, los Cabiros de Samotracia, identificados con los Dioscuros, y especialmente reputados como auxiliadores en los peligros del mar.

Hemos hablado ya de Trikka, en Tesalia, patria de la veneración del semidiós Asclepios, el hijo de Apolo y de la mortal Coronis, así como de Epidauro, en Argos, lugar principal de su culto; hemos hablado también de su adopción en el culto estatal ateniense, adopción en la que Sófocles participó personalmente. Las curaciones milagrosas que aparentemente tuvieron lugar en Epidauro y en otros centros de su culto, especialmente en Cos [64] y en Pérgamo [65], extendieron extraordinariamente la

[62] KERN, I 124.

[63] Con ello no discutimos el hecho de que el aumento del esplendor del culto publico tributado a estos dioses contribuyó a prolongar la «fe» en muchos de ellos. Pero a nosotros nos interesa el grado mayor o menor de atracción sentimental que ellos ejercían, y en este punto el esplendor y el carácter oficial del culto estatal no podían tener otra influencia que la indicada.

[64] En Cos era el linaje médico de los asclepíadas el que cuidaba la tradición del culto de su heroe epónimo.

[65] En Pergamo fue donde, en el siglo II después de Cristo, el sofista Arístides, enfermo de los nervios, buscó la ayuda de Asclepios, de quien escribió un elogio literario.

fama del semidiós; reseñando en piedras que se colocaban en los santuarios estas curaciones, se cuidaba de mantener viva la confianza de los peregrinos. A los que se dirigían a él, el dios les indicaba en sueños, mientras dormían en su templo, los medios de la curación.

Los Dioscuros forman parte del estrato más antiguo (indogermanico) [66] de la religión griega; pero sus figuras, que sufrieron muchas fluctuaciones en el curso de la historia, resultan poco claras. Desde época arcaica gozaron de un culto de especial relieve principalmente en Esparta, donde pasaban por ser poderosos auxiliadores en la lucha. En el resto de Grecia, sobre todo en Atenas, su rango era el de dioses domésticos, a los que se honraba especialmente en los banquetes solemnes, en los que se les hacía una ofrenda, y que se creía presenciaban; en el conjunto de creencias relacionadas con ellos está presente, pues, la idea de la epifanía. Muy especialmente necesitado de una especie de epifanía de la deidad se creía el hombre antiguo cuando se hallaba en peligro en el mar y temía perder su vida. Ahora bien, en Samotracia eran venerados desde tiempos muy antiguos unos dioses adolescentes, los Cabiros, antiquísimas divinidades ctónicas, que pertenecen evidentemente al conjunto de *cultos de la vegetación propios del «ángulo del Tauro»* [67]. *Su* culto tenía un carácter mistérico especialmente arcaico; su centro lo constituían, al parecer, el símbolo fálico y un *hieros gamos* [68]. La confianza que los navegantes que se hallaban en peligro en el mar depositaban en estos antiguos daimones de la vegetación está testificada en época clásica, y desde entonces no hizo sino crecer. Cuando en época helenística fueron identificados con los Dioscuros y cuando los Tolomeos les concedieron su alta protección, comenzó para su culto una época de gran apogeo.

Hay razones para suponer que el incremento, tan notable en época helenística, de la creencia en los daimones guarda relación con el hecho de que, cuando eran benévolos, eran concebidos como una especie de dioses caritativos. Lo que en época helenística se incluye como esencialmente nuevo en la creencia en los daimones, existente desde la época antigua [69], es la legitimación filosófica del concepto del daimon malvado; legitimación que, a juzgar por el testimonio de Plutarco, fue realizada por

[66] Material en NILSSON, 380ss

[67] Esto no significa, ni mucho menos, que derivemos su culto de la religión fenicia; hoy en día no hay ninguna tendencia a, como se hacia en otro tiempo, buscar su origen en aquellas regiones. Cf. sobre esto, así como sobre todo el culto samotracio, O. KERN, I 235ss; especialmente sobre la supuesta afluencia de peregrinos a la isla en el helenismo, II 184. En la filial tebana, el carácter ctónico de los Cabiros era todavía más marcado. Allí pasaban por ser titanes.

[68] O. KERN: PW 10,1425ss; sobre el ascenso de su culto cf. KERN, I 239s, y los informes de las nuevas excavaciones (cf *Religión griega* p 110 nt 265)

[69] De esta opinión es, por ejemplo, NILSSON en la nt.37 del trabajo citado.

Xenócrates, el discípulo de Platón [70]. La diferenciación de dos clases de daimones se reveló útil también para el estoicismo, que así pudo explicar más fácilmente las aparentes alteraciones del orden del mundo. En general, la creencia en los daimones como totalidad era apropiada para rellenar el hueco que en la imagen del mundo existía entre los dioses y los hombres. Como lugar de residencia y esfera de eficacia se les asignó el aire y el éter. Las ideas filosóficas acerca de los daimones intentaron frecuentemente enlazar con el concepto popular de *pneuma* [71], que en principio designaba el hálito, pero además el alma del hombre, aunque, como es comprensible, sin separar con nitidez filosófica lo espiritual de lo material. En el fondo, también el *pneuma* cósmico del estoicismo contiene una fina materialidad, y, en consecuencia, la palabra *pneuma*, al ser aplicada a los daimones buenos, conservó un sentido material [72]. Partiendo de este cuadro de creencias, es más fácil comprender la multiplicidad de influjos que sobre el hombre y sobre el acontecer natural, ya anteriormente y a partir de esta época en medida todavía mayor, fueron atribuidos a los daimones buenos y malos, no sólo por la fe popular, sino también por la filosofía. Esta doble creencia en los daimones ejerció una gran influencia sobre la transformación dualista a que la época imperial sometió a la antigua imagen del mundo, y cuya primera expresión clara se ha conservado en Plutarco [73]. Basándose en la corporeidad de los daimones, que habitaban en el espacio, se sostenía en aquella época la necesidad en que se hallaban de recibir sacrificios [74], pese a lo cual rara vez puede demostrarse la existencia de un verdadero culto de los daimones. Cuando la Septuaginta, y, continuándola en el Nuevo Testamento, San Pablo, declara que los dioses paganos son daimones (*demonios*), no pretende naturalmente interpretar el pensamiento de los paganos; esta identificación debe comprenderse en el sentido de que son espíritus malignos (que las

[70] Véase sobre esto el resumen de ANDRES, art. *Daimon*. PW, suppl., III 295.

[71] Véase sobre esto F. BUCHSEL, *Der Geist Gottes im Neuen Testament* (Gutersloh 1926) p.38-42.

[72] Sobre esta inclusión de los daimones en la imagen del mundo cf. W. FOERSTER en KITTEL, *Theol. Worterbuch zum N. T.* II 5s. Este reciente resumen es útil también para los restantes problemas.

[73] Aquí puede compararse PRUMM, *Handbuch* 389.– La idea de la morada de los daimones en las alturas (y precisamente la de los daimones malvados) tuvo influencia sobre la escatología, que en su doctrina del viaje del alma al cielo asoció la purificación de esta con aquellas regiones, en las que se decía habitaban los daimones.

[74] Cf. la observación de ORIGENES (escrita desde un punto de vista compenetrado con las creencias paganas) en su *Admonición al martirio* 45 (trad. KOETSCHAU en la ed. KOSEL, I 205): «Los daimones, para poder permanecer en este aire denso que rodea la tierra, necesitan alimentarse del vapor de los sacrificios, y por eso prestan atención siempre que encuentran vapor de grasa, sangre de los sacrificios e incienso.» En el mismo volumen (en la p.140 y en la nt 3), KOETSCHAU recopila una serie de pasajes para el estudio de la creencia antigua de que también los seres espirituales tenían cuerpo (esta creencia fue naturalmente favorable a la opinión de la corporeidad de los demonios).

fuentes reveladas, partiendo de sus propios presupuestos, consideran como espíritus caídos, incluyéndolos así dentro de una categoría totalmente distinta a la de los daimones de los paganos) los que constituyen la fuerza real que se esconde detrás del culto de los ídolos, que en sí no son más que pura apariencia.

Y, por último, la predilección por los dioses caritativos dio un nuevo impulso al culto de los héroes. Puesto que hemos dicho ya lo necesario acerca de sus orígenes y de sus formas en la Grecia antigua [7], nos contentaremos aquí con indicar que en el helenismo las personas privadas comenzaron a «heroificar» también a los muertos corrientes, que, en consecuencia, fueron representados frecuentemente en los relieves sepulcrales con las dimensiones sobrehumanas de los héroes, y a los que se tributaron otras clases de honores heroicos. Hemos de ver en ello un síntoma más de la necesidad de trascendencia del hombre helenístico y de su búsqueda angustiosa para, dentro de su mundo de creencias y de los usos de su religión tradicional, hallar los medios que le posibilitaran el cumplimiento de este deseo.

7. *Misterios orientales*

Varias de las tendencias que hemos registrado nos llevan a constatar la existencia de un proceso de interiorización que es característico de la religión de la época helenística. Es éste punto en el que no es fácil valorar objetivamente los distintos aspectos que es necesario distinguir. Es innegable, por ejemplo, el abandono de tendencias filosóficas que se interesaban por la vida pública. Se ha dicho con razón que ello está en marcada oposición con el ideal platónico de contemplación, puesto que Platón sitúa conscientemente la *vita contemplativa* al servicio de la comunidad [76]. Esta especie de conversión hacia lo interior tiene sus raíces, pues, en un individualismo unilateral, y representa, en consecuencia, un paso atrás. Pero, por otra parte, la fuerza principal de la religión reside en su relación con el problema existencial del hombre, y por ello interesa ante todo a la persona individual, que a través de ella reconoce estar destinada a una existencia trascendente (que concibe como un bien otorgado por la deidad), en la que su suerte personal viene determinada por su comportamiento moral durante su vida en este mundo. El que en una época en la que el culto público, pese a su esplendor externo en ocasiones todavía muy grande, había perdido fuerza atractiva interna, estos pensamientos individualistas, fundamentados en la esencia estricta de lo religioso, pasaran cada vez

Religión griega párr.4,3.

[76] De esta concepción de FESTUGIERE se separa la valoración de TAEGER, que ve una oscuridad misteriosa en toda la tendencia de la filosofía a la contemplación. (Esta tendencia contemplativa habría hecho que Protágoras recomendara ya el alejamiento de la política [TAEGER, I 336].)

más a ocupar el primer plano, debe ser valorado como un adelanto.

Hay estudiosos de las religiones del mundo y de la historia universal del espíritu humano [77] que creen poder constatar que en el siglo V a.C. tuvo lugar una universal conversión hacia lo interior; en China, la representaría Laotsé; en la India, Buddha, y en Grecia, Sócrates y la poesía trágica.

La gloria de la tragedia clásica era el haber abordado en toda su seriedad los problemas de la existencia humana. Pero incluso en la forma que le dio el piadoso Esquilo, la tragedia no hizo sino patentizar el abismo existente entre la religión dominante y la problemática de la vida; más tarde, Eurípides expresa sin contemplaciones el hecho de que la religión de los dioses olímpicos pasa fríamente de largo ante el problema existencial del hombre. Incluso la sanción trascendental no guardaba más que una relación superficial con los olímpicos. En la imagen mítica de estos dioses había rasgos que autorizaban la conclusión de que no tenían ninguna comprensión de experiencia de los problemas o de las necesidades existenciales del hombre. Habían escapado al dolor y a la muerte; como hemos visto, la carencia de dolor y la inmortalidad eran los rasgos esenciales y casi únicos que los distinguían de los hombres mortales [78]. Sólo a dos figuras de la religión antigua podía dirigirse en su preocupación el hombre de la antigua Grecia: a Perséfone, la hija de Deméter, y a Dionysos, el dios tracio-frigio de la vegetación, tipos divinos ambos, cuyas raíces estaban, en último término, en el mundo de la vida vegetal. Con ello está dicho que el ritual de Eleusis y los usos místéricos de Dionysos (que nosotros conocemos especialmente mal, sobre todo por lo que hace al período arcaico y a la época clásica) habían acostumbrado a los griegos a ver en un simbolismo que pertenece inmediatamente a la esfera de lo físico y vital una expresión de la esperanza existencial del hombre de superar la caducidad terrena y asegurarse en el trasmundo una vida bienaventurada por medio de una unión de alguna clase con el dios de los misterios [79].

A las mismas metas y a través de medios parecidos pretendían llegar los misterios de Oriente, con los que Grecia (tomada en su totalidad) en la época helenística, que derribó las barreras entre Oriente y Occidente, trabó un conocimiento mucho más íntimo que el de la época clásica. En el helenismo, los griegos se convirtieron en copobladores, que constituían la capa directiva de la sociedad, de los países en que aquellos misterios tenían su punto de partida, y pudieron así conocerlos en sus lugares

[77] Citemos a O. MENGHIN en el epílogo de su gran *Weltgeschichte der Steinzeit* y a F. KERN en el artículo citado al comienzo de nuestro capítulo sobre la religión griega (I nt.2)

[78] Cf. el capítulo *Religión griega* parr.2 y 3

[79] Como vimos, la interpretación de algunos símbolos usados en el culto, como, por ejemplo, la de la espiga eleusina, es objeto de grandes controversias.

de nacimiento y en su carácter originario. Incluso si renunciáramos a dar al concepto *helenismo* una extensión que abarque en sí la época imperial romana, el mundo de los misterios orientales seguiría constituyendo una parte de la historia de la religión helenística. Pues, prescindiendo del importante papel codeterminador que los misterios orientales desempeñaron en aquella mezcla cultual que al final de la Edad Antigua se impuso en casi todo el imperio, su importancia en el horizonte vital de los griegos pobladores del mundo oriental helenizado (horizonte del que los cultos orientales formaban parte en su totalidad, es decir, con inclusión de su contenido místérico, estuviera éste todavía en desarrollo o ya perfectamente conformado) fue tan grande, que por lo menos una parte de estos griegos cayó ya en época precristiana bajo el hechizo de dichos cultos secretos.

Si lo único que nos interesara aquí fuera trazar el cuadro de la religión griega de la metrópoli en la época helenística precristiana, podríamos pasar con relativa rapidez sobre los misterios orientales [80], pues, por lo menos por lo que hace a la época precristiana, no tenemos casi ninguna prueba de que estos cultos místéricos llegaran a alcanzar en la metrópoli griega un prestigio considerable [81]; de la presencia en Grecia de los misterios de Mithra, por ejemplo, no sabríamos absolutamente nada si no fuera por las recientes excavaciones, que han demostrado la existencia en Eleusis, en el siglo IV d.C., de un templo de Mithra [82]. Es posible que, al comenzar la época helenística, el culto de Mithra se encontrara todavía en aquel período de conformación que había comenzado en la meseta de Capadocia en la época de los Aqueménidas [83] y que estuviera ocupado todavía en la fijación de sus formas, que tanto se diferencian del esquema habitual de los misterios, y que más tarde habían de hacerlo tan atractivo especialmente para el ejército imperial. Los dioses orientales que en el curso de los últimos siglos antes de Cristo consiguieron hacerse notar de forma perceptible en la vida cultual de la antigua Grecia, lo deben en menor medida a sus misterios que al aspecto público de su culto; volveremos sobre esto en nuestro breve esbozo de los misterios egipcios. Pero es posible también que la sensibilidad antigua no estableciera una neta diferencia entre los misterios auténticos y el culto público de los dioses orientales, dado que éste incluía también los llamados *dromena*, acciones cultuales de carácter mímico (es decir,

Esta es la postura adoptada por WILAMOWITZ ante todo este conjunto de misterios orientales; NILSSON (como lo hiciera antes KERN) se ha liberado de ella (vease supra nt.51).

[80] Sobre esto, O. KERN, III 210.

Cf. KERN, III 242 nt.1.

[81] Sobre esto, F. ALTHEIM: «Das Neue Bild der Antike». C.3: *Die Lage der antiken Welt* (Berlín 1943) 46; sobre los contactos anteriores de lo griegos con el complejo religioso persa, que, como toda la cultura persa, al comenzar el helenismo quedó relegado a segundo término y solo paulatinamente empezó a imponerse de nuevo, cf. KERN, II 178-80 y WIKANDER (vease bibliografía).

una especie de drama cultual). También para el profano de nuestros días estos dos aspectos de los cultos orientales helenísticos, el aspecto público y el secreto, se entrecruzan constantemente [84]; sólo partiendo del presupuesto de esta falta de nitidez en la diferenciación puede incluirse el culto de Adonis, que sólo en algunas de sus ramificaciones tiene carácter mistérico [85] dentro del grupo de los cultos misteriales.

Pero antes de pasar al estudio detenido de la forma y de la importancia de los misterios orientales en el helenismo, hemos de tratar brevemente de la expansión de los misterios griegos de Dionysos en el mundo helenístico.

Ya en nuestro intento de fijar la forma de los misterios de Dionysos en la época clásica nos vimos obligados, dada la escasez de fuentes, a utilizar documentos de época helenística, tales como algunas inscripciones del Asia Menor y el estatuto de la asociación ateniense de los *iobacchoi*, que data incluso de época poscristiana [86]. No puede extrañarnos que el Asia Menor, de donde los usos mistéricos dionisíacos eran oriundos, resultara ser un suelo especialmente propicio para su continuación, de la que nos ofrece una prueba, entre otras, aquella inscripción de Mileto, tan frecuentemente citada, que testimonia la práctica de la omofagia dentro de los ritos de un culto a Dionysos estatalmente controlado. Es éste un rito que pretende evidentemente continuar las costumbres de las ménades, que, según la leyenda, en sus carreras dionisíacas en época mítica devoraban crudo el animal que despedazaban; no cabe duda tampoco de que la práctica en cuestión se basaba sobre la misma ideología que tenía por fin o (lo que probablemente es más exacto) quería ser expresión de la conciencia de unión con el dios [87]. La expansión de Dionysos fuera de Grecia era conocida desde hace mucho tiempo a través de las fuentes romanas, que nos hablan del arrebato dionisíaco, que afectó al sur de Italia en los siglos II-I a.C. y condujo a los excesos que son conocidos como «escándalo de las Bacanales»; pero todo esto pertenece más bien a la

[84] Para el profano en la historia de las religiones, el tan citado libro de F. CUMONT sobre las religiones orientales es un libro sobre los misterios, aunque en realidad trata de otras muchas cosas.

[85] Al decir esto, pensamos en las ceremonias de que se nos han conservado restos en el santuario del Janículo romano (de época imperial; véase la descripción de GAUCKLER). Quizá vaya HOPFNER demasiado lejos cuando identifica con Atis al compañero masculino de la diosa de Bambyke (la heroína del libro *De Syria dea* de LUCIANO) (PW 16,1336). Pero es cierto que, por sus raíces prehistóricas, las dos figuras constituyen una unidad. –Aquí podemos renunciar a hacer una caracterización de este culto, cuyos rasgos son esencialmente semíticos; en el parágrafo final, que dedicaremos a estudiar la forma especial de la religión de la época imperial (orientalización), volveremos a encontrarlo en unión de otras formas del culto sirio.

[86] Véase *Religión griega* VI 1.

[87] En su recensión de mi *Handbuch* (v. ase supra, *Religión griega* II nt.28), FESTUGIÈRE hace notar que también el ha defendido esta segunda concepción independientemente de W. F. OTTO.

historia de la religión romana. A la investigación más reciente quedó reservado el descubrir el lazo de unión entre el renacimiento dionisíaco del Asia Menor (si podemos arriesgarnos a usar esta expresión) y aquel movimiento de masas itálico; este lazo de unión está constituido por la oleada de entusiasmo dionisíaco que es posible constatar en Egipto en la época de Tolomeo IV. El hallazgo de un papiro nos ha dado a conocer un decreto del rey que prescribe la declaración de todos los rituales dionisíacos en uso en el país. Junto con otros hechos, entre los que hay que contar un pasaje de los libros de los Macabeos (2 c.6.7), este decreto constituye una prueba irrefutable de la existencia en el reino de los Tolomeos, en época tardía, de un movimiento dionisíaco que exigía incluso el control de la policía estatal [88]. Para comprender la amplia y rápida difusión de los misterios dionisíacos en Egipto, hemos de recordar que ya en época temprana se había identificado (por lo menos por parte de los griegos) a Dionysos con Osiris. De esta forma los semiegipcios podían saludar en el dios misterial de los griegos a una deidad en el fondo patria. En los egipcios puros es de suponer que lo helénico ejercería todavía un fuerte atractivo, aunque poco a poco se aproximara el momento en que, en la vida religiosa del país del Nilo, el complejo religioso del antiguo Egipto, revivificado, había de relegar a los elementos griegos [89].

Aparte de esto, lo único que sabemos acerca de la forma de los misterios dionisíacos de época helenística es lo que nos permiten conocer las aberraciones de las bacanales y algunas plásticas e inscripciones temporalmente no muy distantes de éstas, pero que, en parte, pertenecen ya a la época imperial. Los asesinatos y las obscenidades de las orgías de Roma y del sur de Italia (tan duramente castigadas por el Senado) nos hacen suponer que en ellas se tomaban como modelo cultual las atrocidades que desfiguran el mito órfico de Dionysos. Dado que, por regla general, los misterios están construidos en torno a la conmemoración cultual de la vida del dios que ocupa en ellos el lugar central, incluso después de haber sido eliminados estos excesos, el mito de Dionysos había de ser utilizado en toda conformación del ritual. Lo peculiar del culto itálico de Dionysos a finales de la república y en época imperial se reduce (incluso en las pinturas de la villa Item, en Pompeya) a los acompañantes (Sileno, Pan) y al trasfondo mitológico griego (es discutible si está representada en ellas la escena de Dionysos y Ariadna). El trasfondo físico-vital de estas creencias se evidencia, si es posible en forma todavía más grosera que en los cultos orientales, en la ceremonia del descubrimiento de un falo, que parece incluso haber constituido el núcleo de las ceremonias mistéricas, aunque pudo quizá tener (o por lo menos disfrazarse con) la finalidad,

Una exposición exhaustiva de esta cuestión, en WILAMOWITZ, II 176, y en KERN, III 197s.

Cf. TAEGER, II 18s.

en sí llena de sentido, de una iniciación en el misterio de lo sexual. El que también en Pompeya correspondiera a la mujeres un papel directivo, incluso, si se quiere, sacerdotal, es característico de los cultos místéricos de Dionysos y coincide con la preponderancia de las mujeres así en los cultos dionisíacos de la antigua Grecia como en la ya citada inscripción de Mileto. Una serie de figuras femeninas parece, por lo demás, haber tenido un carácter puramente simbólico. Una mujer de la alta sociedad, Agripinilla, la esposa de un cónsul, era el alma de una asociación dionisíaca, cuya organización conocemos gracias a una inscripción en honor de esta dama, inscripción que es importante por permitirnos adivinar la pervivencia de motivos característicos del culto dionisíaco, como, por ejemplo, el disfraz. Otro indicio muy importante nos lo proporciona la afirmación de que la citada mujer era una griega oriental; en el fondo, lo que esta comunidad doméstica practicaba era un culto exótico en el suelo itálico. Sería totalmente erróneo el concluir, partiendo de los muy abundantes motivos e imágenes de Dionysos en los monumentos sepulcrales de la época imperial, que las personas que encargaron dichas obras de arte o aquellas a las que éstas estaban dedicadas pertenecían a asociaciones de *mystos* dionisíacos.

Esta rápida ojeada sobre la difusión y degeneración del culto místérico de Dionysos en el helenismo precristiano nos revela dos cosas que, con notables diferencias, podemos considerar como igualmente válidas por lo que hace a los cultos orientales de la vegetación y a sus misterios (los de Adonis, Atis e Isis), fenomenológicamente emparentados con él. La primera es que una parte del atractivo de estos cultos se basa en una circunstancia puramente externa, a saber, en su apariencia exótica. El Dionysos griego causaba sobre los egipcios la misma impresión que el Adonis sirio sobre las mujeres atenienses, y la Isis egipcia, extrañamente transformada, en los navegantes y mercaderes de Corinto. No pasará largo tiempo, y la tríada de cultos y misterios orientales, en sus formas minorasiática, siria y egipcia, ganará prestigio también entre los romanos de Occidente. En segundo lugar, todos los cultos de esta clase se inclinan, más o menos, hacia una moralidad relajada, por no decir rotundamente a excesos; de aquí que sean siempre observados por el Estado con cierta irritación. Por sus raíces psicológicas y por su origen, que se remonta a la prehistoria, están anclados en una forma de considerar lo vital que prescinde de puntos de vista morales, y su revestimiento mítico respira un erotismo sensual y lascivo. Una vez que se hubo adoptado el principio de reconstruir en la estructura del rito el episodio mítico [90] y dado que las acciones cultuales estaban protegidas por el secreto, se había de presentar

[90] En el capítulo sobre la religión griega (VI) dijimos ya que en los misterios, tomados en conjunto, la relación existente entre el mito y el culto era la inversa; el culto era el dato previo, y el mito una abstracción a partir de él.

siempre a sacerdotes sin conciencia la tentación de especular con los bajos instintos e incluso con la ingenuidad del algunos participantes en el culto y abrir la puerta a excesos aislados de orden moral, o, lo que en el fondo era todavía peor, incluir en toda forma dentro del ritual un comportamiento inmoral: de lo primero tenemos algunos testimonios históricos claros [91], y las fuentes nos permiten a veces suponer que también lo segundo ocurrió.

Vamos en seguida a bosquejar la forma y la importancia de los misterios orientales dentro del helenismo; bosquejo en el que, buscando una comprensión más profunda, consideraremos en conjunto los misterios frigios, sirios y egipcios; pero previamente estudiaremos por separado los rasgos más esenciales de cada uno de los tres cultos.

a) Cultos egipcios

Para los antiguos, la creencia en Isis o en Osiris no incluía en un principio la idea de ceremonias místéricas [92], sino que conocían a estas deidades por el culto público que les estaba dedicado [93], y del que formaba parte, además del culto diario, la fiesta anual del *navigium Isidis,* con el que, por ejemplo en Corinto, se inauguraba la navegación. Debemos al *rhetor* africano Apuleyo una descripción de estas ceremonias [94]. En ellas tenía lugar una solemne *pompé* [95] que se encaminaba al puerto; el principal atractivo de este cortejo consistía en el exotismo de la indumentaria de muchos de los que tomaban parte en él; algunos iban disfrazados, otros llevaban los objetos usados en el servicio cultual de la diosa (es decir, de su imagen, que, como si fuera humana, tenía que ser asistida y arreglada diariamente) [96]. Los que mayor impresión causaban eran los sacerdotes tonsurados, vestidos de blanco [97], que llevaban las imágenes de los extraños dioses animales egipcios, y junto a los que caminaban numerosos cantores, flautistas y tocadores de sistro [98]. No podía

[91] Sobre estos extremos poco agradables, pero que no por ello dejan de ser necesarios para la caracterización de la esencia de estos misterios, se encontrarán datos en Hopfner, art. *Mysterien:* PW 16,1335ss.

[92] Fueron fundamentalmente los teólogos los que estimularon el gran interés que especialmente los dos primeros decenios de nuestro siglo sintieron por el aspecto místérico de los cultos orientales. Citemos solamente los nombres de G. Anrich y W. Bousset.

[93] Una viva descripción de estos cultos hace Cumont, *Die orient. Religionen* c.4 (en el párrafo en que estudia el culto divino cotidiano).

[94] *Met.* II 9 (Turchi, 198ss).

[95] «Ecce pompae magnae paulatim procedunt» (*Met.* II 8).

[96] Era uno de los *simulacra spirantia* (*Met.* II 17).

[97] Cf. la descripción de Lucio, que había sido admitido en el colegio sacerdotal de los *pastophoros* (*Met.* II 30).

[98] Estos sistros se usan todavía hoy en el culto etiópico, como en su conocido libro de viajes por Palestina narra Morton, que fue testigo presencial de las ceremonias de la pasión y de la resurrección celebradas por los etíopes; las ceremonias se celebran todos los años sobre

faltar tampoco una urna conteniendo agua del Nilo, considerada como divina. Una vez llegados al puerto, se hacía a la mar una embarcación consagrada a la diosa.

H. Junker, basándose en textos y representaciones figurativas de la época tardía de Egipto, ha hecho en su conferencia *Mysterien des Osiris* [99] un cuadro sugestivo de los misterios de Osiris tal como eran celebrados en el antiguo Egipto. Aunque el material sobre el que se basa data, como queda dicho, de la época tardía, Junker cree que el núcleo de estos misterios es antiguo; en su opinión, los puntos esenciales pueden reencontrarse 2.000 años antes, en el Imperio Medio, y el comienzo de los misterios debe ser situado todavía algunos milenios antes. Para nosotros es importante constatar que la segunda de las tres formas de representación del destino de Osiris distinguidas por Junker, a saber, la de las marionetas, preforma evidentemente las ceremonias que con el nombre de «hallazgo de Osiris» eran celebradas en Occidente en época helenístico-romana; tenemos pruebas de que la búsqueda y hallazgo de Osiris eran celebradas anualmente en un lugar del Oriente griego [100], así como en Roma, donde tenían lugar en el mes de noviembre. Estas ceremonias constituían una representación cultual del doble destino del representante egipcio del ritmo natural. El mito poetizó las especiales condiciones que rigen el curso de la vegetación en Egipto, simbolizándolas en una narración del asesinato de Osiris [101] por Typhon-Seth, encarnación del abrasador viento del desierto [102]. La derrota de Osiris

el techo de la iglesia, y toda su estructura recuerda la representación escénica cultual del destino de Osiris.

[99] Publicado en «Semaine d'Ethnol. rel.» (Tilburg) (Enghien-Moedling 1923) 414-26. Este corto resumen, que se basa totalmente en fuentes inmediatas, basta para nuestra intención, que es sólo la de lanzar una mirada a las formas protohistóricas antecedentes de las del culto de epoca helenística (en el *Handbuch* del autor [268ss] están tratados otros problemas; también los de la forma primitiva y la protohistoria de los misterios egipcios).

[100] La actual Gallípoli; sobre esto como sobre lo que sigue cf. las notas de CUMONT a la parte en que estudia los cultos egipcios.

[101] A. SCHARFF *(Die Ausbreitung des Osiriskultes in der Fruhzeit und wahrend des alten Reiches:* «Sb. d. B. A. d. W.» [Munich 1947], Ph.-hist. Kl., fasc.4), pretende subrayar, más de lo que era costumbre hasta ahora, la importancia de Osiris como dios de la vegetación, por contraposición a su valor como rey mítico. Según ello, Osiris se habría convertido en dios rey por la fusión del mito natural que era propio de él con la leyenda de la disputa entre Horus y Seth por la sucesión en el trono (6). SCHARFF llega incluso a considerar la posibilidad de que el dios egipcio de la vegetación, dada su similitud tipológica con Adonis, hubiera llegado al delta del Nilo en época muy temprana (milenio IV) con los semitas. En PLUTARCO es la figura de Osiris, rey humano, la que predomina, pero ni siquiera a un occidental como TIBULO le falta sensibilidad para comprender la relación de Osiris con el Nilo, dador de la fertilidad (KLINGNER cit. en SCHARFF, nt.24). Según SCHARFF, en Busiris habría tenido lugar la asociación del dios de la vegetación Osiris con el dios local, imaginado como monarca, lo que trajo consigo que el mito natural de la muerte y del renacimiento de la vegetación fuera considerado en conjunto con la leyenda de la muerte y resurrección de un rey bienhechor de época primitiva (23).

[102] Según SCHARFF, Seth sería un dios del delta oriental, dios del

tiene en el mito rasgos especialmente crueles a causa del descuartizamiento de su cadáver en catorce pedazos. Isis reúne estos catorce trozos, y con ello comienza la descripción del destino mítico de Osiris, que vuelve así a la vida, aunque no en el mundo superior (donde su hijo Harpócrates se hace cargo de sus funciones reales), sino en el reino de los muertos [103], que gobierna como juez. El juego cultual que representaba el dolor de Isis por la derrota de su esposo, así como su participación en el hallazgo y revivificación de su cuerpo, había sido conformado ya en una época que a la mentalidad helenística se aparecía como inimaginablemente lejana [104] y conservó su forma, en lo esencial, hasta el final de la Antigüedad. Algunos egiptólogos creen que el aspecto misterial se le añadió en época muy avanzada, quizá sólo como una consecuencia de su contacto con el mundo griego [105]. El misterio comprendía, además de una interpretación más profunda del episodio representado en el juego público, ceremonias propias, a las que se tenía acceso, según estaba preceptuado, en forma gradual. Si podemos considerar válida ya para la época helenística precristiana la descripción del primer grado de la iniciación tal como la insinúa Apuleyo en el libro undécimo de sus *Metamorfosis,* podríamos concluir que la esencia de este grado de iniciación consistía ya entonces en una especie de anticipación del viaje al trasmundo, anticipación que era sugerida a los candidatos a la iniciación por medios sugestivo-hipnóticos [106]. El fruto de esta vivencia era, según Apuleyo, una «transformación» del candidato, que, envuelto en vestiduras solemnes, con una antorcha en la mano y una corona de palmas sobre la cabeza, se presentaba ante los espectadores como un dios y se llamaba a sí mismo renacido [107]. Pero esta última palabra está usada por Apuleyo en relación con la nueva metamorfosis del asno Lucio, que se convierte en hombre; todo queda, pues, dentro de las categorías del mundo terrenal, o, por lo menos, físico. No sabemos nada acerca del segundo y tercer

desierto, del calor y de la sequía (25). La leyenda de su lucha con Horus atraviesa toda la literatura egipcia, por lo que también SCHARFF admite la historicidad de su núcleo (32).

[103] Sobre esto, SCHARFF, 34, que llama la atención sobre el hecho de que Osiris, como señor de los muertos, es imaginado como «residente en el interior de la tierra» y con ello otra vez como dios de la vegetación, «responsable del crecimiento de las plantas, especialmente de los cereales».

[104] Ya HERODOTO conocía esta leyenda y la tenía por antiquísima

[105] JUNKER, en cambio, subraya en el artículo citado el caracter misterico de la representación egipcia de la leyenda de Osiris.

[106] W. WITTMANN *(Das Isisbuch des Apuleius,* Stuttgart 1938) ha sido el último en ocuparse detenidamente de esta interpretación; las fuentes principales las constituyen las alusiones, intencionadamente oscuras, de APULEYO, *Met.* 23. Sobre su interpretación vease también HOPFNER: PW 16,1338ss.

[107] En *Met.* 27 se habla de la *reformatio,* y en *Met.* 24, el iniciado Lucio llama al día de su iniciación su *dies natalis.* Sobre esto, el libro ya citado al tratar de los misterios de Eleusis, J. DEY, *Palingenesia.*

grado de la iniciación de los misterios de Isis (grados cuya existencia nos permite adivinar Apuleyo) [108], ni sobre las iniciaciones de Osiris, forma especial de los misterios de Isis.

Si pudiéramos alcanzar plena claridad sobre la total sinceridad de la piedad isíaca que en él se protesta, el libro de Isis de las *Metamorfosis*, de Apuleyo, sería, dada la escasez de otros documentos de época helenística, una fuente especialmente valiosa. Pero el tema central de la novela habla en contra de su seriedad. La metamorfosis de su protagonista Lucio en un asno no carece de fundamentación moral, pues es un castigo de la indiscreta curiosidad de Lucio, que, envuelto en una aventura amorosa, quiere ser iniciado en las prácticas mágicas de Tesalia; pero, por lo demás, todo el tema de la novela se mueve en el mundo de la fábula. A la forma en que se introduce la acción corresponde su desarrollo, mezcla de moralismo y picaresca. Nada de todo esto contribuye a preparar el ánimo del lector para tomar demasiado en serio el edificante final de la transformación del protagonista por la gracia de Isis, con todos los adornos de vivencias místéricas. Naturalmente, el libro de Isis de Apuleyo conserva su valor de documento para el estudio de los ritos de las iniciaciones. Y, a la vista de la belleza lingüística y de la elevación de los himnos a Isis que se nos han conservado, no podemos dudar de la seriedad subjetiva de la piedad de muchos adoradores de Isis, aunque, por otra parte, sea cierto que, en el difuso sincretismo que caracterizaba a la imagen que ellos adoraban, se nos ofrece un ejemplo de la decadencia de la religión.

Es aquí donde conviene considerar un hecho característico de la historia de la religión helenística: la creación por un monarca (el primer Tolomeo) de un nuevo dios, Serapis. Todavía no está totalmente aclarada la relación que esta nueva figura divina guarda con el panteón egipcio antiguo (es posible que el dios menfita del mundo inferior Osiris-Apis haya constituido su modelo); su relación con el dios del mundo inferior de Sinopis, insinuada por Tácito, es discutible. Podemos limitarnos a constatar que la imagen cultual del dios de Sinopis y, junto a ella, la figura griega de Plutón contribuyeron con atributos esenciales a la representación plástica del nuevo dios. Naturalmente, dado que Serapis carecía de mitos, su caracterización por la imagen era doblemente importante. Hemos de decir que se acertó a dar al dios un aspecto lleno de dignidad; pronto surgieron leyendas, que fueron fijadas por los *aretálogos* (pregoneros del poder del dios), y que sustituyeron el mito que faltaba. Como la gran popularidad de que Serapis disfrutó en Egipto (e incluso en otros lugares) hasta el final de la Edad Antigua demuestra, la finalidad político-religiosa que el Lágida aspiraba a conseguir con esta «creación» de un nuevo dios —que a nosotros debe parecernos, y con razón, frívola—, a saber, la

[108] En *Met.* 26-28 se habla de la llamada para la segunda *teleta*; ibid., 29, del encargo de acudir a la tercera.

unificación cultual de griegos y egipcios, aunque no fuera más que sobre una base tan precaria, fue efectivamente alcanzada, al menos en cierto sentido.

b) Culto sirio

El que las ceremonias de la búsqueda del Osiris muerto y las manifestaciones de alegría en el momento de su hallazgo revistieran en el suelo griego el mismo aspecto llamativo que tenemos razones para suponer las caracterizaba en la Roma de la época imperial, es discutible. En cambio, es seguro que, ya en la época de apogeo de su *polis*, las mujeres de Atenas se complacían en la celebración de una ceremonia similar en honor del representante sirio de la figura del héroe de la vegetación, es decir, Adonis. El mito y el culto de Adonis tenían su patria en Siria, en Byblos [109]. La novela en que en Siria se había poetizado el ciclo del mundo vegetal, floreciente y marchito, no era menos apasionante que el mito egipcio de Osiris. Según ella, Adonis, el esposo de hermosa juventud de la señora de la naturaleza, Atargatis, a quien los griegos identificaron con Afrodita, no murió a manos de un rival divino, sino herido en la caza por un jabalí. Las mujeres de Byblos, la ciudad de las costas sirias, lloraban su muerte todas los años en un duelo salvaje, durante el que llegaban, como los adoradores de las deidades frigias Atis y Cibeles, a herirse a sí mismas. Finalmente, se encontraba la imagen de Adonis, que había sido escondida para aquella ceremonia, y se sepultaba, según la costumbre del país, entre lamentos funerarios. El sirio Luciano, del siglo II d.C. [110], nos ha dejado una descripción de estas ceremonias. En tanto que Luciano dice que las adoradoras de Adonis afirmaban que éste volvía a vivir ya al día siguiente de haber sido sepultada la imagen cultual, otras fuentes de confianza que nos hablan de las creencias relacionadas con las ceremonias de Adonis en Alejandría en época precristiana nos permiten darnos cuenta de que, según ellas, Adonis no volvía hasta el año siguiente, como dios de la primavera [111]. Dentro de la conmemoración de la muerte de Adonis, hemos de considerar también los llamados jardincillos de Adonis, vasijas o fragmentos de cerámica llenos de tierra, y en los que

[109] El estudio de la figura de Adonis corresponde a los semitistas. Básico es el trabajo de W. W. v. Baudissin, *Adonis u. Esmun* (Leipzig 1911). Los hallazgos de Ras Schamra han confirmado la gran antigüedad de la leyenda hasta en sus menores detalles; sobre esto, O. Eissfeldt, *Ras Schamra u. Sanchunjathon* (Leipzig 1939). Pero parece resultar que la leyenda no es sólo un mito de la vegetación, sino que en ella están incluidos también elementos de la mitología meteorológica y celeste. El color rojo de las aguas del río Nahr-el-kelb, que en el mito posterior de Adonis se debe a la sangre de su herida, en un texto de Ras-Schamra se pone en relación con la emasculación de Urano (a esto ya aludimos brevemente en el capítulo sobre la religión griega, I nt.11).

[110] *De Syria dea* 6 (Turchi, n.296).

[111] Dummler: PW 1,386.

se plantaban flores que se marchitaban rápidamente. Su simbolismo es transparente [112], y la posibilidad de asociar al espectáculo natural así representado ideas relacionadas con la propia muerte es palmaria [113]. Esta posibilidad sería la que hizo que, en algunos casos, espíritus conscientes encontraran un sentido a la participación en este juego semirreligioso, que siguió siendo practicado todavía en época imperial.

c) Culto de Atis

De las formas orientales del culto de la vegetación, fue la minorasiática, el culto de Cibeles y Atis, la que primero se introdujo en el mundo romano (el estudio de este episodio corresponde a otro capítulo de esta misma obra). A los griegos, el mito de Cibeles y Atis les pareció especialmente repulsivo durante mucho tiempo [114]; de hecho lo es, aunque, por otra parte, multiplicaba las posibilidades de tensión y antagonismo. De él se conocían varias formas, en cada una de las cuales los rasgos novelísticos antepuestos al substrato original del mito eran diferentes. El núcleo de la narración mítica está constituido por los amores del héroe de la naturaleza, Atis, con la Magna Mater, que encarna la fertilidad de la naturaleza. Según la versión frigia más antigua [115], Atis fue infiel a su amante (rasgo este que, naturalmente, incitó a la fantasía fabulativa), y, acosado por los remordimientos, se emasculó a sí mismo, muriendo a consecuencia de esta mutilación [116].

Muerto Atis, el mito lo hace resucitar (digamos de paso que de una forma muy poco clara) [117] y, por lo menos en los textos

[112] Al llegar el otoño, las mujeres de Atenas plantaban en estos recipientes flores de rápido crecimiento para anticipar espiritualmente y acelerar mágicamente el nuevo despertar de la vegetación en primavera.

[113] La leyenda de Adonis se convierte en uno de los motivos principales de los sarcófagos de época imperial, pero aparece también ya en los ataúdes etruscos.

[114] Incluso el transigente Plutarco habla de Atis con desprecio (*Amat.* 12). En su art. *Attis*: PW 2 (2247-52) 2248, F. Cumont reúne los pasajes en los que los autores alejandrinos se ocupan de Atis. Su interés esencialmente psicológico por aquel extraño fenómeno no es difícil de comprender dados los gustos de los alejandrinos. Del mismo interés participó la lírica latina; Catulo le dio una elevada expresión literaria en su poema a Atis. Un reciente estudio de O. Weinreich («Menanders Fr. Cumont» [Bruselas 1936] 463-500) niega que el poema guarde una relación más íntima con el culto de Atis.

[115] Existía además una versión lidia, en la que Atis moría atacado por un jabalí enviado por los celos de Zeus.

[116] La mayor antigüedad de esta versión se deduce ya de su íntima relación con el culto. La narración tuvo su origen, sin duda, en una transposición al mito de la automutilación que se infligían los sacerdotes, y que originariamente estaba concebida como sacrificio de la virilidad a la señora de la naturaleza. Por esto es por lo que Hopfner (PW 16,1331) ha podido equivocarse en lo referente a la relación del rito con el mito, así como, en general, en el sentido de la emasculación.

[117] Según dice Cumont (l.c., 2249), el único en expresarlo claramente es Fírmico Materno, *De err. prof. rel.* 3 (Turchi, n.252).

de finales del imperio, lo une a la señora de la naturaleza. El parentesco de este motivo con el de la leyenda de Adonis y el de la de Osiris se reconoce a primera vista. En consecuencia, el punto central de la representación cultual del mito está constituido por un duelo; conocemos esta ceremonia especialmente en su versión romana [118]. Sin duda, los griegos de comienzos del helenismo pudieron presenciar en el Asia Menor el salvaje delirio de los sacerdotes de Atis (que se llamaban *galli*, nombre que recibían de Galacia, lugar central del culto de Atis); en su excitación cultual-religiosa, estos sacerdotes llegaban ocasionalmente a infligirse de hecho la misma mutilación que el mito atribuía a Atis. Como ocurría dentro de los otros dos cultos orientales, en una fiesta de la alegría que seguía al duelo citado, el estado de ánimo de los participantes en el culto experimentaba una profunda mudanza; pero no sabemos con seguridad si esta fiesta, o, por lo menos su forma romana, las *hilaria*, estaba realmente destinada a celebrar la resurrección de Atis.

En tanto que no sabemos nada de misterios en sentido estricto dentro del culto a Adonis, los datos que nos proporcionan las fuentes referentes al culto secreto frigio dedicado a Atis y Cibeles nos permiten reconocer que este culto, en la forma que tuvo en la época helenística y en la época imperial [119], está en clara relación de dependencia con el culto de Eleusis. Como en Eleusis, también en los misterios de Atis había una fórmula cultual [120] que resumía el acontecer de uno de los grados previos de iniciación ya superados, y que debía ser citada por el candidato durante la iniciación final. Esta fórmula decía: «He comido en el *tympanon*, he bebido en el *zymbel*, me he convertido en *mysto* de Atis». Se nos ha conservado una segunda fórmula, según la cual el iniciado debía decir además: «He llevado el *kernos* y he entrado en el aposento nupcial». De este conjunto se deduce, pues, primero, la práctica de un banquete cultual en recipientes que no eran otra cosa que los instrumentos sonoros utilizados por los sacerdotes de Cibeles en sus salvajes cortejos, y en seguida (al menos según la segunda de las versiones de la fórmula cultual), el transporte de otro recipiente cultual (el *kernos*, que como tal aparece ya en época minoico-cretense) [121], así como la entrada en el aposento nupcial. Para M. J. Lagrange, esta última ceremonia debe ser interpretada como la promoción del iniciando al rango de camarero de la diosa Cibeles. Pero todo esto no eran sino ceremonias preparatorias; sobre las de la iniciación principal no sabemos nada. El conocido polemista cris-

[118] Especialmente importante es el exacto registro de los días de fiesta en el calendario de Filocalia (Turchi, n.271).

[119] Es muy posible que la forma de la sociedad secreta se desarrollara ya en Asia. Precisamente en Frigia y en los países limítrofes hay testimonios que nos denuncian la tendencia de los habitantes a las asociaciones secretas.

[120] Fuentes: Clemente Alej. y Fírm. Mat. (Turchi, n 281-82).

[121] Cf. Nilsson, *Gesch. d griech. Rel.* I p.118.

tiano Fírmico Materno nos habla de una ceremonia nocturna de sacerdotes místéricos procedentes de Oriente, ceremonia durante la cual se ungían el cuello y la boca de los adoradores de un dios con esta fórmula: «Tened valor, ¡oh vosotros los *mystos*!; vuestro dios está a salvo, y también a vosotros se os otorgará consuelo en vuestra aflicción»; se ha querido interpretar este «estar a salvo» del dios como una alusión a la resurrección de Atis; pero, puesto que al mismo tiempo el informe de Fírmico Materno habla de un amortajamiento del dios, práctica de la que sólo en el culto egipcio tenemos pruebas, Lagrange cree que la totalidad de la ceremonia cultual de que habla Fírmico debe ser atribuida al culto de Osiris [122].

d) Sentido de los tres cultos orientales

Después de que tan brevemente hemos expuesto los rasgos de los mitos y las prácticas de los tres cultos orientales, se nos plantea un problema esencial: ¿Cuál era el sentido real, conocido y aceptado en época helenística, de este complejo místérico? O dicho de forma más general: ¿Cuál era el sentido de la forma religiosa expresada en estos cultos orientales? Esta pregunta no es fácil de contestar [123]. Pero una cosa parece segura; el profundo parentesco estructural existente entre los tres cultos nos permite plantear el problema y buscar la respuesta conjuntamente. He aquí lo que creemos poder decir:

Antes que nada, es preciso distinguir entre el mito externo y sus diferentes interpretaciones. Por lo menos al final de la Edad Antigua coexistían varias interpretaciones del trasfondo mítico, sobre el que, en opinión de aquella época tardía, se estructuraban las prácticas cultuales. El esquema a que externamente se ajusta el mito es: una pareja divina, compuesta por un semidiós masculino y una señora de la naturaleza que le supera en rango, sufre una desgracia. El héroe, el semidiós masculino, muere por alguna razón (motivos aislados: por culpa propia, por violencia ajena o por simple desgracia fortuita). Un período de duelo conserva el recuerdo de esta muerte. Pero el héroe vuelve a la vida. Esto da ocasión al júbilo y a la esperanza de la propia salvación, esperanza que en el culto de Cibeles y Atis se expresa en los versos ya citados: «Alegraos, ¡oh *mystos*!; vuestro dios está a salvo; también a vosotros se os concederá ayuda en la aflicción». Es decir, que, sobre la base de la ley de la analogía, se promete a los *mystos*, con palabras de significado impreciso, un bien futuro. Será, pues, importante el determinar el sentido originario del mito referente al héroe, puesto que parece ser, en cierto modo, normativo para la esperanza que puedan albergar los *mystos*. Es de suponer que, hasta la época de la propaganda helenística de los cultos asociados al mito, se conservaría el recuerdo de algunos aspectos de la significación primordial de los mitos (o del mito-tipo a que los mitos se remontan). Pero es de suponer también que el proceso de emulsión de todos los mitos, proceso que alcanza su apogeo en época helenística, no se detuviera ante este círculo de mitos divinos; éstos debieron ser afectados de algún modo por la transformación que en aquella época sufrieron casi todos los mitos (si no por la total disgregación, que hizo que tantos mitos se disolvieran en simples alegorías, sí al menos por la transformación en símbolos complicados, la misma que hubieron de soportar tantos antiguos mitos griegos en sí sobrios y transparentes).

Tenemos, pues, una doble razón para preguntarnos de nuevo cuál fue el sentido originario, todavía relativamente sobrio, de los mitos y ritos de los tres misterios orientales. Una cosa resulta desde el principio evidente: los tres tienen su origen en el estrato religioso del culto de la vegetación. Desde el punto de vista de la historia de la cultura, y, más concretamente, de la historia de la economía, pertenecen al mundo de los cultivadores primitivos; desde el punto de vista de la historia de las ideas, nos interesa el hecho de que están penetrados de ideas animistas. Tras ellos se esconde la creencia en el animatismo de la naturaleza, así como una marcada creencia en el trasmundo. La figura divina femenina es, como todas las deidades antropomorfas de la naturaleza, una fuerza natural elevada al plano de una humanidad privilegiada; pero en ella es característico el hecho de que su significación fundamental, puramente natural, se trasluce de forma especialmente marcada a través de su humanización. El héroe, por su parte, es el producto de esta fuerza vital, el fruto de la naturaleza que todo lo da a luz; representa la vida vegetativa y faunica en sus dos aspectos: tanto en su aspecto positivo, el florecimiento pletórico de fuerzas, como en el negativo, el rápido decaimiento. En el mito de la vida juvenil del héroe que acompaña a la señora de la naturaleza, vida a la que está deparado un súbito final por una trágica muerte, se expresa esta polaridad «crecimiento decaimiento». En principio no es posible ver una relación de orden causal entre esta polaridad y el hombre, aunque sí una simbólica, basada en la similitud del destino del héroe con la suerte humana; también el hombre se encuentra en el centro del proceso del devenir y del perecer. Cuanto menor lucía el conjunto de ideas seguras de que el pagano antiguo disponía para dar forma a su imagen del trasmundo, tanto más había de quedar oprimido su ánimo por el aspecto amenazador de la catástrofe de la muerte. Nos hallamos, pues, ante mitos naturales realmente cargados de un simbolismo que en lo funda-

[122] Sobre las distintas interpretaciones cf. más detalles en el *Handbuch* del autor, 262. Además, Schwenn PW 11,2274ss.

[123] La pluralidad de estratos perceptibles en la concepción de los misterios, de la que a continuación vamos a tratar brevemente, ha sido estudiada con más detalle en el artículo del autor *Die Endgestalt des orientalischen Vegetationsheros in der hellenistisch-römischen Zeit* (Z. f. k. Theol.) 58 (1934) 463ss.

mental era totalmente transparente, pero al mismo tiempo dejaba margen a más de una interpretación.

α) En el caso de que no se sobrepasara lo inmediatamente simbolizado, o sea, el doble proceso que penetra la vida física de la naturaleza en cuanto tal, se podía hablar de una especie de realidad de la «resurrección» del héroe de la naturaleza. La naturaleza se rejuvenece de hecho en cada nueva floración de la vegetación en el curso del ritmo anual. En este sentido es en el que las adoradoras sirias de Adonis, algunos días después del duelo por el Adonis muerto, pasaban súbitamente a la alegría y pregonaban la nueva de la resurrección del dios.

β) Pero si se tomaba (como era más fácil que hicieran los griegos y, en general, los occidentales) al desgraciado héroe juvenil Adonis o Atis —dejemos fuera de consideración el lugar que Osiris ocupaba en las creencias de su patria egipcia— por un miembro, entre otros muchos, del panteón divino y, de acuerdo con su importancia evidentemente secundaria, por un ser antropomorfo de rango solamente semidivino, el pensar mítico de los griegos comenzaba ya a oponer dificultades. Sólo a muy pocos semidioses había acordado la mitología griega el privilegio de, una vez muertos, encontrar el camino que los condujera a una vida en las alturas, junto a los dioses, o por lo menos en los bienaventurados Campos Elíseos. Al grupo de estos privilegiados pertenecía, por ejemplo, Heracles (el final de cuya vida era narrado por las leyendas en formas muy distintas) y, según la *Odisea*, también Menelao. Tampoco para los egipcios (cuya versión del mito es la más antigua) resucitaba Osiris a una existencia en este mundo, sino sólo a una existencia en el mundo de las sombras, el reino de los muertos, que desde entonces gobernaba como juez. Aquí, pues, la idea de la resurrección se resolvía en la de una simple pervivencia, y de su pleno contenido desaparecía precisamente su rasgo esencial.

γ) Tampoco a los neoplatónicos aislados, que, como Salustio, procedieron en época muy tardía a un intento de sublimación del mito, podía ocurrírseles, dado su punto de vista, típicamente filosófico, en el problema de la auténtica resurrección (lo que quiere decir en el problema de si también el cuerpo está destinado a alcanzar una bienaventuranza en el trasmundo), tomar a estos héroes de la vegetación como tipo y áncora de esperanza de una idea de resurrección que pudiera ser tomada en serio. A consecuencia del exagerado ideal de espiritualismo, se negaba rotundamente al cuerpo el derecho a la resurrección. Pero, al desaparecer este fragmento de la ideología, desaparecía con él la posibilidad de hablar de una esperanza de resurrección en sentido literal, una esperanza de resurrección como la que se expresaba en los cultos correspondientes.

Pero ya era mucho que estos cultos ofrecieran un refugio a las esperanzas escatológicas. En la medida en que dentro del paganismo puede hablarse de algo parecido, ha de reconocerse

que los misterios, frente a la religión de la *polis* griega, que eludía los problemas del trasmundo, cumplieron con la misión de recordar al hombre su destino, la vida trascendente. Cierto que las ideas del premio y del castigo en el trasmundo acompañaron siempre a la religión griega y que, como se ha dicho con razón, no hay que ver en las manifestaciones escépticas e irónicas que en algunos autores aislados provocan estas creencias un módulo de la forma de pensar de las masas. Pero el hecho de que ya en la antigua Grecia estas ideas buscaran un refugio en los misterios, especialmente en el orfismo, nos demuestra claramente que dentro de la religión de los olímpicos no había ningún lugar adecuado para ellas.

Hemos de subrayar que en este breve esbozo intentamos destacar solamente el contenido religioso expreso o insinuado de los mitos y ritos de los cultos orientales. Dado que las figuras principales de estos cultos (especialmente Isis y ocasionalmente también Atis) fueron elevadas (en parte utilizando términos estoicos) al rango de potencias cósmicas, el mito que de ellas se narraba y el rito que en este mito se apoyaba pudieron enriquecerse con el conjunto de ideas de tendencia gnóstica de finales de la Edad Antigua, entre las que no faltaban los ideales y ensueños escatológicos y, en un sentido más amplio, soteriológicos. El mejor ejemplo de esta clase de creencias y piedad mistérica sigue siendo el himno cultual a Atis, de gran belleza expresiva, junto con la explicación correspondiente, el llamado sermón de los naassenos, que Hipólito de Roma incluyó en el libro quinto de su refutación de todas las herejías (una versión alemana puede verse en K. Latte, *Die Religion der Romer* n.45 h).

e) Culto de Mithra

Dado que el cuarto culto oriental, el de Mithra, puede ser calificado también como lugar de refugio de ideas escatológicas relativamente elevadas de rasgos helenísticos (nacidos de la fusión de los elementos orientales con los griegos), nos parece indicado describir aquí brevemente sus rasgos peculiares.

Hemos citado ya a Capadocia como el lugar en el que el culto de Mithra llegó paulatinamente a adquirir forma definitiva [124]. Grecia (y no sólo la metrópoli, sino también, en gran medida, el Oriente helenizado) permaneció cerrada al culto de Mithra [125]. El mapa de la difusión del culto de Mithra ofrece la singular «apariencia de una gigantesca tela de araña que tuviera en Roma su centro y extendiera sus hilos hacia los bordes exteriores» [126]. Estos bordes exteriores son los límites militares

[124] Naturalmente sobre base irania, pero en una forma politeísta diferente de la del mazdeísmo de Zoroastro, forma que está representada, por ejemplo, por Berossos: Clemente Alej. (C. Clemen, *Fontes Rel pers.* 67).

[125] Cf. sobre esto E. Wust, art. *Mithra*: PW 15,2136s.

[126] Fórmula de A. d'Alès: «Dict. d'Apol.» III 582.

del imperio, a los que el culto fue llevado por los soldados romanos; entre ellos, la línea del Danubio y del Rin destaca por el número de sus santuarios mithraicos. En Oriente hay huellas del culto de Mithra en las regiones semihelenizadas (además de Capadocia, el Ponto, Comagena, Frigia y Lidia) [127]; estas huellas son, en conjunto, escasas y no todas ellas guardan relación con los misterios de Mithra [128]. En Egipto se encuentran testimonios [129] que nos permiten concluir que también los griegos tomaban parte en estos misterios. El hecho de que, a finales de la Antigüedad, Mithra alcanzara tan gran importancia para los helenos del estilo del emperador Juliano [130] está relacionado con su transformación en la figura del invencido dios del sol, y constituye, en consecuencia, uno entre los muchos rasgos propios de aquella tan característica forma final de la religión antigua a la que Cumont ha dado el nombre de «panteísmo solar».

Pero, desde otro punto de vista, el culto de Mithra sí que cae dentro de la historia de la religión helenística. Buena parte de sus ideas, de sus mitos y de sus formas cultuales fueron tomados de Grecia. La relación que su culto guarda con el mundo griego, relación que en un estudio moderno y en muchos aspectos decisivo [131] ha sido exagerada, la confirman con claridad los monumentos, casi las únicas fuentes que nos permiten evocar espiritualmente su culto. El núcleo del mito de Mithra, el rapto del toro lunar por el joven dios, rapto que culmina con el sacrificio del animal, constituye evidentemente una herencia mítica que se remonta al pasado indogermánico [132]. Incluso en la forma en que se narra esta parte del mito mithraico se introduce ya un elemento griego: el mito quiere que el sacrificio tenga lugar por mandato de Apolo [133]. En la representación figurativa de esta escena, que, como es sabido, constituía la auténtica imagen cultual en las grutas de Mithra, aparecen habitualmente como motivos subsidiarios el león y la serpiente. Uno y otro son claramente helenísticos (tomados a la iconografía del culto a Dionysos de época tardía, como F. Saxl prueba basándose en argumentos válidos); la serpiente, como encarnación de la tierra, y el león, como encarnación de la fuerza. Con frecuencia se representa también cómo la fuerza vital del toro es agredida por un escorpión que le muerde los testículos; nos hallamos ante un motivo del dualismo persa (aunque, al menos por lo que se refiere a la época final del imperio, podríamos decir de forma más general: del dualismo de finales de la Antigüedad). Por lo que hace a la significación del mito representado en esta escena (mito que pertenece al ciclo del dador de salvación y procede del círculo cultural de los agricultores), Mithra es el portador de la salvación, que él hace llegar a los hombres a través de la occisión de un toro, que, por su origen en el mundo lunar, contiene en sí toda la fertilidad cósmica. Aparte del hecho ya citado de la utilización en las representaciones figurativas mithraicas de motivos tomados del culto de Dionysos (al que, por lo demás, no pueden atribuírsele ideas soteriológicas sino en muy débil medida), hay pocas pruebas de que la especulación helenística introdujera en este mito ideas soteriológicas. Lo helenístico vuelve a aparecer al final de esta parte principal de la leyenda de Mithra cuando se describe la lucha de Mithra con el dios del sol, Helios. Esta lucha termina con una reconciliación; para sellarla, el dios del sol toma a Mithra consigo en su carro solar y asciende con él a las alturas. También este mito, cuyo contenido lo constituye la disputa religiosa entre la figura persa del dios solar y la griega del mismo dios, se mantiene dentro de los límites de una teología cósmica intramundana. Así es como hay que interpretar la ascensión del dios, que por ello mismo no puede ser comparada en absoluto, en su idea fundamental, con la ascensión del Señor a la morada del Padre.

Los recintos cultuales mithraicos, llamados *spelaei*, que pretenden evidentemente sustituir a las cavernas naturales, ofrecen a primera vista un aspecto muy poco helenístico; en su interpretación helenística eran concebidos además como una representación abreviada del edificio del mundo [134]. El número siete de los grados de iniciación mithraicos (es posible que con él se pretendiera establecer una relación con los siete planetas; esta relación está representada gráficamente en uno de los santuarios de Mithra en Ostia), así como toda la doctrina escatológica mithraica, que constituía seguramente uno de los aspectos más importantes de los misterios persas, y para el hombre antiguo el más atractivo, se apoya en la imagen astrológica del mundo, característica de la época final de la Antigüedad. Evidentemente, se creía que el alma liberada debía atravesar siete puertas antes de llegar a su meta final. Especialmente el penúltimo de los siete grados, el de los «mensajeros del sol», evidencia una relación con esta escatología,

[127] Cf. la sinopsis de E. Wust, l.c., 2135s. El primer *mithraeum* hallado en Oriente fue el de Dura, junto al Eufrates; cf. Watzinger: PW, supl., 7,163ss.

[128] Por ejemplo, del hecho de que en la inscripción del príncipe Antíoco I de Commagena hallada en Nemrud Dagh se nombre a Mithra, no puede sacarse otra conclusión que la de un sincretismo de aquel monarca.

[129] Wust, 2137.

[130] Cf. su discurso de Helios. G. Mau, *Die Religionsphilosophie Kaiser Julians* (Leipzig 1908).

[131] F. Saxl, *Mithras, Typengesch. Untersuchungen* (Berlín 1931).

[132] Pese a la identificación del robo del toro por Mithra con el robo de los bóvidos por Hermes y el de los bueyes de Helios por Heracles, que no son más que reflejos griegos del mismo motivo legendario, esta su gran antigüedad puede defenderse (Saxl, *Mithra* 55ss.87s) A. Deimel me comunica verbalmente que el supone que la occisión del toro guarda relación con Sumeria, donde el toro es símbolo de la primavera.

[133] Para detalles cf. F. Cumont y K. Latte, *Die Mysterien des Mithras*[3] (Leipzig 1923)—Las fuentes para los detalles del mito no son tanto los testimonios literarios como las representaciones figurativas en los monumentos.

[134] Así en Porfirio, *De antro nymph.* 56 (Tupchi, n.343, 19s).

cuyas raíces se encuentran en el helenismo [135]. Las pruebas de valor que precedían a la admisión en las iniciaciones mithraicas son del género de las *dokimasia* habituales ya en los misterios de la Grecia antigua, pero representan una formación especial totalmente adaptada a la mentalidad de una moral de soldados, ruda cuando no grosera; los frescos de Capua Vetere constituyen una fuente para el conocimiento de estas pruebas.

Una vez dicho lo más necesario en nuestra ojeada analítica del complejo misterial, podemos concluir el párrafo a él dedicado con sólo algunas observaciones generales complementarias. Estas observaciones se refieren a las formas comunes a todos los misterios de época imperial. Los especialistas en asuntos místéricos nos son conocidos ya en la antigua Grecia [136]. En la época helenística primitiva, Tolomeo I encargó al eumolpida Timotheos la organización de unos misterios egipcios [137]. El parentesco de los misterios de Isis con los de Eleusis es tan claro, que Foucart ha pretendido derivar de Egipto el ritual de Eleusis. En las ceremonias místéricas de época helenística, que, según toda apariencia, fueron construidas de acuerdo con una norma artificial, era esencial, ante todo, un recipiente cultual, la llamada *cista mystica*, que desempeñaba un papel fundamental en las llamadas *dromena* y *deiknymena*, que, junto con las *legomena*, constituían la parte esencial del ritual de las iniciaciones. Esta parte esencial era precedida por unas ceremonias purificatorias, que en la época helenística, y especialmente en la imperial, fueron afectadas por la tendencia moralizadora general que informa la totalidad del complejo religioso [138]. Hemos mencionado ya la pluralidad de estratos que se transparenta en la esperanza místérica, es decir, en la felicidad que se aspiraba a conseguir a través de la participación en los misterios. En este aspecto, los misterios pasaron por las mismas transformaciones que las creencias escatológicas [139], transformaciones debidas al progreso de la imagen astrológica del mundo durante la época imperial. El mundo se imaginaba como subdividido en varios pisos; la salvación trascendente se buscaba en las regiones del mundo superior; las regiones sublunares estaban bajo el influjo de la *heimarmene* y bajo el poder de los daimones malvados; con la entrada en las esferas más elevadas se alcanzaba

[135] Sobre esta significación originaria de las iniciaciones mithraicas cf. HOPFNER: PW 16,1342-46, que cree poder considerar como auténticamente mithraico el ritual recogido en la llamada «liturgia de Mithra» (que habitualmente no se cree guarde relación con el culto de Mithra).

[136] Como, por ejemplo, Methapos, que, según PAUSANIAS, organizó los misterios de los Cabiros, mejoró algunos aspectos de los de Andania y entronizó una imagen en la casa de los lykomidas (titulares de los misterios de Phyla, en el Atica). Tomamos estos datos a NILSSON, I 637, quien no cree pueda probarse su carácter histórico.

[137] TÁCITO, *Hist.* 4,83 (TURCHI, n.244; cf. *Handbuch* p.297).

[138] FESTUGIERE, 141 nt 3.

[139] De ellas se ocupa F. CUMONT en una serie de trabajos, los últimos de los cuales son *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains* (Paris 1942) y *Lux perpetua* (París 1949).

la libertad [140]. Se creía que esta libertad podía conseguirse anticipando en las iniciaciones místéricas el viaje al trasmundo. En este punto, el gnosticismo está íntimamente emparentado con los misterios; también él acepta el dualismo y la subdivisión del cosmos [141]. La filosofía se esforzó desde un principio por llegar a la salvación a través de la absorta contemplación, prescindiendo de toda clase de ritos; pero el neoplatonismo posterior a Plotino consintió en admitir el camino ritual, fenómeno que forma parte del desatado sincretismo de aquellas épocas tardías.

III. CUADRO DE CONJUNTO DEL HELENISMO EN LA EPOCA IMPERIAL

La penetración de la superstición en la etapa final

Antes de dirigir nuestra mirada a la segunda fase principal del helenismo, que comienza con la plena incorporación al imperio de Grecia y de los países del Oriente helenístico, aludamos brevemente no a la importancia que Grecia gana por la penetración en Roma de aquellos sus dioses, que contribuyeron a conformar el panteón romano, sino a la preferencia que desde Augusto los emperadores romanos tuvieron por los dioses griegos. La primacía correspondió a Afrodita, la diosa de la familia Julia, seguida de Apolo, a quien, dicen expresamente las fuentes, el emperador hizo adorar conforme al rito griego. Naturalmente, el influjo de la poesía, que se inspiraba en gran medida en modelos griegos, y, en general, el de la literatura, así como el de las artes plásticas, puso de moda en Occidente una gran cantidad de ideas religiosas griegas que no llegaron a influenciar en forma perceptible la vida religiosa de las capas inferiores de la población. Esta síntesis greco-itálica, de cuyo aspecto religioso nos ocupamos aquí, determinó en gran medida la apariencia externa de la cultura de finales de la Antigüedad, pero en último término fueron sólo las capas superiores de la población, más cultas, las que fueron informadas por ella.

Para los especialistas resulta evidente que la sumisión de Grecia al dominio de Roma asestó un último y duro golpe a la conciencia nacional de Grecia [142]. Esto se manifiesta en el aspecto religioso, ante todo, en su dócil aceptación de la deificación de los hombres, que, atribuida primero a algunos grandes personajes aislados de la república, se convirtió después, bajo la forma del culto de los emperadores, en la religión oficial del imperio. En Oriente, después de haber sido construido en Pérgamo el

[140] NILSSON en su estudio tan repetidamente citado, 268.

[141] Cf., por ejemplo, H. CH. PUECH, art. *Archontiker* RAC 1 (633-13) 641ss.

[142] Cf. NILSSON, *Problems* (véase supra nt.51) 254; cf también O KERN, III 150.

primer templo imperial oficial para toda la provincia del Asia Menor, las antiguas y famosas ciudades coloniales griegas se esforzaron por alcanzar el rango de *neocori*, es decir, de cuidadoras de un templo imperial. Desde un punto de vista económico, el siglo I después de Cristo es, pese a algunas crisis aisladas precisamente en el Oriente griego, una época de apogeo. El conocido edicto de la libertad del emperador Nerón reavivó la conciencia nacional griega durante algún tiempo. Más eficaz fue el filohelenismo del emperador Adriano. Grecia y los países históricos de Oriente se convirtieron en la meta de los viajeros que se interesaban especialmente por las antigüedades religiosas. Un ejemplo entre otros nos lo ofrece la *Periegesis*, el viaje de Pausanias a través de Grecia. El retorno de los escritores a la lengua clásica, es decir, la relegación de la lengua vulgar de aquella época, la llamada *koiné*, en favor de la lengua de la gran época clásica de Grecia, es un síntoma externo del primer renacimiento griego. A comienzos del siglo II, el genio griego se había restablecido hasta tal punto, que, a partir de aquel momento, impregna hasta el final de la Edad Antigua toda la literatura latina. Ello no significa que el contenido de las obras de esta época tuviera un nivel especialmente alto, antes al contrario, es la segunda sofística la que marca la orientación predominante. En algunos de sus representantes se pueden reconocer a la perfección las distintas corrientes religiosas en que se escindía el pensar religioso de la época: el sirio Luciano, por ejemplo, es un representante del escepticismo; Arístides, de la fe milagrera de un venerador de Asclepios.

En la filosofía, en el tránsito de la era precristiana a la poscristiana entra en liza el neopitagorismo, que intenta nada menos que, partiendo de un manojo de ideas de la época, dar una nueva forma a la filosofía. Para una sinopsis de la historia de la religión helenística, Nigidio Fígulo, el principal representante romano de esta orientación, resulta más importante que Numenio de Apamea, que pertenece ya al siglo II d.C., y que está caracterizado, además de por sus ideas dualistas, por su amplio sincretismo, abierto a las religiones semíticas con inclusión de la religión judía. Pero después de que la escuela epicúrea quedó parcialmente arrinconada por la política restauradora del emperador Augusto, la más importante orientación filosófica hasta entrado el siglo II siguió siendo el estoicismo; su más simpática figura es el liberto Epicteto, que imprime un cambio de dirección al panteísmo estoico y lo orienta hacia la idea de un dios personal, pero sin poder llegar a una superación del enigma de la muerte. El último estoico, el filósofo coronado Marco Aurelio, comparte con Epicteto el esfuerzo por alcanzar una heroica ecuanimidad ante las fluctuaciones del destino. También su concepción del mundo se mantiene dentro de los límites del estoicismo, es decir, es racionalista-panteísta y no progresa hasta llegar a la idea de un dios trascendente al mundo. Hay en él una fuerte

influencia de aquella doctrina órfico-platónica que ve en la materia la sede del mal. Una figura aparte es el ecléctico Plutarco de Queronea, en cuya extensa obra se depositaron muchas de las sanas ideas éticas de la Antigüedad. Aparte de su interés por la religión popular griega (interés del que Delfos se benefició muy especialmente; cf. sus diálogos píticos), le caracteriza su apertura a las ideas dualistas procedentes de Oriente; en un pasaje [113] a propósito de estas ideas dualistas, remite Plutarco expresamente a Zoroastro y a los caldeos. Los dioses particulares de los distintos pueblos que componían el amplio imperio romano fueron poco a poco desprestigiándose en tan gran medida, que la idea monoteísta comenzó a ganar terreno, al principio sólo en la filosofía. Pero ello no significa que se abandonara el politeísmo; la doctrina de los daimones (concebidos como seres intermedios) permitía coordinar el politeísmo con una especie de creencia en un dios uno. Esta orientación filosófico-religiosa se apoya, como es de suponer, en Platón; en el siglo II d.C. está representada por Máximo de Tiro, quien defendía también la idea de la elevación hacia Dios, elevación que había de ser intentada por encima de todos los obstáculos y que anticipaba ya la idea central del neoplatonismo. En el sistema, que en Plotino se nos presenta dotado de una nobleza que inspira respeto, la Antigüedad reunió, una vez más, todas sus fuerzas espirituales, pero ello no fue sino para, por lo que hace a su interpretación de la vida humana, evidenciar su profundísima debilidad, su sobreestimación de la fuerza del hombre para progresar hasta llegar a Dios y a su meta final. Al mismo tiempo, la idea de Dios iba sublimándose cada vez más y estaba totalmente dominada por los atributos negativos. El fin supremo de la vida se veía en llegar alguna vez a una vivencia gnóstica en que se entrara en contacto con este dios lejano.

No debe creerse que la dinámica de la religión pagana de la época imperial se redujera a un proceso rectilíneo o mecánico de mutuas influencias entre los muchos elementos religiosos comprendidos dentro del cinturón de hierro de las legiones romanas. En este mar de creencias de aspecto tranquilo y silencioso hubo oleadas de gran amplitud: especialmente interesantes en este aspecto son los siglos II y III d.C. En los dos primeros capítulos de su obra dedicada a la crisis del mundo antiguo [114], F. Altheim ha trazado un cuadro de fuerte colorido de estos procesos. Altheim cree que con la importación de las deidades sirias comienza una nueva época en la historia de Occidente. Los dioses minorasiáticos y egipcios que hasta entonces habían llegado «eran

[113] *De Is. et Os.* 45-48 Puesto que por razones de espacio no podemos ofrecer sino una caracterización general de los filósofos más destacados, renunciamos a enumerar las fuentes y citar la bibliografía especial. En su *Handbuch*, el autor se ha esforzado por recopilar bajo cada uno de los distintos nombres lo más importante para la historia de las religiones (tenganse en cuenta también los suplementos).

[114] Berlín 1943.

de origen mediterráneo»; «tanto el Asia Menor como Egipto son países esenciales en la cuenca mediterránea»; este grupo de deidades llegó al imperio, en su mayoría, desde la ciudad de Alejandría y desde el occidente minorasiático [145]. Pero en el segundo decenio del siglo III, es decir, durante los reinados de los últimos Severos, comenzó la irrupción de deidades que tenían su patria en los territorios marginales del imperio; eran dioses del norte de Siria y de las mesetas del interior [146], y su difusión en Occidente estuvo en manos de los esclavos sirios hasta que obtuvieron la protección imperial. La principal figura de estos cultos (cuyo centro se encontraba en Bambyke-Hierápolis) era la diosa Atargatis; su culto en Bambyke tenía mala fama, que debía a su carácter desenfrenado; en Occidente fue difundido por los *metragyrtos*, que tenían también mala reputación. Los santuarios orientales de esta diosa, especialmente Bambyke-Baalbek, eran ciudades-templos casi independientes, gobernadas por un cuerpo sacerdotal estrictamente organizado. Aquellas regiones de la Siria oriental fueron el campo de contacto de la religión arábiga con la siria. Algunas de las deidades no eran más que extrañas formaciones sincretistas; pero, por otra parte, conservaban con singular fidelidad los rasgos propios de la antigua religión minorasiática; el dios de Doliquea, por ejemplo, era una forma del antiguo dios minorasiático del tiempo, que antes recibió el nombre de Tešub, el antiquísimo dios representado sobre el toro. En Damasco y en Baalbek, los romanos identificaron al dios supremo con Júpiter. En muchas ocasiones, el dios del sol, Šamaš (= Mercurio), estaba subordinado al ser supremo como una especie de mediador; pero en Emesa (Siria), donde la astrología babilonia estaba de moda, el dios del sol se había afianzado en el primer lugar; el nombre romano *Invictus Sol* [147] expresa esta superioridad. La singular naturaleza del dios de Emesa pudo estar condicionada en parte por la relación que todo el culto practicado en aquella ciudad guardaba con Arabia. La entrada triunfal del dios de Emesa en Occidente tuvo provisionalmente un brusco final con la caída de los Severos, comenzada ya en época de Septimio y terminada en la de Heliogábalo.

A lo largo del siglo III, la orientación religiosa de los distintos emperadores va determinando en gran medida las corrientes religiosas del imperio por lo menos en la superficie, pues estos influjos no llegaron a alcanzar profundidad sino sólo en algunos casos aislados. Uno de estos casos es evidentemente el de la instauración del culto del sol invencible, culto fundado por el emperador Aureliano [148]. Con el Helios griego, un dios que carecía de importancia cultual y que sólo en los juramentos era invocado junto a Zeus y a la tierra, este *Sol Invictus* no tenía

[145] ALTHEIM, l.c., 22.

[146] ALTHEIM, l.c., 27ss, así como F. ALTHEIM, *Helios und Heliodor von Emesa* («Albae Vigiliae» 12) (Amsterdam 1942).

[147] ALTHEIM, *Krise* 31,165ss.

[148] Una exhaustiva exposición en ALTHEIM, 165-177.

más que el nombre en común. En lo esencial, el nuevo dios imperial era el dios de Emesa. En él parecieron unirse las corrientes filosóficas griegas con las creencias religiosas orientales, a las que se habían suprimido los rasgos más inquietantes. La ideología sobre la que se basaba el culto a los déspotas pasó a incorporarse a la nueva imagen divina con toda naturalidad. «El lugar que el dios del sol ocupaba dentro del círculo de los demás dioses justificaba la creencia en una relación especial entre el déspota y su señor divino». Heliodoro de Emesa se consideró a sí mismo como un profeta del *Sol Invictus*, y su novela *Aethiopica* está puesta al servicio de esta su misión religiosa. Aureliano creía deber agradecer a este dios su victoria sobre la reina Zenobia de Palmira. Cuando introdujo su culto en Roma, lo despojó de su carácter marcadamente oriental y designó para su servicio a sacerdotes romanos de rango senatorial. En sus últimas controversias contra el paganismo, el cristianismo, que en el ínterin había desarrollado sus fuerzas, tuvo como antagonista, más que a Mithra, a este dios del imperio.

Nos queda todavía por considerar el campo de la astrología y de la magia, que a finales de la Antigüedad fueron en muchos casos consideradas como una auténtica religión. Como toda mántica, la astrología se basa en realidad en asociaciones puramente arbitrarias a las que la costumbre ha concedido el rango de verdades irrevocables. Su identificación con los dioses de la mitología elevó a los astros a la categoría de personas, con lo que la idea de que eran ellos quienes determinaban el destino humano perdió su extraño aspecto. Con la asimilación de los astros a los antiguos dioses, la astrología contribuyó a prolongar la vida de la creencia en los dioses míticos y a dar al mismo tiempo mayor elevación a la imagen de dios tradicional en la mitología. Los dioses fundidos con los astros en una oscura síntesis participaron de la eternidad, la omnipotencia y la validez universal de los astros. A partir de aquel momento, las palabras *summus, exuperantissimus*, etc., se convirtieron en adjetivos habituales, que eran atribuidos especialmente al dios supremo. Pero, por otra parte, la relación del hombre con los dioses perdió su carácter afectivo, puesto que los sentimientos religiosos comenzaron a estar dominados por un gélido determinismo, que, concebido como la idea del retorno circular de todas las cosas, era originariamente griego [149]. Nilsson cree que la introducción del calendario juliano dio a la astronomía una importancia mayor dentro del conjunto de las corrientes de la Antigüedad, dado que con él resultaba posible para todos el proceder personalmente o el encargar a los especialistas que hicieran los cálculos astrológicos, en los que se veía el valor práctico de la astrología. Un hecho interesante es el de que los escritos astrológicos de importancia fueran compuestos por egipcios; aquí hemos de

[149] Cf. la doctrina heraclídea del ciclo.

nombrar, ante todo, la llamada *Biblia de los astrólogos* [10], obra atribuida al rey Nechepso y a su sacerdote Petosiris. Con las ideas acerca de la ascensión de los hombres destacados a los astros (*catasterismus*), la astrología intenta conectar con otras corrientes religiosas del helenismo; pero con lo que la astrología se fusionó preferentemente fue con aquellas esperanzas escatológicas que incluían la creencia en un trasmundo situado en las alturas.

Por lo que hace al complejo de la magia helenística [11], los papiros mágicos, que han sido hallados en su mayor parte en Egipto, nos permiten conocer especialmente bien sus formas en la época imperial; pero podemos suponer que mucho de lo que en ellos sale a la luz estaría ya en práctica durante el helenismo precristiano. Estos papiros contienen formularios e instrucciones para las ceremonias mágicas, y rara vez informes sobre las ceremonias ya realizadas; ellos nos muestran los deseos que sus autores (muy frecuentemente magos profesionales) esperaban encontrar en sus clientes; éstos pretenden conjurar por medio de la magia las grandes y pequeñas pesadumbres que los afligen (la magia parece ofrecer un camino más corto y seguro para ello que la oración); en otras ocasiones dan expresión a sus sucias concupiscencias, a aquellas concupiscencias que, según la primera epístola de San Juan (2,16), llenaban el mundo entero (= la humanidad caída). Muchas de las instrucciones y de las promesas de los magos son simples juegos o consciente impostura. Pero, dado que los medios mágicos escogidos (piedras, cuentas, animales, etc.) eran elegidos de acuerdo con las supuestas leyes de la simpatía, la magia condujo a algunas observaciones de importancia para la historia natural. Si se toma en sentido amplio el concepto de magia, de forma que incluya la llamada *magia naturalis* (que, basándose sobre un oculto conocimiento de la naturaleza, utiliza las fuerzas naturales para conseguir efectos que se salen de lo corriente, sin secretas intenciones religiosas y sin pretensiones de engañar o causar mal), debe reconocerse al arte mágico el rango de una importante etapa previa de las modernas ciencias de la naturaleza.

La ceremonia mágica se descompone en cuatro partes: 1.ª La invocación de la deidad o del ser sobrenatural, hecha en la mayoría de las ocasiones en tono dominante. Pronunciando su nombre, se espera ejercer sobre ella una coerción. En esta invocación se prefiere a las deidades subterráneas y nocturnas (Hécate, Selene, Artemis) y se acumulan los nombres, no todos los cuales son, empero, igualmente importantes. El conocimiento del nombre, que contiene en sí la más profunda esencia de la deidad emplazada y proporciona de esta forma un poder sobre

[10] La totalidad de las fuentes astrológicas antiguas ha quedado hoy fijada por el catálogo de manuscritos astrológicos hecho por BOLL, CUMONT, W. KROLL y OLIVIERI.

[11] Lo que sigue es un resumen del parágrafo dedicado a la magia en el *Handbuch* del autor (366-403).

ella, pasa por ser un secreto profesional de los magos. En los documentos mágicos de la Antigüedad, el nombre de Yahveh aparece en distintas formas; se recurre a él porque ya dentro del judaísmo, por un respeto auténticamente religioso, estaba aureolado por un cierto secreto. Un nombre muy usado es el de «Abraxas», una de las llamadas palabras cósmicas, que contienen en sí la magia de las letras; tomado en conjunto, el valor numérico de las letras da el número 365. 2.ª La forma del sacrificio mágico corresponde al ritual del sacrificio cultual, con la sola diferencia de que en él se otorga mayor importancia a la recta elección de la materia del sacrificio, por ejemplo, del incienso. Todo en el sacrificio está exactamente prefijado, nada es indiferente; la seguridad de la eficacia mágica depende de la exacta observancia del tiempo prescrito, del lugar, de la vestimenta usada durante la ceremonia e incluso del gesto y del tono usado en la pronunciación de las fórmulas. Todo esto pertenece ya a la tercera parte de la acción mágica, es decir, de la llamada ceremonia mágica en sentido estricto. Durante esta ceremonia el comportamiento del que la llevaba a cabo debía someterse a una enorme cantidad de preceptos, que los que aspiraban a iniciarse en el arte de la magia aprendían en *cursos especiales*. Esta introducción gradual al arte de la magia y al secreto que la rodeaba da lugar a la similitud existente entre la magia y los cultos místéricos. 4.ª El «despido» de los espíritus invocados, en el que se utilizan métodos que les son antipáticos o se destruyen los nombres mágicos que se habían escrito para invocarlos. Durante toda la ceremonia, el mago debe llevar sobre sí, para protegerse, un amuleto, que en griego se llamaba *phylakterion*.

La magia no aspira casi nunca a conseguir bienes de naturaleza espiritual; sólo los neoplatónicos practicaban una especie de magia (que por caer dentro de este apartado podemos citar aquí) para conquistar la *gnosis*, la sabiduría guardada por los dioses. Esta práctica se llamaba *theurgia*, y los neoplatónicos la distinguían rigurosamente de la magia inferior, la *goecia*. Creían también firmemente que ciertas ceremonias teúrgicas tenían el poder de dotar de alma a las estatuas divinas, es decir, de obligar a las deidades a fijar su morada en ellas. La creencia en esta posibilidad es demostrable ya en siglos anteriores (Sila y Nerón llevaban consigo imágenes divinas que creían animadas, y a las que interrogaban como tales), pero la mayoría de los filósofos se entregaron a esta superstición sólo a finales de la Antigüedad. Porfirio, el discípulo de Plotino, que en un principio se inclinó a la *theurgia*, se separó después de ella, y en una carta abierta a Abammón, una personalidad imaginaria, explicó, fundamentándolas, las dudas que albergaba respecto a la autenticidad de las apariciones de los dioses. Con la respuesta que Yámblico dio a esta carta (el escrito *Sobre los misterios*), la superstición obtuvo sobre la razón una victoria definitiva

que ya no había de sufrir alteración hasta el final de la filosofía antigua (lo que no quiere decir que no hubiera filósofos y corrientes que se mantuvieran, por lo menos en gran medida, libres de superstición; aquí habría que citar especialmente el neoplatonismo alejandrino).

La actitud que los legisladores adoptaron ante la magia no fue uniforme. En tanto que los Estados griegos no se habían preocupado gran cosa de ella (siempre que no fuera asociada de modo inmediato a crímenes), las más antiguas leyes de Roma, las de las Doce Tablas, procedieron contra la magia dañina. Las prohibiciones y las condenas previstas fueron renovadas en muchas ocasiones, agravadas y ampliadas especialmente durante la época imperial. Pero, pese a ello, siguieron siendo ineficaces la mayoría de las veces, porque se sabía que los emperadores mismos tomaban parte en las prácticas mágicas y porque la magia tenía raíces demasiado profundas en las antiguas creencias politeístas. La magia era una parte de aquella servidumbre del dominio que sólo el cristianismo pudo quebrantar. En los Hechos de los Apóstoles puede constatarse la rigurosa oposición del cristianismo primitivo a toda clase de magias; cf. 8,9ss; 13,8ss; 19,19.

Por deseo expreso del director de esta obra, añadiremos aquí algunas observaciones de carácter histórico y sistemático sobre el tan discutido problema de la relación entre el cristianismo y el helenismo de época imperial. Intentaremos cumplir con esta misión en tres párrafos. En el primero ordenaremos brevemente la religión pagana, adaptándola a una subdivisión adecuada a los fines de la comparación. En el segundo nos ocuparemos por separado del aspecto que reviste la relación de cada uno de los tres dominios que hemos de distinguir en la religión pagana con el cristianismo. En el tercero agruparemos una serie de confrontaciones entre las tesis más importantes de aquella relación histórica.

HELENISMO Y CRISTIANISMO

I. LOS ESTRATOS DE LO RELIGIOSO

Habitualmente, el conglomerado de la religión del mundo provincial de esta época se subdivide esencialmente, de acuerdo con la procedencia étnica de sus componentes, en tres estratos: el greco-itálico, el oriental y el indígena. Pero el punto de vista comparativo desde el que hemos de considerar aquí la religión hace aconsejable el tratar estos tres componentes (en la medida en que los tres son formas del culto politeísta) como una unidad, y contraponerlos como tal a la aportación de la filosofía al campo de lo religioso y al culto de los emperadores, el único oficialmente prescrito; y ello porque el cristianismo no podía adoptar sino una misma postura ante los tres componentes, étnicamente distintos, del culto a los dioses, en tanto que la concepción filosófica del mundo y el culto de los emperadores (que resultó el más pesado lastre para la nueva religión de la verdad) exigían reacciones diferentes. Digamos, pues, para, antes que nada, ordenar los hechos religiosos que hemos de considerar: en el apogeo de la época imperial, la religión pagana representa una yuxtaposición de varios dominios. El contraste, existente ya a finales de la república, entre la religión filosófica, la mítica y la civil sigue existiendo.

1. *La filosofía*

La filosofía intenta independientemente, buscando todo lo más un débil apoyo externo en el mundo divino tradicional, erigir sobre su concepción del mundo una supraestructura religiosa. Sólo después de que el cristianismo hubo alcanzado su victoria externa se abre la filosofía sin limitación a las creencias religiosas populares, e intenta no sólo proceder de alguna manera a su legitimación (que ya antes había tentado a los filósofos), sino también fundirla con sus propias ideas en una unidad espiritual.

El hermetismo se difunde entre las clases elevadas de la sociedad, compuestas por personas al menos semicultas. Se diferencia de la filosofía auténtica por el papel que atribuye a la idea de revelación: renunciando a la fundamentación racional de sus doctrinas, las presenta autoritariamente como un men-

saje que ha de ser aceptado por fe. Concede amplio campo a la especulación acerca de los *mediums* y de las hipóstasis y en la idea de dios conserva una orientación de fundamento panteísta (las figuras de los dioses mitológicos sirven, más que nada, para vivificar formalmente los diálogos herméticos). Su imagen del hombre está escindida pluralistamente (con frecuencia según el modelo del dualismo platónico e incluso del órfico); no puede dejar de verse su concepción idealista de la misión moral-religiosa del hombre, concepción que se expresa en su convencimiento de que el hombre está llamado a la deificación, que en muchas ocasiones se busca en la *gnosis;* con su ayuda se tiene por posible levantarse por encima del cosmos visible, dominado por la oscura *heimarmene,* y alzarse hasta el *kosmos noeros* ideal. En principio, este camino no es esencialmente diferente de aquel por el que la elevada filosofía de los neoplatónicos de finales de la Antigüedad buscaba una especie de salvación; es el camino de la autoliberación en el hombre de un principio más elevado.

No puede discutirse que, tomada en conjunto, la filosofía de finales de la Antigüedad era idealista tanto en su imagen de dios como en su imagen del hombre y en sus instrucciones para la vida práctica determinadas por ellas. A diferencia del estoicismo, su ética está marcadamente orientada hacia lo religioso e intenta alcanzar su meta a través del camino escalonado de la purificación, la iluminación y la unión (con la deidad).

2. *El culto a los emperadores*

Aunque durante largo tiempo los gobernantes de Roma, con la intención de unificar de algún modo la cultura del imperio, prestaran apoyo al complejo religioso greco-itálico, y aunque a comienzos del siglo III, en la época de los emperadores sirios, este proteccionismo alternara con una política favorecedora de los elementos religiosos orientales, es el culto de la persona del emperador el que debe ser considerado como la auténtica *religio civilis* o política de aquellos siglos. Describir cómo ya Augusto impuso a las provincias de Oriente y de Occidente esta forma religiosa y cómo las provincias la aceptaron sin resistencia, en tanto que Italia no las siguió sino a paso mucho más lento, es cosa que cae ya fuera de nuestro cometido. Lo que sí hemos de considerar aquí brevemente son las marcadas transformaciones internas de la ideología sobre la que se fundamentaba el culto de los emperadores. El culto del déspota viviente no se impuso en todo el imperio sino en la época de mayor influencia oriental. Su legitimación se buscó en muchas ocasiones en el mundo de las ideas orientales, tales como la idea persa de *hvarenó,* y no rara vez se recurrió al acreditado sistema de identificar al emperador con los dioses antiguos o nuevos (por último, también con el dios imperial Sol Invictus). Ello llevaba a incurrir en contradicciones, puesto que eran los mismos emperadores, como titulares del pontificado, quienes tributaban culto a aquellas deidades, en tanto que a ellos, si se prescinde de algunas ofrendas sencillas y de las incensaciones, no se les ofrecía casi nunca la suprema forma del culto, el sacrificio solemne.

3. *Religión popular*

El complejo que llamamos «religión popular» está representado en todo el imperio en una gran abundancia de formas particulares. Todas ellas se pueden reducir a tres estratos fundamentales: los cultos del estrato señorial greco-itálico, los cultos tradicionales de la población indígena de las distintas provincias y los cultos y misterios de los dioses orientales. De los progresos hechos en los últimos decenios por la investigación histórico-religiosa, resulta cada vez con mayor claridad que en las provincias este estrato oriental no llegó casi nunca a ocupar una posición predominante. En este punto, las fronteras militares del imperio (especialmente la línea del Danubio-Rin y el *limes* británico) constituían una excepción fácilmente comprensible; en ellas es mayor la abundancia de santuarios de Mithra, en ellas es también donde más frecuentes son los hallazgos arqueológicos que nos reflejan el culto de otros dioses orientales tales como Júpiter Dolichenus. Pero los practicantes de aquellos cultos eran grupos exóticos, social y, con frecuencia, también étnicamente cerrados: las divisiones del ejército, que en muchos casos procedían de Oriente. La población indígena seguía practicando, especialmente en el campo, los cultos autóctonos, en tanto que el aspecto externo de las ciudades estaba en muchas ocasiones caracterizado por los templos de las deidades greco-itálicas. Pero con mucha frecuencia el nombre greco-romano dado al dios no hace sino ocultar una figura divina indígena. La penetración del orientalismo en Grecia fue, incluso en la época tardía, relativamente pequeña; también en Roma, lugar de cita de todos los cultos y supersticiones del imperio, la aristocracia conservadora, especialmente a finales de la Antigüedad, prefería agruparse en torno a los dioses nacionales de la antigua Roma.

II EL CONTENIDO DE ESTAS ESFERAS RELIGIOSAS

Antes de preguntarnos la forma en que los distintos contenidos de estas tres esferas de lo religioso entraron en contacto con los elementos cristianos, habremos de aclarar los siguientes hechos de carácter general. Por mucho que las problemáticas individuales concretas en que cristalice la inquietud religiosa

dependan del horizonte espiritual total de cada individuo, todas y en todo tiempo y lugar, dada la igualdad de los presupuestos generales y la de la meta suprema, se mueven sobre un último plano común. Ahora bien, si en pueblos tan inteligentes y cultos como fueron los griegos y los romanos se prolonga una tal búsqueda religiosa durante siglos y agota todas las posibilidades, sería en grado extremo de extrañar el que no llegara a proponer objetivos ideales que en sus detalles o incluso en sus ideas fundamentales se asemejen al camino de salvación históricamente dispuesto por Dios.

Hemos de recordar también las leyes por las que se rige en la Iglesia la vida de la fe, y que son las siguientes: el cristianismo se sabe atado a su credo; en primer lugar, a la doctrina de Cristo y de los apóstoles tal como está fijada en las Escrituras; en segundo lugar, a la tradición fijada por el magisterio eclesiástico. La Iglesia vigila su propia vida de fe; en los dos primeros siglos, ello ocurre en los sínodos; en el siglo III interviene ya enérgicamente el magisterio de los papas romanos. Fusiones con el pensamiento pagano tal como las que tienen lugar en los grupos separados de la Iglesia no representan para ésta ningún lastre.

El más seguro camino para conocer la Edad Antigua de la Iglesia nos lo ofrece, además de las definiciones dogmáticas, la liturgia. Los eruditos eclesiásticos no nos interesan solamente como testigos de la fe; por su cuenta y riesgo, algunos de ellos entretejen con las doctrinas de la fe muchos elementos de pensamiento contemporáneo; en algunos casos (Orígenes) se introducen en ellos los errores del pensamiento pagano. También el magisterio oficial depende de su ambiente, en el sentido de que, precisamente por tomar en cuenta las ideas de éste, insiste más en unos puntos que en otros. Muy especialmente, esto lleva en algunas ocasiones a adoptar las formas de expresión acuñadas para uso del pensamiento no cristiano, adopción basada en la intención de superar desde dentro las ideas paganas en la medida en que éstas representaban un peligro para la Iglesia. Este procedimiento fue el seguido por San Pablo en su epístola a los Colosenses con las herejías gnósticas de Lykostale. La introducción por San Juan de la palabra *logos* para designar a Cristo ha sido considerada con razón como una de las más afortunadas aplicaciones de este principio de acomodación misional. Los alejandrinos lo pusieron en práctica con algunas fórmulas platónicas, como, por ejemplo, con la de la semejanza a Dios como vocación del hombre. Y con ello pasamos a indicar las relaciones especiales, tanto positivas como negativas, en que el cristianismo, dado su carácter peculiar, debía necesariamente entrar con cada una de las tres esferas de la religión pagana. He aquí lo que creemos poder decir sobre ello.

1. *Contacto positivo con la filosofía*

El aspecto religioso de la filosofía antigua era casi el único elemento de la religión antigua con el que el cristianismo podía entrar en un contacto positivo, palabra que ha de entenderse en el sentido que acabamos de delimitar. Todavía hoy piensa la Iglesia que la filosofía tiene la misión de esclarecer los preámbulos de la fe. Hemos dicho ya al hablar de los presocráticos que la paulatina elaboración científica del concepto de monoteísmo trascendente representa, en último término, el único fragmento valioso de los esfuerzos religiosos de la Antiguedad pagana, por ser el único fragmento que contiene en sí la verdad. Haciendo uso de una hipérbole permisible, los alejandrinos, a la vista de las ideas a que en este punto se habían elevado Platón y Aristóteles, llamaron a la filosofía «el Antiguo Testamento de los paganos». El mismo San Pablo aceptaba la tesis filosófico-popular de la filiación divina del hombre (Act 17,28). A la fórmula que ponía la vocación del hombre en la semejanza a Dios asociada a las palabras del Génesis sobre la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios, le estaba deparada una esplendorosa pervivencia entre los alejandrinos cristianos. Dada la elevación de estas nobilísimas ideas de la filosofía helénica, se olvidaron graciosamente, o en algunos casos se aceptaron desgraciadamente también, algunas escorias de paganismo que iban adheridas a aquel oro puro. Especialmente tentador era el tomar por base de la ascética cristiana el ideal contemplativo de finales de la Antiguedad y la vía escalonada asociada a él. No sólo los grandes maestros de Capadocia, sino también San Agustín, pecaron más por exceso que por defecto de receptividad frente a las ideas neoplatónicas. Las normas dadas por San Pablo hubieran debido tener como consecuencia que, en el problema de la postura ante el cosmos externo, los filósofos cristianos se distanciaran en mayor medida de la filosofía de aquella época, que adoptaba en este punto una postura marcadamente hostil.

Una consideración especial reclama la *gnosis*. El problema de la Antiguedad de una *gnosis* no cristiana, así como el del uso que de sus ideas pudieran haber hecho algunos autores del Nuevo Testamento, como San Juan y San Pablo, son en la actualidad objeto de una apasionada discusión dentro del campo de las ciencias que se ocupan del cristianismo primitivo. Es un hecho que ya en época precristiana se separaron del judaísmo algunas corrientes aisladas, que cayeron bajo el hechizo de ciertas direcciones erróneas de la especulación griega; más concretamente, de aquellas direcciones que, por no estar en realidad fundamentadas racionalmente y tener el aspecto de intuiciones de contenido frecuentemente profundo, pueden clasificarse dentro del tipo de pensamiento gnóstico. Este es el caso de los

preexistencialistas esenios. Heinemann cree (como hemos dicho) que también los terapeutas pertenecen, por lo menos tipológicamente, a la corriente gnóstica de la espiritualidad antigua. Pero cuando se cree, como Heinemann, que también Platón pertenecía a ella, sería mucho más lógico incluir igualmente a Filón. Como se ve, el concepto de *gnosis* es muy lábil y por ello muy difícil de utilizar como esquema en la ordenación sistemática de los pensadores de la Antigüedad. En todo caso, el considerar a Platón entre los gnósticos, dada la importancia del elemento intuitivo en su filosofía, no tiene nada de nuevo. Algunas ideas aisladas, que en la *gnosis* posterior, inspirada esencialmente en el cristianismo, desempeñan un papel conformador, son desarrollos de gérmenes mucho más antiguos. Los apócrifos judíos, por ejemplo, toman muy frecuentemente al primer hombre y al redentor como objetos de su especulación, y si de ellos puede decirse que la mayoría de lo allí expresado es poscristiano, la revelación del Antiguo Testamento contiene suficientes pensamientos elevados, que, como todos los misterios de lo sobrenatural, podían servir a las naturalezas intranquilas o sensibles como incentivos para especulaciones parasitarias.

Una forma más ingenua de la *gnosis*, cuya peligrosidad es desenmascarada por San Pablo en la epístola a los Corintios, es aquella que tuvo su origen en un prematuro deseo de penetrar las profundidades del contenido de verdad de las doctrinas reveladas. Esta prematura curiosidad podía llegar muy fácilmente a falsear los verdaderos valores religiosos del cristianismo, valores que, por esta razón, el Apóstol recuerda a los corintios repetidas veces en el curso de dicha epístola. El destino de los escritos de San Juan, que los gnósticos fueron los primeros en estudiar teológicamente, nos muestra la rapidez con que una orientación espiritual gnóstica libre de trabas podía usurpar la genuina revelación.

Por lo que hace a la *gnosis* pagana, demostrable en fuentes poscristianas, a juzgar por lo que sabemos de ella (y que debemos, en realidad, a los escritos de Hermes), no era demasiado exigente; se apoderaba de las ideas allí donde las encontraba. En aquellos casos, pues, en que en la *gnosis* hermética pagana aparecen analogías cristianas, está siempre indicado (respetando totalmente la posibilidad de que las formas de expresión y los temas de reflexión que parecen cristianos hayan tenido un origen autónomo, es decir, extracristiano) el plantear el problema de su posible procedencia del cristianismo. En muchos casos aislados será posible dar una solución distinta a este problema, pero ello no quita que el intento de demostrar la presencia de textos herméticos y mandeos en los escritos de San Juan y de San Pablo, intento que después de un período de pasajera desilusión vuelve a estar de moda hoy en un círculo de exegetas perfectamente delimitado, difícilmente pueda escapar

al reproche de incurrir en el error metódico del *hysteron-proteron*. La mayoría de los escritos herméticos son de los siglos II y III d.C., y los mandeos no fueron codificados sino, como muy pronto, en el siglo V d.C. Los testigos que se citan, aunque no sea más que para arrojar luz sobre el ambiente del cristianismo primitivo, son demasiado jóvenes para poder testimoniar nada acerca de mundos tan antiguos. No puede, pues, criticarse a nadie que se niegue a aceptar el valor de estos paralelismos en el plano de la historia y lo reconozca sólo en el de la psicología y en el de las formas de expresión, a la espera de que se produzca una prueba convincente de la existencia precristiana autónoma (dentro de un círculo gnóstico pagano o, por lo menos, en sentido más amplio, extracristiano) de cada uno de los elementos paralelos.

2. *Contacto con el culto a los emperadores*

Hemos dicho que, en los problemas que se referían a la actitud del hombre ante el cosmos, el cristianismo hubo de polemizar fundamentalmente con la filosofía. Pero había otra de las grandes esferas de aquella época, el culto de los emperadores, que estaba también, en cierto sentido, implicada dentro de dicha problemática. El culto de los emperadores estaba, en efecto, íntimamente ligado a la principal fuerza cósmica, al Estado. En esta inseparabilidad tenía su fundamento la gran dificultad que a los cristianos planteaba la toma de postura. La cuestión de principios estaba clara: la no permisibilidad de la divinización de los hombres estaba claramente prevista en el Antiguo Testamento, y en el episodio de los tres adolescentes y Daniel se tenía un ejemplo de la disposición al martirio, que aquí resultaba ineludible. Pero las grandes diferencias registradas en el modo de exigir la práctica de este culto especialmente a comienzos de la época imperial podían despertar la esperanza de que, así como se había eximido a los judíos de dicha obligación, también a los cristianos se les ahorraría la necesidad de una negativa y resistencia abiertas. En la época en que fue redactado el Apocalipsis de San Juan, esta esperanza había desaparecido, y así encontramos en él la primera polémica, en parte todavía velada, contra el culto de los emperadores. También en las últimas epístolas de San Pablo se hacen más frecuentes las alusiones a los paralelismos antitéticos de las expresiones utilizadas en el culto de los emperadores y en el cristianismo. El apologeta Arístides de Atenas se atreve ya a hablar claramente contra la deificación del hombre. El tema se hizo tópico en la apologética de la Iglesia antigua. Las circunstancias obligaban a separar claramente el deber moral de la correcta actitud ante el Estado de las inaceptables exigencias del culto de los emperadores. Los cristianos no se cansaron de afirmar

y encarecer su lealtad frente al Estado, lealtad de la que el mismo Cristo (Mt 22,21) y San Pablo (Rom c.13) habían dado las instrucciones fundamentales. De gran interés histórico-religioso es el proceso de paulatino vaciamiento de muchas expresiones de la lengua palaciega, de sentido originariamente religioso, así como el del cambio de significación de los ornamentos del déspota, de origen oriental y significado generalmente religioso. Desaparecido su contenido religioso, tanto la lengua palaciega como los ornamentos del emperador se hicieron aceptables para el cristianismo, y en el imperio bizantino continuaron en uso y experimentaron incluso un incremento.

3. *Contacto con el culto divino de la religión popular*

De las esferas de la vida religiosa que hemos distinguido, la más rica en variedad de manifestaciones y la de más amplia y profunda influencia sobre las masas fue la que hemos creído poder unir bajo la denominación de «religión popular». Los dioses venerados en muchas de las religiones populares no eran simples productos de una fuerza imaginativa totalmente libre, sino que incluían en sí una relación llena de sentido con las realidades del mundo y del hombre (de la misma forma que los mitos de los dioses y de los héroes incluían en algunos casos la exacta exposición de problemas humanos fundamentales, especialmente del problema de la culpa y de la expiación). Pero en su esencia, todos los dioses del politeísmo eran simples quimeras. La Iglesia, con San Pablo, se mantuvo firmemente fiel a la fórmula estrictamente negativa del Antiguo Testamento: «Todos los dioses de los paganos son demonios». Sin embargo, ya antes de la total desaparición del paganismo se sabía distinguir entre el valor artístico de las imágenes de los dioses paganos y el cultural de los mitos y el error religioso incorporado en ambos.

La actividad cultual asociada a estos dioses estaba en gran medida construida sobre concepciones sanas por ser naturales: especialmente sobre el derecho del hombre de dar a sus sentimientos una expresión sensible y sobre la conciencia de la obligación de participar con la totalidad de su ser en la acción cultual. Naturalmente, en el simbolismo del culto pagano se habían introducido (en parte a consecuencia de una desmedida aplicación del pensar simbólico) una gran cantidad de elementos de menor valor, e incluso aberraciones de la peor especie. Pero ello evitó caer en el horror al simbolismo externo del culto y preservó de la unilateralidad de no apreciar en el culto sino la «pura espiritualidad» (en la forma en que lo hizo la Ilustración de los siglos XVIII y XIX). Especialmente, y pese a la crítica ejercida por una corriente filosófica, se salvó la conciencia del valor simbólico del sacrificio, que en su forma publica y solemne

siguió estando en uso hasta finales de la antiguedad pagana. Y, dado que el núcleo de la ceremonia sacrificial solemne estaba enmarcado por una gran cantidad de símbolos cargados de sentido (el simbolismo dictaba, entre otras cosas, la elección de la materia del sacrificio), se salvó también la conciencia de la legitimidad de las ofrendas, exvotos y otras exteriorizaciones propias de la religión. La idiosincrasia de los distintos pueblos que componían el imperio se hizo notar aquí en la preferencia que otorgaron a algunas de estas formas, aunque sin manifestarse por ello hostiles a las demás. Incluso la magia, pues partía en numerosas ocasiones del principio de la analogía, y la astrología, pese al irracionalismo de su ideología, concedieron al simbolismo gran importancia. Todo ello favoreció la introducción de la liturgia cristiana en el alma popular de aquella época. En aquellas circunstancias, la legitimación de los ritos sacramentales no planteaba ningún problema. Era aquella época rica en símbolos, y muchos de estos símbolos fueron incluidos por la Iglesia, que para ello no tuvo que someterlos a modificación apreciable entre aquellas ceremonias simbólicas con las que fue paulatinamente rodeando la sustancia del hacer sacramental, fundado por el Señor mismo, o entre aquellas otras con las que autónomamente la Iglesia intentó impregnar de sacralidad la vida cristiana. Muchos de los usos cultuales paganos fueron practicados, en efecto, dentro de una actitud espiritual supersticiosa; pero, considerados en sí mismos, eran exteriorizaciones, aunque primitivas, no necesariamente infrarreligiosas. En esta categoría se encuentran, entre otros, la incubación y algunas formas del culto de los dioses caritativos. En este punto, los prudentes jerarcas eclesiásticos usaron de una sabia tolerancia; permitieron, por ejemplo, que se adoptara la costumbre de la incubación en los sepulcros de los santos y dejaron que el tiempo se encargara de eliminar lo que en esta práctica quedaba de contenido supersticioso. En conjunto, se dieron perfecta cuenta de la valiosa posibilidad que se les ofrecía de oponer a los dioses paganos caritativos el culto de los santos, que tan próximos estaban a los hombres, y cuya invocación podía especializarse concentrando su eficacia en una de las varias esferas valiosas deseables para el hombre.

III. LOS MISTERIOS DE LA EPOCA IMPERIAL Y EL CRISTIANISMO

Es aquí donde corresponde considerar el conjunto de problemas planteados por la relación entre los misterios de época imperial y el cristianismo. Los misterios constituyen sólo una parte del conglomerado religioso de la época imperial. Los que en epoca tardía alcanzaron mayor importancia fueron los pertenecientes al estrato oriental, que no se agota en ellos, pues

incluye también el culto público de los dioses orientales. Antes de entrar en la evaluación de las posibilidades que los misterios tuvieron para influir sobre el cristianismo, nos detendremos en unos puntos preliminares importantes y frecuentemente olvidados. La cronología de la difusión de los misterios es distinta para cada culto. Los cultos egipcios, y como ellos sus misterios, fueron objeto de una propaganda en toda regla, estimulada por sus promotores los monarcas Tolomeos ya a comienzos del helenismo precristiano. Ya algunos siglos antes de la llegada de los de Mithra, los misterios de la Gran Madre ocupaban un lugar importante, reconocido incluso oficialmente, en la vida cultual de la antigua Roma, lo que no quiere decir desde luego que su vigencia en Occidente fuera consecuentemente grande. Mithra llegó en último lugar. El favor personal que le manifestó Nerón no significa demasiado. La hora del culto persa llegó en realidad sólo en la segunda mitad del siglo II, cuando fue creciendo el interés por Oriente. A partir de aquel momento fue ascendiendo la curva de su estimación, para llegar a su punto culminante a finales del siglo III. Tan pronto como con la victoria del cristianismo sobre la oposición del Estado cesó la protección imperial de que el culto de Mithra había disfrutado en especial medida, desapareció la fuerza de atracción que este culto ejercía. En conjunto, la auténtica época de apogeo de los misterios no duró más que siglo y medio: desde el año 150 hasta el 300 d.C.

Es erróneo, pues, el imaginarse la religión pagana de la época imperial como sometida desde un principio a una influencia uniformemente intensa de los misterios. Las mismas restricciones hemos de hacer por lo que se refiere a los aspectos social y espacial de su difusión, estrechamente relacionados entre sí. Pues por ser el culto de Mithra en primera línea una religión de soldados, tuvo el centro de su vida en los lugares de estacionamiento del ejército, es decir, en las fronteras del imperio y en la capital. Salvo en la época, relativamente corta, de los emperadores sirios, fueron los esclavos y mercaderes sirios, así como las tropas sirias, los principales portadores del culto de las deidades de aquel país. Algo similar puede haber ocurrido con el culto de los dioses egipcios por lo menos hasta que se esfumó la resistencia (a comienzos de la época imperial todavía claramente perceptible) que la sociedad romana opuso a estos dioses de los bárbaros. Los dioses orientales no llegaron nunca a ganarse, en medida apreciable, el corazón de la población provincial autóctona, tanto menos cuanto que los verdaderos misterios de estos dioses estaban dirigidos a pequeñas minorías. En Palestina, y especialmente en la ciudad de Jerusalén, sede de la Iglesia primitiva, el sector de población fiel a las tradiciones israelitas, hasta el año 70 d.C. y pese a la helenización de algunas comarcas del país, se mantuvo en conjunto cerrado al influjo pagano. Pero si hubiéramos de suponer que los misterios contribuyeron a enriquecer o modificar de otra manera la esencia del cristianismo primitivo, este proceso habría debido tener lugar en los dos siglos que anteceden al comienzo de la misión paulina en Europa, y precisamente en una población que, pese a su conversión al cristianismo, compartía con la judía su impermeabilidad. Pues, como puede demostrarse, la fe de San Pablo y de sus iglesias no sólo tenía la intención de coincidir con la fe de la Iglesia primitiva, sino que además coincidía de hecho en todos los puntos esenciales. Cierto es que, por lo que hace a las comunidades pagano-cristianas, y especialmente a las comunidades paulinas, faltaba lo que habría sido el primer obstáculo interno puesto a la influencia de los misterios sobre el cristianismo, a saber, la no coincidencia en el espacio ni en el tiempo. Desde este punto de vista, estas comunidades podrían parecer abiertas a la influencia de los misterios. Pero el otro obstáculo todavía más decisivo, a saber, la falta de receptividad interior para las religiones exóticas, conservó su plena validez. El severo monoteísmo que el cristianismo tenía en común con la religión del Antiguo Testamento incluía una postura negativa ante todo lo pagano; postura de la que, explícita o implícitamente, todas las epístolas mayores nos dan testimonio. Ya hemos hecho notar que esta impermeabilidad interior que el cristianismo opuso a todo politeísmo fue heredada por la Iglesia posterior. Dada la especial importancia del problema de la relación entre los cultos místéricos y el cristianismo, nos proponemos entrar en su consideración detenida; pero antes que nada, séanos permitido hacer dos constataciones de carácter general.

1. *El mensaje histórico del cristianismo y el mito*

El cristianismo predica una nueva de carácter histórico. Se ha realizado ya la intervención de Dios en la historia tal como estaba preparada desde milenios. Consumada objetivamente la redención de la humanidad y de la historia enteras, falta ahora que sus bienes sean comunicados a los hombres. El presente, el νῦν καιρός, la plenitud de los tiempos, se une en las ideas cristianas con el comienzo primordial de la humanidad: Cristo es el antitipo de Adán. A este mensaje histórico de las doctrinas cristianas corresponde en los misterios el mito trágico del héroe que muere y resucita. Sometiéndolo a una profunda elaboración espiritual, fue posible elevarlo hasta el plano de la *gnosis*, pero nunca hasta el de la historia. Ya con ello se esfuma toda posibilidad de compararlo seriamente con el mensaje de la redención.

2. *Carácter exotérico del cristianismo*

Otro rasgo esencial del cristianismo es su carácter exotérico. San Pablo, que inauguró la misión helenística de gran escala entre los gentiles, lo subraya repetidamente (cf. 2 Cor 3,12; 4,2; 10,5; Act 26,26). Un estudioso del cristianismo primitivo tan familiarizado con la investigación histórico-religiosa como M. J. Lagrange ha llamado la atención sobre el hecho de que este exoterismo se anuncia ya inequívocamente en varios pasajes evangélicos, como, por ejemplo, en Mt 10,26s, y que por ello no puede aplicarse al cristianismo de Cristo y de los apóstoles la denominación de religión mistérica. Lo mismo hay que decir desde el punto de vista sociológico; sólo quien lo considere superficialmente podrá confundir al cristianismo primitivo (con su tendencia, desde un principio claramente recognoscible, a conquistar a la totalidad de la población) con las sociedades mistéricas esotéricas. La disciplina del arcano introducida posteriormente, pese a la diferencia más estricta que introdujo entre el grado de los catecúmenos y el de los fieles, no cambió en nada el marco sociológico de la Iglesia cristiana aunque viniera a favorecer el uso en el cristianismo de una terminología similar a la del lenguaje de los misterios.

3. *Soteriología*

Donde primero se intentó demostrar en concreto que los misterios contribuyeron a la esencia del cristianismo fue en el campo de la soteriología.

a) La figura de Cristo

Precisamente en aquellos misterios que conocen un mito análogo (aunque remotamente) al drama cristiano de la redención no se encuentra ninguna figura que pueda parangonarse seriamente con la persona del Salvador, Cristo Jesús, Dios y hombre. Los llamados «dioses que padecen» son en realidad, si exceptuamos la figura de Osiris, sólo héroes, seres sobrenaturales de rango menor. No puede hablarse aquí de una idea de encarnación, y mucho menos de la encarnación de un ser del rango del Verbo. Bousset quería derivar la denominación de «Señor» dada a Cristo, denominación que en la Iglesia primitiva fue la más frecuentemente usada para expresar la fe en su divinidad, de su mundo ambiente oriental-helenístico; más concretamente, de Antioquía, en Siria, donde, en su opinión, se encontraban los cultos de varias deidades veneradas bajo el título de «señor», y entre ellas algunas de carácter mistérico. Pero hoy está demostrado que el predicado *kyrios* formaba parte del léxico del credo de la Iglesia primitiva, con lo que este intento de W. Bousset pierde su base.

b) Su carácter sacrificial

Lo característico de la actuación redentora de Cristo es su intención sacrificial. Repetidamente se ha creído poder ver en el largo silencio del Señor acerca de su futura pasión y de su «intención soteriológica» un indicio de que precisamente este aspecto central del drama cristiano de la redención es algo venido de fuera a la conciencia cristiana, y, más concretamente, un elemento procedente de los mitos de los héroes de la vegetación. Pero, según el testimonio de las fuentes, Cristo aludió desde un principio al sentido de su pasión, que fue después precisando con claridad creciente, que en los pasajes *Lytron* llega a ser completa. Este proceder, tal como lo representan las fuentes, está de acuerdo con la pedagogía doctrinal a que siempre se ajustó Cristo. En segundo lugar, la significación sacrificial de la muerte del Señor fue comprendida inmediatamente y puede probarse que formaba parte del conjunto de creencias de la Iglesia más primitiva. Veamos ahora lo que ocurre en los misterios; digamos primero que el rango que dentro de su culto corresponde a sus héroes no puede en ningún caso compararse con la dignidad de Cristo. En segundo lugar, que es absolutamente imposible concebir la pasión y muerte de los héroes mistéricos como un sacrificio o, en un sentido más amplio, como una actividad dirigida al bien de los hombres (y todavía menos al bien religioso-moral). Lo que se nos cuenta de ellos son sólo experiencias pasivas; no se habla nunca de la intervención activa de una voluntad de redención.

c) La esperanza escatológica cristiana («mysterium stricte dictum»)

Separables de los acontecimientos que el cristianismo narra como historia y el paganismo como mito son las esperanzas escatológicas prometidas en ambas esferas de religiosidad. Podían, pues, ofrecer una posibilidad independiente de contacto. Pero también aquí la similitud que entre ambas pudiera creerse encontrar sería fruto de una consideración grosera, macroscópica, que renunciara a la exactitud. Los misterios de época imperial prometen un viaje al trasmundo como supremo bien escatológico. Pese a la riqueza del campo que con tales sueños se abría a la imaginación, esta ida al trasmundo, como las fuentes demuestran, era imaginada como una vivencia intramundana, y como tal podía incluso experimentarse anticipadamente en el curso de las iniciaciones. La esperanza escatológica cristiana constituye el misterio central de la religión cristiana. Más allá de toda comprensión, constituye un *mysterium stricte dictum*.

Es cierto que en el cristianismo puede darse una cierta anticipación de los bienes transcendentes en las «arras del Espíritu» (2 Cor 5,5 y paralelos); pero la anticipación de la bienaventuranza del trasmundo en el éxtasis de un rapto no pasa de ser un camino normal de asegurarse la salvación. San Pablo cuenta la gracia que a él fue concedida del rapto al tercer cielo entre las más raras que pueden ser concedidas al hombre en general (2 Cor 12,1ss). También los bienes que, como fruto inmediato de la iniciación en los misterios, se esperaba alcanzar todavía en este mundo han sido comparados frecuentemente, en razón de la similitud de los términos empleados para designarlos, con el fruto de la salvación cristiana (fuera éste visto en la inclusión en el cuerpo místico de Cristo, en la filiación divina o en la posesión del *pneuma*). Pero el *ethos* que impregna los misterios nos hace imposible suponer que, pese a toda ocasional coincidencia terminológica, las promesas de bienes inmediatos asociadas a las iniciaciones paganas se hayan movido realmente sobre un plano tal que justifique el considerar a los misterios como dignos competidores del cristianismo. Si estas ideas hubieran sido enseñadas en los misterios con una elevación comparable a la de las ideas cristianas, sería preciso admitir, a la vista de la crudeza de sus mitos, que dentro de sus doctrinas tuvieron un carácter totalmente inorgánico y excepcional. Sólo quien carezca de todo sentido de la realidad de la vida puede suponer que los cristianos podían sentirse tentados aunque no fuera más que a comparar el amor a la pasión de Cristo, del que Ignacio de Antioquía nos ofrece un testimonio tan conmovedor, con la compasión simpatético-sentimental que podía despertar el destino de un héroe misterial como Atis.

d) El ritual de la redención

Los sacramentos de la iniciación cristiana son en su núcleo de excepcional sencillez. Un lavatorio, una unción con imposición de manos, un ágape en el que se come y se bebe el cuerpo y la sangre del Señor bajo los símbolos de pan y vino. La motivación de estos símbolos cultuales está dada en el Evangelio cristiano. El lavatorio es el símbolo natural de la purificación de la culpa pecaminosa, es decir, del aspecto negativo de la redención. Asimismo, la imposición de manos y la unción constituyen el símbolo natural del fortalecimiento con la fuerza del *pneuma*. El ágape cristiano, al que va unido esencialmente el sacrificio, es comprensible a partir de la ideología del sacrificio independientemente de todas las creencias especiales de aquella época. Los tres sacramentos fundamentales estaban en uso ya en la Iglesia primitiva de Jerusalén, cuyos componentes eran predominantemente de origen judío, y de este modo están por encima de toda discusión acerca de la posibilidad de un origen pagano.

IV. CRISTIANISMO Y PAGANISMO

Dejando a un lado los puntos de vista desde los que hemos escrito las páginas anteriores, ordenaremos como sigue los aspectos principales de la relación entre el cristianismo y el paganismo:

1. *Teología*

a) La idea cristiana de Dios se distingue de la del dios de la filosofía por su poder sobre la historia; del dios de los misterios, por su espiritualidad. *b)* La abundancia de connumeraciones trinitarias, así como la naturalidad con que, por ejemplo, en 1 Cor 6,11, la eficacia del bautismo se pone bajo advocación trinitaria, sólo puede explicarse suponiendo que la concepción trinitaria de Dios de la fórmula bautismal es propiedad cristiana originaria. El intento de derivar sincréticamente el dogma de la Trinidad de las tríadas divinas paganas está viciado en su origen, pues estas tríadas representan familias divinas de carácter mítico. *c)* Por otro lado, es falso subestimar las posibilidades que de enlazar con la especulación de la época se ofrecían en ésta al cristianismo. Ahora bien, estas posibilidades no estaban dentro del paganismo (o en él eran muy débiles), sino en la especulación acerca de las hipóstasis de los libros de la Sabiduría. De todos modos, el helenista, que conocía la idea del *logos* tal como ésta fue enseñada en la corriente filosófica que va de Heráclito al estoicismo, puede haber sentido una especie de liberación espiritual al oír de nuevo, empleado por el evangelista San Juan, el mismo término conceptual, esta vez concebido como plenamente personal (el *logos* tanto como su emanación), incluido en la idea de Dios y asociado íntimamente a la historia del universo tanto como a la de la humanidad. La cronología de la especulación hermética en torno a las hipóstasis es difícilmente determinable; la atención que se le prestó por parte de los cristianos data en lo fundamental de después de Constantino.

2. *Antropología*

a) Por su ascendencia israelita, el cristianismo está preservado de una escisión antinatural del compuesto del hombre en cuerpo y alma, como la que es esencial a la corriente filosófica antigua, que se inspira en Platón. Por otra parte, el cristianismo dio expresión, por primera vez clara, al hecho de experiencia de que el hombre es moralmente incapaz de cumplir a la larga con sus obligaciones morales incluso cuando es capaz de reconocerlas claramente (Rom c.7). Con ello queda superado en la

ética no sólo el monismo judaico-farisaico, sino también el intelectualismo socrático.

b) Por lo demás, la Iglesia del tiempo de los apóstoles (al contrario que ciertas exageraciones de la moderna teología dialéctica) coincidía con la Antigüedad en el reconocimiento de un *nomos* natural. Esta concepción positiva de la capacidad humana en el campo de la vida moral corresponde a la concepción positiva de la capacidad del hombre de llegar al conocimiento de Dios por vía natural. Con ello queda cerrado, en los campos principales de vida moral-religiosa, el abismo que separa a la naturaleza de la sobrenaturaleza, pero salvaguardando la plena autonomía de lo sobrenatural y el histórico desvalimiento de lo natural.

c) El principal apoyo en que el cristianismo se basaba para superar la incapacidad del hombre en el plano religioso-moral es el don del *pneuma*. W. Bousset se dio perfecta cuenta del lugar central que la idea del *pneuma* ocupaba en la teología de San Pablo y se esforzó extremadamente por proseguir y completar los esfuerzos de muchos de sus predecesores por dar una explicación sincrética del origen de la idea de *pneuma*. También en algunos círculos alejados de la teología liberal se ha introducido aquella opinión preconcebida que cree que el *pneuma* paulino surgió de un fondo de religiosidad popular antigua, o que, por lo menos, puede incluirse dentro de una corriente antigua de religiosidad pneumática. Pero manteniendo esta opinión se olvida: 1.°, que la idea de *pneuma* fue conocida por la comunidad primitiva y por el Evangelio cristiano; 2.°, y dirigiendo nuestra mirada a épocas todavía más antiguas, que dicha idea guarda una relación orgánica con otras expresadas en el Antiguo Testamento, con lo que, 3.°, se evidencia el abismo que separaba de la idea de *pneuma* a todos los estratos de la espiritualidad pagana de la época. El *pneuma* de Dios, del que nos habla ya la sabiduría salomónica, y cuyo carácter personal constituye la más importante innovación del Nuevo Testamento, no se aleja nunca de la idea de Dios del Antiguo Testamento, puramente espiritual, en tanto que en el mundo helenístico, desde la *Stoa* hasta la magia, el *pneuma* es concebido obstinadamente como material.

d) Aunque sea preciso reconocer que varias de las corrientes espirituales del paganismo antiguo (en este aspecto, la de mayor importancia entre ellas fue la platónica) contribuyeron a preparar psicológicamente al hombre para aceptar la idea de que el fin de su vida estribaba en asemejarse a Dios por vía sobrenatural, no podemos olvidar que, con la predicación del Verbo hecho carne, el cristianismo proponía como ideal una semejanza opuesta en lo esencial a la que el paganismo aspiraba a conseguir. En general, hasta finales de la Antigüedad, el hombre pagano pretende subir a Dios desde abajo hacia arriba por

sus propias fuerzas; para el cristiano, por el contrario, Dios desciende hasta el hombre, que sabe que también su ascenso hacia Dios es una gracia de éste. Dios mismo entrega a su Hijo a la humanidad pecadora, y en la sangrienta catástrofe de la cruz le da a conocer la medida de su culpa y lo obliga a imitar a Cristo, a asemejarse real y espiritualmente al Crucificado. A partir de ahora, éste es el único camino para realizar la divinización; es el *scandalum crucis*.

3. *Redención*

Y con ello hemos llegado al misterio central del cristianismo, el de la redención. A lo dicho con ocasión de la confrontación del cristianismo con los misterios, hemos de añadir aquí lo que sigue. Las palabras *staurocéntricas* de San Pablo (1 Cor 1,17) no pueden ser tomadas en sentido demasiado estricto. San Pablo no se presentó ante el mundo con un *minimum* dogmático, el del «Cristo crucificado», sino que predicó el misterio de la cruz, incluyéndolo, en forma cada vez más luminosa y profunda, en el misterio de Dios y en el de la culpa humana. San Pablo subraya repetidas veces que su mensaje se dirige inmediatamente a la conciencia; el lugar en que residen, de una parte, la conciencia de culpa; de otra, el sentido de la sinceridad y de la verdad (2 Cor 4,2). Sin contemplaciones, une a ello la alusión a los *eschata*, el juicio venidero, que ya se anuncia en la actualidad (Rom c.2). De acuerdo con la misión que le ha sido encomendada por Cristo, exige la conversión. De Nock es esta afirmación tan singular: «El cristianismo dio un paso importante al trasplantar la conversión del campo de lo moral al de lo religioso». Pero precisamente lo típico de la exigencia cristiana de conversión es que abarca ambas cosas en unión indisoluble: conversión total en lo moral a partir de fuerzas religiosas. Es posible incluso preguntarse si en San Pablo la religión no está concebida en primer término como misión moral.

4. *Sacramentalismo*

Ello nos posibilita al mismo tiempo la correcta comprensión del sacramentalismo cristiano. Los sacramentos, símbolos de la mediación instituidos por Cristo, comunican al hombre *ex opere operato* los bienes y las fuerzas sobrenaturales. Pero, además de proporcionar al hombre la santidad óntica como gracia, le exigen como misión la santidad moral, misión que él debe resolver poniendo en juego sus fuerzas morales. Como demuestran los fragmentos morales de las epístolas de San Pablo, al cristiano se le exige sin contemplaciones un esfuerzo moral total. Es totalmente erróneo el atribuir a los participantes de los mis-

terios paganos, que se pretende poseían algo análogo a los sacramentos cristianos, una conciencia, aunque no sea más que lejanamente comparable, con el deber moral total a que se obligan los cristianos. Y contra esta afirmación no puede nada el hecho de que los misterios fueran afectados por la tendencia moralizadora que se impuso, como una consecuencia de la madurez espiritual a que había llegado la humanidad, en los últimos siglos de la Antiguedad.

5. *El cristianismo como totalidad*

En nuestra evaluación de las posibilidades de que el cristianismo haya tenido un origen sincrético, hemos de considerarlo ahora en cuanto totalidad. En el mundo pagano no se encuentran nunca juntos (y mucho menos todavía incluidos dentro de un orden lleno de sentido) elementos análogos a aquellos cuyo conjunto y lógica unidad constituyen el credo cristiano. Por su parte, la evolución doctrinal del cristianismo antiguo no parece haber tenido lugar por la adición desordenada de fragmentos de ideas procedentes de un recipiente rebosante y caótico. Ni el mayor mago del mundo hubiera podido, partiendo de esa mezcla de elementos heterogéneos que es el sincretismo pagano, llegar a la síntesis del cristianismo. El cristianismo antiguo se nos presenta como un desarrollo orgánico de datos revelados, y la evolución doctrinal cristiana no es, en efecto, más que eso: una evolución. Esto resulta evidente en San Ireneo, de quien parte una línea que conduce hasta las frases que en su *Commonitorium* escribe Vicente de Lérins acerca de la estabilidad del dogma. Los órganos discentes de la Iglesia se esfuerzan, como es su deber, por no permitir sino esta clase de evolución doctrinal, pero sabiendo que esta meta sólo ha sido alcanzada hasta ahora gracias al carisma divino, y que también en lo sucesivo habrá de ser alcanzada a través de él. La pretensión de hacer pasar los más variados fragmentos de la espiritualidad y religiosidad de la Antiguedad de época imperial por los sillares usados en la construcción del edificio —impresionante catedral— de la religión cristiana, ignora el verdadero núcleo del problema. Los teólogos de origen protestante tienen tendencia a adoptar en sus tesis científicas la posición fundamental del protestantismo, según la cual la Iglesia católica debe su origen a una ruptura con la religión apostólica, e intentan siempre de nuevo demostrar estas sus tesis sin proceder previamente a un estudio más detenido de la historia de la Iglesia antigua. En el fondo de esta búsqueda intranquila, de esta desconfianza ante la estabilidad y fidelidad del cristianismo a través de la historia, se esconde un profundo escepticismo ante la posibilidad de instauración de una doctrina religiosa que fuera independiente de las ideas dominantes en su tiempo (caducas), y todavía más

ante la posibilidad de que una tal doctrina pudiera conservarse a sí misma a través de los milenios. El cambio introducido en la terminología de la expresión dada por la Iglesia a la doctrina y la mutabilidad de la apariencia del rito complementario y accidental fueron aducidos en numerosas ocasiones como una prueba de la realidad histórica de la transformación interna sufrida por el cristianismo católico. Se incurre así en una confusión de lo esencial con lo accidental. Pero los antiguos autores cristianos se limitarían a sonreír si se les reprochara haber alterado interiormente el cristianismo de sus antepasados dando a los usos cultuales de la Iglesia una conformación adecuada al simbolismo de que gustaba aquella época o introduciendo la disciplina del arcano, paso al que les movieron consideraciones prácticas tales como su utilidad en épocas de persecución y en las conversiones en masa. En numerosos artículos del *Diccionario teológico* de G. Kittel se perfila ya una postura más razonable y objetiva ante el problema de las relaciones entre la Antigüedad y el cristianismo primitivo. Sería de desear que la confianza que en ellos se manifiesta respecto de la continuidad de la revelación cristiana (desde Cristo hasta San Pablo y los autores tardíos del Nuevo Testamento, pasando a través de la comunidad primitiva) se ampliara y extendiera a la continuidad de la tradición doctrinal de la Iglesia y que ganara para sí a los estudiosos de la historia de la Iglesia.

PROF. DR. JOHN RYAN, NATIONAL UNIVERSITY, DUBLÍN

LA RELIGION DE LOS CELTAS

(La traducción de este capítulo ha sido hecha directamente del manuscrito original inglés.)

CONTENIDO

I. *Fuentes.*

II. *Concepción de la divinidad.*

1. Fuerzas naturales impersonales.
2. Dioses concebidos como dotados de personalidad.
3. Creencia en un ser supremo.

III. *Druidas.*

1. Importancia social.
2. Doctrinas escatológicas.

IV. *Etica.*

1. El arte divinatorio y su influencia.
2. Sacrificios.
3. Sacerdotes y culto.
4. Superstición.

V. *Resumen.*

BIBLIOGRAFIA

ANWYL, *Celtic Religion in Pre-Christian Times* (Londres 1906).

BERTRAND, *La religion des gaulois* (París 1897).

C. I. CAESAR, *De bello Gallico* (= DBG).

D'ARBOIS DE JUBAINVILLE, *Le cycle mythologique irlandais. Cours de la littérature celtique* vol.2 (París).

DOTTIN, *La religion des gaulois* (París 1898).

HAAS, *Religion der Kelten. Bilderatlas zur Religionsgeschichte* (Leipzig 1933).

HOLDER, *Altkeltischer Sprachschatz* (Leipzig 1896-1922).

JULLIAN, *Histoire de la Gaule* II (París 1908).

KENDRICK, *The Druids* (Londres 1927).

MACCULLOCH, *The Religion of the Ancient Celts* (Edimburgo 1911).

MACNEILL, *Celtic Religion:* «The History of Religions» vol.1, ed. Martindale (Londres 1910).

MEYER y NUTT, *Voyage of Bran* (Londres 1895).

O'RAHILLY, *Early Irish History and Mythology* (Dublín 1946).

PLUMMER, *Vitae Sanctorum Hiberniae, Introduction* (Londres 1910).

REINACH, *Cultes, Mythes et Religions* (París 1905).

RENEL, *Les religions de la Gaule* (París 1906).

RHYS, *Celtic Heathendom:* «Hibbert Lectures» (Londres 1888).

SJOESTEDT, *Dieux et héros des celts* (París 1940).

WOOD-MARTIN, *Traces of the Elder Faiths of Ireland* (Londres 1902).

I. FUENTES

Las fuentes de que procede nuestro conocimiento de la religión de los celtas [1] son en lo fundamental: primero, las alusiones de los autores griegos y romanos, junto a las inscripciones conservadas en los monumentos y las monedas; segundo, los restos que de la mitología de época pagana se han conservado en la más antigua literatura de Irlanda y el País de Gales. Pero hemos de decir en seguida que ambas fuentes dejan mucho que desear. El material que encontramos en los autores clásicos es insuficiente, vago y poco crítico; históricamente, procede casi en su totalidad del período posterior a la conquista, momento en el que las ideas religiosas de los celtas del continente habían sufrido ya la influencia de las de Roma. En Irlanda y en el País de Gales,

[1] Los celtas son una rama de los indogermanos. Algunos creen que originariamente habitaban en Bohemia y Baviera. Al comenzar el siglo VI se extienden, y en largas migraciones llegan a Oriente y a Occidente. Desde las Galias, un grupo de pueblos celtas llegó a España y alcanzó el extremo sur de Portugal. En el siglo V pasan los Alpes y llegan a Italia (toma de Roma en el 390 a.C.). En dirección este, sus migraciones los condujeron al Asia Menor (reino independiente en Galacia), Tracia y Macedonia. Con Pokorny («Zeitschrift fur keltische Philologie» IX [1913] 164), la inmigración de los celtas a las islas Británicas no se sitúa ya en época demasiado temprana, sino sólo al comienzo del siglo IV a.C. Aproximadamente a partir del año 300 comienza su decadencia. Una parte importante en esta su decadencia corresponde a los romanos y a los germanos. Hoy no hay más áreas célticas que las de Irlanda, Escocia y la Isla Man (= grupo goidélico; q indogermánica – c); también el País de Gales y Bretaña pertenecen al grupo de los celtas (grupo británico; q indogermánica = p). En la época de San Ireneo (*Adv. haer.* I pref.3) y San Jerónimo (*Ad Gal.* I 2), en Lyón y en Tréveris se hablaba todavía una lengua céltica como lengua común.—La expansión de los celtas se explica por su superioridad cultural (los romanos aprendieron de ellos la construcción de carros) y por su rígida organización política. El influjo de la religión céltica abarcó grandes partes de las provincias occidentales del imperio romano, las Galias, ambas Germanias, Recia y Nórico, Iliria, Dalmacia y Bosnia.

No podemos detenernos en los problemas que plantea la hermenéutica. Dada la pobreza del material que poseemos hoy en día, las opiniones de los estudiosos más destacados disienten (en algunas ocasiones grandemente) en la interpretación de las noticias contenidas en los documentos. De aquí que se haya hablado algunas veces del enigma de la religión celta (cf., por ejemplo, K. PRUMM, *Religionsgeschichtliches Handbuch fur den Raum der altchristlichen Welt* [Friburgo Brisgovia 1943] p 689-724.690.696.704)

la conversión de la población trajo consigo una pérdida del interés por la mitología antigua. Es probable que de ésta no sobrevivieran más que fragmentos. Estos podían incluir además algunos añadidos de carácter no céltico, procedentes del culto de los pueblos más antiguos que habían sido sometidos por los celtas. De aquí que la reconstrucción de la religión de los celtas a partir de las narraciones mitológicas de Irlanda y el País de Gales sea tarea en que se precise más intuición que ciencia, y cuyos resultados justifican el escéptico comentario de Dottin: «Je doute que les résultats acquis à la science soient jamais équivalents aux efforts dépensés à ces recherches curieuses» [2].

Hay un hecho que podemos considerar como probado. César dice de los galos que eran un pueblo muy religioso [3]. Esta observación puede extenderse a todos los celtas dondequiera que éstos se encuentren.

II. CONCEPCION DE LA DIVINIDAD

1. *Fuerzas naturales impersonales*

La concepción clara de la divinidad parece haber sido precedida, en el pensamiento religioso de los celtas primitivos, por una especie de animismo que atribuía voluntad, pasiones y fuerzas imaginadas como las humanas a los objetos naturales, a ciertos lugares y a las criaturas vivas no humanas. De los espíritus y de las potencias que habitaban en estos objetos dependía el éxito y la desgracia del hombre; de aquí que fuera cosa de extrema importancia el evitar su descontento y cultivar su buena voluntad. Para ello se introdujeron acciones y ceremonias que tenían por objeto propiciarse y aplacar a estos seres, y de las que en el curso de los tiempos surgieron los cultos oficiales.

Así, los celtas, incluso después de haber alcanzado un elevado grado de civilización, continuaron venerando estas grandes fuerzas naturales que parecían gobernar el mundo: el sol, la luna, el mar y el viento. En la *Confessio* de San Patricio [4] se hace referencia al culto del sol. Loegaire, rey de Irlanda, contemporáneo del Santo, hecho prisionero por sus enemigos, fue libertado después de jurar «por el sol y el viento» no molestarlos nunca más; pero rompió la palabra dada, y fue súbitamente herido por la muerte. La tradición de este culto tenía en Irlanda raíces tan profundas, que todavía en el siglo IX se refleja en el prólogo de una antigua ley; como garantes de la observancia de la ley se citan no sólo San Pedro, San Pablo y

[2] Cf. DOTTIN, *La religion des gaulois* p.9.

[3] *De bello Gallico* (=DBG) VI 16: «Natio est omnis Gallorum admodum dedita religionibus».

[4] § 60: «Nam sol iste quem videmus, propter nos quotidie oritur [illu]d et omnes qui adorant eum in poenam miseri male devenient».

otros santos y hombres de la Iglesia, sino también «el sol, la luna y los elementos divinos en general» [5]. Del hecho de que el año céltico fuera un año lunar, de que el cómputo temporal se basara en la luna, de que los festivales comenzaran frecuentemente la víspera al salir la luna, con lo que la noche precedía al día [6], se deduce que la luna fue objeto de especial veneración. En los apellidos irlandeses perviven huellas del culto al sol, al mar y al viento [7].

Muchas fuentes, ríos y montañas tenían sus dioses o diosas tutelares. Viridomarus, rey de los insubres del norte de Italia, pretendía descender del dios del Rin [8]. Según Aristóteles [9], los galos acostumbraban a llevar a este gran río a sus hijos recién nacidos para purificarlos en el momento de su entrada en la vida. Las humildes fuentes de estos grandes ríos fueron objeto de especial veneración. En la Galia, la fuente en que el Sena tiene su origen fue visitada constantemente por piadosos adoradores [10]. De forma similar, el lugar en que brota el río Boyne era tenido por sagrado en Irlanda [11]. El nombre de Nemausus (Nîmes), en la Galia, se deriva del nombre del espíritu de la fuente de aquel lugar. Vesontio era el *genius* tutelar de Besançon, como Vasio el de Vaison. Borvo (cf. irlandés Berba, el río Barrow) era el dios de las aguas termales en Aix-les-Bains. Deva, la diosa del río Deva, en España, así como la del Dee, en Gales; del Dee, en Aberdeen (Escocia), y del Dee, en Co. Louth en Irlanda. Matrona era la diosa del Marne; Bibracte, la diosa de la montaña, que llevaba su nombre (*Deae Bibracti*).

El culto celta de los árboles es sugerido por algunos nombres de tribus, tales como lemovices (*lem*, «el olmo»), eburones, eburovices (*ibor*, «el tejo»); por la palabra irlandesa *bile*, «un árbol sagrado», y por el dios irlandés Eogabal (*eo*, «el tejo»), así como por algunos apellidos, tales como Mac Dara, «hijo de la encina»; Derdraigin, «hija de la acacia». Según Plinio [12], el árbol más sagrado en la Galia era la encina. Sólo por el árbol, afirma, los druidas elegían para sus ritos bosques de encinas. Cuando sobre una encina se encontraba muérdago, que era una planta sagrada, su eficacia se intensificaba. Cuando ello ocurría, se recogía el muérdago «con ceremonias religiosas propias. A ser posible, en el sexto día de la luna, pues cuentan sus meses, sus años y su *saeculum* de treinta años, de acuerdo con la luna Una vez que han hecho los preparativos necesarios para el sacrificio y el banquete bajo el árbol, llevan a aquel lugar dos toros

[5] CÁIN ADOMNÁIN, § 22; «grian ocus esca ocus dúle Dé archena».
[6] Cf. LOTH: «Rev. Celt.» XXV 115; CAESAR, *De bello Gallico* VI 19.
[7] *Mac Gréne* = Hijo del sol; *Mael Tolae* = Adorador de la pleamar o bajamar; *Mael Anfaid* = Adorador de la tempestad.
[8] Cf. HOLDER, *Altkeltischer Sprachschatz* p.380.
[9] Polit. VII 15.
[10] Cf. JULLIAN, *Histoire de la Gaule* p.132.
[11] Allí estaba situado Síd Nechtain, un santuario pagano.
[12] *Nat. Hist.* XVI 249.

blancos, cuyos cuernos han sido atados aquel día por primera vez. Después, un sacerdote vestido de blanca vestidura sube al árbol y corta el muérdago con una hoz de oro, y la rama cortada de esta manera cae sobre un manto blanco. Luego sacrifican los animales, pidiendo a Dios que otorgue este don, que él ha dado graciosamente, a aquellos a quienes se lo ha concedido».

Los celtas creían que había también ciertos pájaros y animales dotados de cualidades sobrenaturales de carácter peculiar. Tales eran los caballos (cf. Epona = la diosa de los caballos), el oso (*artos*), los cuervos (*branos*) y el toro (*tarvos*). Por lo que hace a este último, una figura que ha sido hallada sobre un altar galo-romano en París, y que lleva la inscripción *tarvos trigaranus*, demuestra que el papel del toro era el de la víctima en los sacrificios [13]. Los nombres ordovices (un pueblo britano; cf. la palabra irlandesa *ord*, «martillo») Mac Cécht, «hijo del arado»; Mac Táil, «hijo del hacha», nos hacen sospechar la existencia de un culto de los objetos inanimados.

2. *Dioses concebidos como dotados de personalidad*

Aparte de estas fuerzas de la naturaleza, más bien vagas, y de los espíritus, que se suponía habitaban en un lugar, o en un ser animado, o en un objeto inanimado, había deidades dotadas de personalidad y funciones relativamente bien definidas. Desgraciadamente, el autor que más larga y detenidamente habla de ellas no es un celta, sino un romano, a saber, Julio César. Sus palabras merecen ser citadas: «Entre los dioses veneran principalmente a Mercurio, de quien hay numerosas imágenes. Dicen de él que es el inventor de todas las artes, el guía de todos los caminos y de todos los viajes. De máxima influencia en todas las transacciones de carácter monetario y comercial. Tras él colocan a Apolo, Marte, Júpiter y Minerva. Su concepción de estas deidades se asemeja mucho a la de otros pueblos. De Apolo dicen que ahuyenta las enfermedades. Minerva es responsable de los comienzos del arte y de los oficios. Júpiter gobierna el cielo. Marte es supremo en la guerra. Cuando se han decidido a entablar un combate, consagran anticipadamente a Marte el botín que haya de caer en sus manos. Alcanzada la victoria, le sacrifican los animales capturados y amontonan en un lugar el resto del botín. En muchas ciudades pueden verse estos montones rodeados de un cerco sagrado. Rara vez se da el caso de que alguien tenga tan poca sensibilidad religiosa, que profane estos montones y robe algo de ellos para su propio uso. Este sacrilegio se castiga con penas muy duras, a las que va unida la tortura. Los galos dicen descender todos

[13] Cf. S. CZARNOWSKI, *L'arbre d'Esus, le taureau aux trois grues, et le culte des eaux fluviales en Gaule*: «Rev. Celt.» XLII 1ss.

de *Dis pater*. Esta, así dicen ellos, es la doctrina tradicional de los druidas. De aquí su costumbre de computar el tiempo en noches y no en días. Así se empieza con la noche para determinar los cumpleaños y el comienzo de los meses y de los años» [14].

Como hemos visto, César reduce a seis las deidades de los celtas o galos. Pero no debemos pasar por alto los epítetos unidos a los nombres de estas deidades en las inscripciones del período romano. Mercurio, por ejemplo, se llama *Adsmerius, Alaunus, Artaius, Arvernorix, Dumiatis, Magniacovellaunus, Romogilus*, por no citar sino algunos de sus títulos. De la misma forma, Apolo tiene nombres como *Anentiomarus, Belenus, Bormanus, Borvo, Grannus, Maponus, Toutiorix, Vindonnus*. Marte puede llamarse *Albiorix, Camulus, Caturix, Divanno, Dinomogetimarus, Mogetius, Neto, Nodons, Segomo, Toutatis*. Júpiter es caracterizado en distintas inscripciones como *Arubianus, Cundamus, Poeninus, Sucellus, Tanarus, Uxellimus*. Minerva es *Belisama, Sulevia, Idennica, Sulis*. Algunos de los epítetos mencionados (por ejemplo, Belenos, Belisama, Bormanos, Borvo, Grannos, Maponus, Camulos, Nodons, Toutatis [Teutates], Segomo, Sucellos) aparecen también como deidades independientes, lo que justifica la suposición de que el olimpo céltico estuvo densamente poblado y que César contrapuso un número elevado de dioses célticos a un solo dios romano como contrafigura. Lucano menciona tres deidades célticas: Teutates, Esus y Taranis [15]. Sobre una de las caras de un altar encontrado en las proximidades de París está pintado el dios Cernunnos (de la raíz **cernu*, «cuerno») con cabeza humana y dos cuernos. Dignas todavía de mención dentro del sistema de ideas religiosas de los celtas son las deidades colectivas, como *matronae*, o *matres*, o *matrae* (éstas parecen haber causado una especial impresión a los germanos, vecinos de los celtas). Los **lugoves*, forma plural de *Lugovos* (el *Lug* irlandés); las *comedovae* y las *niskai*, dos grupos de ninfas acuáticas. Las *matronae* aparecen representadas habitualmente en los relieves como tres jóvenes de rostro bondadoso vestidas con largas túnicas. Estos plurales corresponden a los *Iunonibus* y *Martibus* de la epigrafía latina.

El dios del saber y de la elocuencia era entre los celtas Ogmios, que equivalía al Heracles de los griegos. En Irlanda aparece como dios cultural bajo el nombre de Ogma mac Elathan, «Ogma, hijo de la ciencia», el patrono celeste de la escritura, de la poesía y de otras ocupaciones similares. Ogmios y Lug ponen a los celtas de Irlanda en conexión directa con los de la Europa continental. Nodons, que fue venerado en Britania, se llama en Irlanda Nuadu. Su apodo es Airgetlám,

[14] *De bello Gallico* VI 17.18.

[15] *Farsalia* I 444-6: «Et quibus inmitis placatur sanguine diro (Teutates, horrensque feris altaribus Esus) et Taranis Scythicae non mitior ara Dianae».

«mano de plata». En la mitología de Gales aparece como Nudd Llawereint. Por lo demás, las deidades de Irlanda y de Gales son diferentes, al menos por lo que puede juzgarse a la vista de la nomenclatura. Dagde, «buen dios», y Eochaid Ollathair, «el gran padre», podrían representar a *Dis pater*. Hijo de Dagde era Oengus, llamado In Broga, porque se decía que habitaba en un túmulo en el centro de una gran necrópolis en Brug, sobre el Boyne. Según la leyenda, había derrocado a su propio padre y reinaba en lugar de éste. El dios del mar era Manannán mac Lir, «hijo del mar» [16]. En el país de Gales llevaba el nombre de Manawyddan mab Llyr, pero allí estaba ligado sobre todo con la agricultura y sólo en menor medida con la navegación. Dagde tenía una hija, Brigit, que era una poetisa y diosa de la cultura. Era la deidad tutelar de la poesía, de la medicina y del trabajo artístico de los metales [17]. Aparte de ella había otros dioses, que cumplían más o menos las mismas funciones: Diancécht, dios de la medicina; Credne, dios del trabajo del cobre; Goibniu, dios de la herrería; Luchtaine, dios de la carpintería. Lo mismo que los galos tenían una diosa de la guerra llamada Nemetona, los celtas irlandeses tenían también deidades femeninas: Morrígan y Bodb o Badb catha, «cuervos que cantan la batalla». De forma parecida existía una diosa Aine, hija de Eogabal; en tanto que los dioses eran llamados habitualmente Tuatha Dé Danann, «gentes de la diosa Dana». De Aine y Dana no sabemos nada en concreto. Un dios cuyo nombre es característico en Gales es Arawn, «caudillo del mundo inferior».

3. *Creencia en un ser supremo*

El de si entre los dioses celtas hay uno que pueda calificarse de preeminente, un dios supremo colocado sobre todos los demás, es un problema todavía sin resolver. La afirmación de César de que los celtas veneraban en primer lugar a Mercurio, no significa necesariamente que veneraran una deidad individual totalmente equiparable al dios romano. D'Arbois de Jubainville [18] opinaba que este honor era concedido a Lug. El estudioso francés intentó demostrar que Lug, además de ser el héroe divino de muchas sagas irlandesas, era el dios cuyo culto había alcanzado mayor difusión en el continente. Camille Jullian [19] rechazó esta teoría, deplorando incluso su «vogue incroyable». El sostenía que el primer lugar correspondía a Teutates, por ser este dios el que mayor cantidad de santuarios tenía en las ciudades célticas y más monumentos en las áreas célticas, y por

[16] Cf. CORMACS, *Glossary* p.986, s v. *Manandán;* «Inde Scoti et Britones eum deum vocaverunt maris et inde filium maris esse dixerunt».

[17] Cf. CORMACS, *Glossary* p.150, s v. *Brigit·* « de cuius nominibus pene omnes Hibernenses dea Brigit vocabatur».

[18] Cf. *Le cycle myth. irl.* p.381.

[19] L.c., p.113ss.

encontrarse su nombre entre los belgas, en la Galia central, junto al Danubio, en Britania y en Irlanda. Por todo ello debe ser considerado como el primero entre los dioses. Pero esta tesis tropieza con diversas dificultades, pues si intentamos fijar la personalidad de Teutates, nos hallamos ante una niebla impenetrable. Sus rasgos no son claros en el material que se nos ha conservado en las Galias. Quizá su preeminencia provenga del hecho de que Teutates es esencialmente un «dios popular», la deidad tutelar de todo el pueblo. Esto es lo que sugiere su nombre, Teutates (cf. Marti Toutati, Totatigenus, Toutillus), que incluye la raíz **touta*, que se encuentra en el gótico *thiuda*, osco *touto*, en el irlandés antiguo *tuath*; todas estas palabras significan «pueblo» [20]. Podemos suponer que era esta deidad la que habitualmente era invocada en los juramentos paganos como los que se mencionan en la literatura irlandesa antigua: *Tongu do dia tonges mo tuath*: «Juro por el dios por el que jura mi pueblo»; *Tongu do dia tomgte Ulait*: «Juro por el dios por el que jura Ulait» [21]. Parece, pues, que Teutates era más bien el dios personal invocado por todos los pueblos pequeños y no un dios sin cualificación especial concreta. La conclusión que de aquí se deduce es la de que en el olimpo céltico no había ningún dios supremo.

III. DRUIDAS

1. *Importancia social*

Muchos celtas, si no todos, poseyeron como componente de su cultura una clase altamente organizada de hombres doctos, los druidas. Los autores clásicos aluden a ellos frecuentemente. Su primera mención se encuentra en obras griegas que se han perdido, y que son citadas por Diógenes Laercio en su *Vitae philosophorum* (Introd. 1): «Dicen algunos que el estudio filosófico empezó entre los bárbaros, pues entre los persas hubo magos; entre los babilonios y asirios, caldeos; gimnosofistas entre los indios; entre los celtas y gálatas, los llamados druidas y semnoteos, como dice Aristóteles en *El mágico*, y Sosión en el libro 23 de la *Diadoqué*». Sobre el mismo tema (Introd. 5) sigue diciendo: «Se dice que los gimnosofistas y los druidas disfrazaron sus máximas de acertijos y palabras oscuras, enseñando que era necesario venerar a los dioses, evitar el mal y comportarse con valor». Según Amiano Marcelino, que cita a Timagenes, los galos eran educados por los bardos, los euhages y los druidas [22]. Según Diodoro Sículo, tenían poetas, a los que llamaban bardos, y además teólogos y filósofos, a los que tributaban grandes honores, como también adivinos, que disfrutaban de la misma veneración (*Biblioteca* V 31). César subraya la relación profesional que los druidas guardaban con la religión. Ellos constituyen, dice, una de las dos clases que en toda la Galia gozan de mayor prestigio y dignidad. La otra clase era la de los *equites* o nobles. Los druidas «se ocupan del culto divino, del ofrecimiento conveniente de los sacrificios públicos y privados, de la solución de todos los problemas relacionados con el culto». Ellos son quienes zanjan las disputas, y cuando la persona agraviada rehusa aceptar su decisión, «la proscriben del sacrificio, lo que constituye su más duro castigo. Los que han sido proscritos de esta forma, pasan por ser criminales impíos. Todos se apartan de su camino y se niegan a hablar o a entablar negocios con ellos por miedo del daño que les pueda causar su trato. Al proscrito se le niega posición y honor y se le trata como un fuera de la ley». César continúa diciendo que los druidas no llevaban armas y que estaban exentos de impuestos. Su formación profesional la obtenían en escuelas especiales, en las que permanecían a veces hasta veinte años.

«La doctrina cardinal que intentan propagar es la de que las almas no mueren, sino que después de la muerte pasan a otros hombres. Ven en esta fe el mayor incentivo del valor, pues elimina el temor ante la muerte. Además discuten con frecuencia acerca de las estrellas y de sus cursos y movimientos, así como acerca del tamaño del universo y de los planetas, acerca de la existencia en todos sus aspectos y de la eficacia y el poder de los dioses inmortales. Esta doctrina la transmiten oralmente a los jóvenes» [23]. Conocemos el nombre de uno de estos druidas, Diviciacus, de la tribu de los eduos, un hombre sabio y culto que gozaba de la estimación de Cicerón. Ahora bien, considerada como políticamente peligrosa, esta clase cayó en desgracia durante el imperio romano y pronto fue suprimida por el emperador Tiberio. Pero en Irlanda su existencia no tropezó con dificultades, y cuando San Patricio llegó a la isla en el siglo V para predicar el cristianismo, los druidas fueron sus principales adversarios.

2. *Doctrinas escatológicas*

La teología de los druidas se basa indudablemente sobre el panteísmo celta ya descrito. Reconocía una multitud de deidades, mayores y menores, hostiles y bienhechoras. Su doctrina más notable era la de la inmortalidad del alma. Varios autores griegos y latinos posteriores a César identificaron esta creencia con la doctrina pitagórica de la metempsicosis, según la cual las almas de los hombres pasan después de la muerte a animales

[20] Cf. THURNEYSEN, *A Grammar of Old Irish* p.40.
[21] *Tám Bó Cualnge*, ed. STRACHAN y O'KEEFFE, p.25.26.27.
[22] *Hist. Rom.* XV 9. «per bardos, euhages et drasidas».
[23] *De bello Gallico* VI 14.

o cosas para cumplir allí las sentencias expiatorias [24]. Valerio Máximo (II 6,10) subraya que la confianza de los celtas en la inmortalidad era tan firme, que solían, dice, prestar sumas de dinero para que les fueran devueltas en el otro mundo. «Yo los diría necios si no fuera porque lo que estos bárbaros bragados tienen por verdadero es lo mismo que creía Pitágoras». Pero hemos de insistir en que las similitudes entre las creencias escatológicas de los druidas y las pitagóricas no demuestran la pretendida existencia de una íntima relación. Según Pitágoras, el alegrarse por los bienes que aguardan después de la muerte es imposible; la costumbre céltica de aceptar el saldo de las deudas en el otro mundo, de quemar o sepultar con el muerto aquellas cosas normalmente necesarias en vida, de darse muerte para entrar con el difunto en una nueva existencia, nos demuestra que para los celtas el ser del hombre no se apagaba con el hecho de la muerte. Lucano interpreta el núcleo de su fe cuando dice: «El mismo espíritu vuelve a animar los miembros del cuerpo, y la muerte es sólo el punto central de la larga vida» (*Farsalia* I 455-458). Por esto es por lo que enseñaban que el alma era inmortal, porque después de cada muerte pasa a otro cuerpo humano. Ejemplos de estos renacimientos se encuentran dispersos en la antigua literatura irlandesa [25]. Algunas *sagas* galesas incluyen narraciones parecidas de la existencia continuada después de la muerte de una misma alma en una forma nueva, pero recognoscible. Pero no es posible averiguar si todas las almas renacen o es éste un privilegio reservado a algunas personalidades prominentes, como dioses y héroes.

IV. ETICA

De las doctrinas éticas enseñadas por los druidas no conocemos otra cosa que la sumaria tríada que cita Diógenes Laercio: «Se debe rendir culto a los dioses, no hacer nada malo y comportarse virilmente». Para ellos, pues, lo fundamental era el deber de la religión; la distinción moral entre lo justo y lo injusto y la obligación de evitar esto último; la importancia del valor y la obligación que el hombre íntegro tiene de demostrarlo en todas sus acciones. En la concepción de lo justo y lo injusto no habría probablemente ninguna diferencia entre los celtas, los griegos y los romanos. En vano se buscaría en el paganismo celta la exaltación de las virtudes inculcadas en el sermón de la Montaña. La humildad, la mansedumbre, la negación de uno mismo, el ofrecer la otra mejilla, hubieran sido considerados como una prueba de despreciable debilidad. Se cultivaba especialmente el orgullo personal y se estimulaba celosamente el nacional y racial. En el código de las relaciones entre los sexos se evitaba todo lo que pudiera interpretarse como grosero o licencioso, pero se toleraba el repudio de las mujeres, el divorcio por causas mínimas y las uniones temporales. El homicidio, las injurias a la persona, a la propiedad y al honor eran considerados más como ofensas personales del individuo y de la *sippe* que como ofensas contra la ley moral general. Las únicas reparaciones aceptables de estos delitos eran las compensaciones monetarias. Por otra parte, se admiraba y apreciaba el amor a la verdad, la piedad, la generosidad, la cortesía y, sobre todo, la justicia, hasta tal punto que, cuando en época cristiana hubieron de ser revisadas las leyes irlandesas, los reformadores pudieron afirmar que sus antepasados paganos habían sido guiados por la ley natural de inspiración divina.

[24] Cf. HIPÓLITO DE ROMA (según TIMAGENES), *Philosophumena* I, XXV; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* I, XV 70,1; DIODORO SÍCULO, *Historiae* V 28,6.

[25] Cf. L. U. 129 a; ed. BEST y BERGIN, 323; *The Voyages of Bran* I p.122.136.139; II p.76ss.85ss; THURNEYSEN, *Helden- und Komgssage* p.62.177s.

1. *El arte divinatorio y su influencia*

Junto al culto tributado a los dioses para ganar su favor y asegurarse su ayuda, se esforzaron los celtas por descubrir la intención de los dioses en los varios acontecimientos importantes en la vida. Lo que los dioses querían se manifestaba no directa, sino indirectamente, a través de signos. La interpretación experta de estos signos se hacía por adivinación; la práctica de este arte había alcanzado gran difusión entre los celtas. En *De divinatione* (I 41; cf. I 15), Cicerón habla con admiración de los métodos seguidos por su amigo Diviciacus, el druida del pueblo de los eduos. Se mencionan dos formas: la adivinación a través del vuelo de los pájaros y del curso de las nubes y la adivinación basada en el estudio de las entrañas de las víctimas. Se creía que la forma en que se producían el colapso, las convulsiones y la pérdida de sangre indicaban al observador iniciado lo que deseaban los dioses.

En Irlanda, las profecías en estado semidelirante parecen haber sido una práctica usual. Para provocar este estado de trance se disponía de un medio primitivo, pero al parecer eficaz, que consistía en llenar el estómago de alimentos de difícil digestión. Las palabras que fueran pronunciadas en el pesado sueño, similar a una pesadilla, que seguía a esta orgía, se tenían por inspiradas por la deidad. Los druidas femeninos podrían haber existido en las Galias hasta el siglo III d.C. Un pasaje de la compilación llamada *Historia Augusta* cuenta que, cuando en el año 235 d.C. Alejandro Severo iba a emprender una expedición contra los germanos, «mientras estaba en camino, una druida femenina le gritó en lengua gálica: "¡Ve, pero no esperes la

victoria y no confíes en tus soldados!"» [26]. Otras referencias hacen mención de las druidas femeninas en conexión con los emperadores Aureliano (270-275 d.C.) y Diocleciano (284-305 d.C.). Estas mujeres podrían haber sido simples adivinas y agoreras, pero la existencia en Irlanda de una clase de profetisas, a las que se llamaba *ban-fáthi*, prueba su carácter tradicional y su elevada antigüedad.

2. *Sacrificios humanos*

Entre las víctimas ofrecidas por los celtas se encontraban a veces seres humanos. Diodoro Sículo nos habla de esta horrorosa costumbre: «Cuando intentan la adivinación en cosa de importancia, practican un rito extraño e increíble. Matan a un hombre dándole una cuchillada en la región que se encuentra sobre el diafragma, y después de su caída predicen el futuro a partir de las convulsiones de sus miembros y de la forma en que brota su sangre, suerte esta de adivinación en la que ponen gran confianza, por ser una antigua herencia» (*Historiae* V 31). Estrabón menciona ésta y otras formas de sacrificios humanos: «Por ejemplo, disparan sobre sus víctimas para matarlas a flechazos: o las empalan en los templos; o idean levantar un montón de paja y madera, en el que arrojan animales domésticos y salvajes de todas clases, así como seres humanos, y con todo ello ofrecen un holocausto» (*Geographica* IV 4 c.198,5). Parecido es el informe de César: «Creen, en efecto, que, si la vida de un hombre no es pagada con la de otro, la majestad de los dioses inmortales no queda aplacada. Otros usan figuras de inmenso tamaño, cuyos miembros están hechos de ramas atadas; las rellenan con hombres vivos, les prenden fuego y las gentes perecen en un mar de llamas. Creen que la ejecución de los que han sido sorprendidos robando o hurtando es más agradable a los dioses inmortales; pero, cuando aquéllos faltan, los suplen sacrificando inocentes.» Lo mismo hacen los que han sido atacados por una enfermedad grave o que se preparan para comenzar una guerra, sea sacrificando seres humanos o haciendo promesa de sacrificarlos (DBG, VI 16). Dión Casio (*Hist. Rom.* LXII 7) se refiere al sacrificio ofrecido por la reina britána Boadicea, que en honor de Adraste sacrificó a las mujeres prisioneras. Hay en el *Book of Leinster* irlandés un texto que afirma que los irlandeses tenían la costumbre de sacrificar a su primogénito en Mag Slécht (Co. Cavan), a un gran ídolo de piedra llamado Cenn (Crom) Cruaich. Pero este texto, tardío, no es digno de confianza, y la literatura antigua, que no conserva sino reminiscencias de los sacrificios humanos, nos demuestra que éstos eran raros.

[26] LAMPRIDIUS, *Alexander Severus* LIX 5.

3. *Sacerdotes y culto*

¿Oficiaba entre los celtas en estos y en otros sacrificios un druida como sacerdote? La respuesta es insegura; es exacto que su estrecha relación con estos ritos fue subrayada frecuentemente (cf. DBG, VI 16: «administrique ad ea sacrificia druidibus utuntur»; ibid., VI 21: «[Germani] neque druides habent qui rebus divinis praesint, neque sacrificiis student»). De hecho, Diodoro Sículo dice: «Es costumbre entre los galos que nadie ofrezca un sacrificio sin ser asistido por un filósofo, pues dicen que los sacrificios ofrecidos a los dioses sólo pueden serlo por estos hombres, que han estudiado la naturaleza de los dioses y están, por decirlo así, familiarizados con ella; es a través de ellos como deben ser solicitadas las bendiciones de los dioses». En el mismo capítulo (*Historiae* V 28), un poco más arriba, dice que los filósofos galos eran llamados druidas. Estrabón da testimonio del mismo hecho: «No ofrecerían ningún sacrificio sin los druidas» (*Geographica* 4 c.198). De todo esto se deduce, naturalmente, la conclusión de que los druidas eran los únicos que actuaban en dichas ceremonias. Pero César menciona unos sacerdotes que no identifica con los druidas (DBG, VII 33: «per sacerdotes»); y Livio cita entre los boii, celtas del norte de Italia, prelados y sacerdotes, sin decir que pertenezcan a la orden de los druidas (*Historiae* XXIII 24: «antistites et sacerdotes»). Además, en la época de la ocupación romana de las Galias había otras personas sacerdotales, que eran llamadas *gutuatri*. Un dignatario de esta clase era el *gutuater* de Marte en Mâcon, el *gutuater* de Anvalos en Autun y el *gutuater* —así se llama él mismo— de una inscripción de Le Puy [27]. Hirtius habla igualmente de un *gutuatrus* que fue condenado a muerte por César, pero en este caso no está claro si se trata de un nombre propio o de un título (DBG, VIII 38). En el siglo IV d.C., Ausonio habla del presidente de un templo como de un hombre de procedencia druídica; pero él lo llama un *aedituus* (Beleni) y no un *gutuater* (*Comm. Profess.* X 24). Resumiendo, consideramos verosímil que los sacerdotes de los celtas fueran los druidas y que los términos tales como *gutuater* se refieran a personas religiosas menores agregadas a los centros cultuales de carácter local.

¿Tallaron los celtas imágenes de sus dioses en piedra o madera? Dentro de ciertos límites, sí. César nos dice que existían varias imágenes —«plura simulacra»— de Mercurio. Pero llama la atención el que a ninguna de las estatuas encontradas en la Galia pueda atribuírsele una cronología anterior a la época de la ocupación romana. Es digno de mención el hecho de que los celtas durante las guerras de independencia

[27] Cf. HOLDER, l c., col.2046.

no grabaran sobre sus monedas, sobre sus banderas, sus estandartes y arpas más que pájaros, animales, monstruos y cabezas humanas sagradas, y nunca dioses en forma visible [28]. Las imágenes en el sentido clásico de la palabra, es decir, las obras de valor artístico modeladas en forma humana, no parecen haber gozado nunca de la adhesión de los celtas. Para ellos, una estatua era algo informe, como un tronco de árbol o un pilar redondo de piedra sin labrar que tuviera un vago parecido con el cuerpo o con la cabeza del hombre. Esto nos explica la observación de Lucano, según el cual las imágenes de los dioses celtas están desprovistas de valor estético y causan sobre el que las contempla una impresión desagradable [29]. Esto concuerda con lo que sabemos del ídolo irlandés Cenn (Crom) Cruaich, derribado por San Patricio, pues este «ídolo» parece haber sido en realidad un círculo lítico con una columna plantada más o menos verticalmente en su centro y doce bloques de roca en torno a él. La relación entre uno de estos *simulacra* y determinado dios o diosa sólo puede haber tenido carácter simbólico [30]. Del glosario de Cormac y otras fuentes, podemos deducir que las imágenes divinas de esta clase eran bien conocidas en Irlanda.

Lo mismo que las imágenes en sentido propio, también los templos en que estas imágenes se albergaban normalmente faltan entre los celtas. En la época de César no se construían templos (DBG, VI 17). Se pensaba que la deidad habitaba en lugares sagrados —*in locis consecratis*—, pero éstos eran abiertos y no habitaciones construidas por los hombres. Era especialmente en los bosques, sobre todo en los de encinas, donde los dioses residían. Naturalmente, lo corriente era que no se reservara el bosque entero para los fines del culto, sino sólo claros o espesuras dentro de su contorno [31]. Lucano nos habla de un famoso bosquecillo de druidas no lejos de Marsella (ibid., III 412). La palabra celta para designar estos lugares consagrados parece haber sido *nemeton*, que aparece en numerosos topónimos galos [32] y se conserva en el antiguo irlandés *nemed* (lugar consagrado); en época cristiana esta palabra era empleada habitualmente para designar el terreno que circundaba inmediatamente a la iglesia, y, por extensión de significado, la iglesia misma. El que en la época de César se edificaran en las Galias algunos templos, debe atribuirse a la infiltración de las ideas griegas y romanas; en Irlanda los templos dedicados a los dioses paganos siguieron siendo desconocidos. En estos lugares sagrados se ofrecían a los dioses oro, plata y objetos de valor. Algunas veces, como era el caso de Belenos, en Toulouse, se creía que

[28] Cf. KENDRICK, *The Druids* p.142.
[29] *Fars.* III 412: «Simulacra deorum arte carent caesisque extant informia truncis. Simulacra maesta deorum »
[30] Cf. M. O. DUIGEANNÁIN, *Féilsgribhnn Eóin Mhic Néill* p.303-5.
[31] Cf. LUCANO, *Farsalia* I 453-4: «Nemora alta remotis incolitis (druidae) lucis.»
[32] Cf. HOLDER, II col.710-13.

el lugar de residencia de la deidad era un lago pequeño y poco profundo; el culto que en tal caso se le tributaba consistía en arrojar al agua objetos de valor, acumulándose en algunos casos grandes cantidades; los ricos hallazgos de Loch Gur, en Irlanda, podrían deberse a esta costumbre; pero la situación de este lugar no puede ponerse definitivamente en relación con colonizadores celtas.

4. *Superstición*

Los usos supersticiosos de distintas clases ocupaban un lugar preeminente en la religión de los celtas. Plinio, cuyas palabras acerca del muérdago hemos citado ya, habla también de una planta llamada *selago:* «Se coge sin emplear hierro y sacando la mano derecha a través de la manga izquierda de la túnica, como para robar furtivamente. Los recolectores deben ir de blanco, con los pies lavados y descalzos. Antes de coger esta planta se ofrece un poco de vino y de pan. Los druidas de las Galias dicen que la planta debe ser llevada como talismán contra toda clase de desgracias y que su humo es bueno para las enfermedades de los ojos» (*Nat. Hist.* XXIV 103). Otra planta llamada *samolus* «debe ser cogida con la mano izquierda y después de ayunar; es un amuleto contra las enfermedades de los cerdos y de los bóvidos. El recolector no puede mirar hacia atrás ni depositar la planta sobre ningún objeto, a no ser sobre un abrevadero» (ibid., XXIV 104). Mayor importancia tenía el «huevo de serpiente», secreción que se decía escupían las serpientes, y que debía ser recogida en un manto antes de que tocara el suelo. Luego un hombre a caballo debía llevársela a toda velocidad hasta poner una corriente de agua entre el huevo y la serpiente, que lo perseguía; se decía que este huevo aseguraba el éxito en los asuntos legales y también una acogida favorable de los príncipes (ibid., XXIX 52). El número de estas supersticiones era, sin duda, enormemente grande.

En la antigua literatura irlandesa se han conservado muchos vestigios interesantes del paganismo. Se dice en ella, por ejemplo, que los dioses no habían desaparecido totalmente, sino que se habían retirado a sus colinas y montículos predilectos, donde seguían viviendo una vida misteriosa. En este su nuevo estado se les conocía por los Aes Side, las gentes de las colinas de Sid. Buen número de estos lugares eran fortificaciones o ciudades que habían sido importantes en los siglos paganos. En algunas ocasiones, especialmente en las vísperas de las antiguas fiestas paganas de Bealtaine y Samain («día de mayo» y «día de noviembre»), vagaban por doquier y se aparecían a los mortales. Con el correr de la época cristiana, su tamaño fue menguando, hasta que se convirtieron en diminutos *sidheoga*, es decir, en espíritus dotados de figura humana, hadas. Su descenso pudo

incluso no detenerse ahí, pues en las sagas posteriores aparecen como *siabhrai*, es decir, seres fantasmales.

Algunos otros restos del culto pagano fueron más difíciles de extirpar. Notable a este respecto era el concepto de suerte. Quizá por influencia de un originario culto solar, se creía que los movimientos hacia la derecha *(deisel)* traían la buena fortuna; los movimientos hacia la izquierda *(tuathbel)*, la desgracia. Muy elaborado estaba el sistema semicientífico de los *gessa*. Un *geis* era una ley que exigía que una persona o una clase de personas obraran de un modo determinado o se abstuvieran de una acción o de una serie de acciones. Mientras se observaba el *geis*, todo iba bien; era incluso posible que su observancia se tradujera en beneficios; pero cuando el *geis* era una prohibición y se la ignoraba, el resultado había de ser fatalmente trágico. En la literatura irlandesa hay un ejemplo clásico de esta creencia en la leyenda del rey supremo Conaire el Grande, un hombre digno, sabio y virtuoso que poco a poco fue arrastrado a violar su *geis*, lo que le ocasionó la desgracia y la muerte. En la literatura heroica, casi todos los héroes están atados a *gessa*. Todavía peor era la situación de los reyes de las provincias, cuyos *gessa* se enumeran (siglos después de la conversión de Irlanda al cristianismo) en el documento constitucional conocido con el nombre de *The Book of Rigths*. Estos caminos por los que llegaba la dicha o la desdicha fueron tomados muy en serio, aunque la obligación impuesta pueda parecer arbitraria por no especificarse el poder al que apelaba el que la imponía. Es conveniente añadir que el *geis* no es lo mismo que el *tabú*, pues este último término significa la solemne separación de un objeto consagrado o maldito y la consiguiente prohibición de entrar en o tener contacto con ello. En los *gessa* no había tales objetos.

5. *Resumen*

Resumiendo, podemos decir que, a los ojos de los celtas, la tierra estaba poblada de espíritus. Los espíritus naturales de los árboles, las fuentes, los ríos y montañas eran considerados como ligados a estos lugares desde época inmemorial. Junto a estos *genii* de la campiña veneraban los celtas las grandes fuerzas de la naturaleza que parecían gobernar el mundo: el sol, el viento, el mar. Pero, además, los celtas se habían elevado por encima del culto de la naturaleza para creer en la existencia de deidades superiores. Cada *tuath*, o pequeño Estado, tenía su dios tutelar, y junto a él un panteón de deidades, dioses de la agricultura, del comercio, de la salud, y dioses de la elocuencia, diosas de la fertilidad y la plenitud, dioses de la tierra y de las regiones inferiores. El favor de estas deidades podía traer consigo innumerables beneficios; su cólera, daños y pérdidas irreparables; de aquí que debieran ser veneradas y propiciadas.

La forma en que esto había de hacerse la había fijado una clase de hombres doctos, la de los druidas. Para averiguar lo que querían los dioses, los druidas practicaron la adivinación; para asegurarse su protección establecieron liturgias y cultos que incluían el ofrecimiento de sacrificios; en las épocas de dificultades y calamidades, las víctimas de estos sacrificios podían ser seres humanos. Los celtas creían en la inmortalidad del alma, pero no es fácil determinar la forma exacta de esta inmortalidad. No sabemos con seguridad si creían en una retribución moral, en el premio de los buenos y en el castigo de los malos después de la muerte. Sus dioses no tenían para ellos el valor de modelos éticos. Estaban exentos de la muerte, pero podían, por otra parte, cometer todos y cada uno de los siete pecados mortales. Los celtas rechazaban las imágenes divinas y los templos, pero tenían lugares sagrados, muy estimados, en los que se reunían para tributar culto a los dioses. Eran supersticiosos, grandemente influenciados por las ideas de suerte y desgracia y aficionados al uso de la magia, la hechicería y los encantamientos. Como Irlanda permaneció pagana hasta el siglo V —y conservó el espíritu y la organización de los celtas hasta el siglo XII y aún después—, en la mitología y en la literatura romántica de este país sobrevivieron claros rasgos de las doctrinas y cultos celtas paganos.

Dr. Alois Closs, Graz. Dozent de Universidad

LA RELIGION DE LOS GERMANOS DESDE UN PUNTO DE VISTA ETNOLOGICO

CONTENIDO

Introducción.

Estado de la investigación. Relación de este capítulo con el conjunto de esta obra.

I. *La religión germánica y los pueblos naturales.*
   1. Lo que los germanos primitivos sabían y pensaban de los primitivos y su religión. ¿Era el paganismo germánico una «religión cultural»?
   2. Historia del método etnológico en el estudio de la religión germánica
   3. La aplicabilidad de las categorías etnológicas a la religión germánica.
   4 Disparidad de las creencias germánicas y de las creencias primitivas en un dios supremo.
   5. La religión germánica y los estratos étnicos con inclusión de las zonas orientales de altas culturas.

II. *La religión germánica y los indogermanos.*
   1. Puntos de vista de la historia de la cultura en el esclarecimiento de la relación de las religiones primitivas de los germanos y de los indogermanos dentro de las relaciones étnicas universales.
   2. La especial importancia del caballo y del culto al caballo en el proceso etnogenético que condujo de los indogermanos primordiales a los germanos.
   3. Análisis y resumen.
      a) La etapa más antigua de la religión de los germanos.
      b) Las principales estirpes divinas y las figuras más complejas de la mitología germánica
   4. ¿Hay en la religión germánica restos de epoca preindogermánica?

III. *La religión nacional germánica y la religión universal.*
   1. Religión nacional - religión de salvación - religión mistérica en los chinos y en los germanos.
   2 Consideración etnológica de la evolución de la religión universal en el mundo de los germanos y de los indogermanos.
   3 Religiosidad germánica y religiones universales no cristianas.
   4. La relación interna del alma germánica con el cristianismo.

Conclusión.

La religión germanica en la tensión entre la etnogenesis y la unificación espiritual de la humanidad.

Una traducción alemana de las fuentes más importantes (cuyos grupos estudió brevemente W. OEHL en las *Vierte Salzburger Hochschulwochen*, 1934) se encontrará en el fascículo 12 del *Religionsgeschichtliches Lesebuch*, de BERTHOLET (la compilación es de F. R. SCHRODER), así como también en el libro de W. BAETKE, que incluye tan abundante material para la historia de los germanos en las fuentes nórdicas, *Die Religion der Germanen in Quellenzeugnissen* (1938).

La obra capital de JAN DE VRIES, *Altgermanische Religion*, concluida en 1937, expone la totalidad de la bibliografía más antigua y la mayoría de las controversias de importancia. El autor declara (II 34,5s) que, como germanista, su misión no es «la de resaltar dentro de la policroma tradición los estratos antiguos, sino la de mostrar cómo a partir de ellos se han desarrollado formas de creencias más espirituales». Los estudios que desde entonces han venido a añadirse a los registrados por JAN DE VRIES han sido en su mayoría reseñados en los artículos de la revista «Archiv fur Religionswissenschaft» (ARW), a la que en su última época influyó hasta conformarla el espíritu del partido nazi. El cuadro que en la historia de las religiones de la Universidad de Berna, *Mensch und Gott in der Religion* (1942), traza H. DE BOOR, sigue en lo fundamental la orientación de GRONBECH. La mayor parte de la obra fundamental de GRONBECH está traducida al alemán con el título *Kultur und Religion der Germanen* (1937-1939). Por lo que hace a la mitología germánica, el antiguo y acreditado libro de GOLTHER no ha sido superado todavía en su calidad de exposición objetiva de las fuentes. *The social origins of the so called Nordic myths*, de V. G. CHILDE, y la interpretación de los dioses de DUMÉZIL (RHR, 1946) rozan los límites de la sociología y de la etnogénesis.

Para la bibliografía sobre el más antiguo poblamiento del norte de Europa véase L. F. ZOTZ («Z. f. Rassenkunde», 1935). Una convincente descripción de la primera aparición de los germanos propiamente tales saliendo de los estratos prehistóricos precedentes hace I. SPROCKHOFF, *Zur Entstehung der Germanen:* «Festschrift fur Herman Hirt» (reseñado por CLOSS: «Anthropos» [1938] p.297ss). Este trabajo (H. F.) y el que a los indogermanos consagró W. KOPPERS, que en parte completa al anterior y en parte se opone a él (WBKL IV), contiene los materiales que resultarán más importantes para la segunda parte de nuestro capítulo. Para llegar a una recta comprension de la creciente dificultad de la problemática histórico-cultural de las cuestiones indogermánicas ha de tenerse en cuenta, además de la opinión de W. HAUER (ARW, 1939), el volumen segundo de la obra de W. SCHMIDT *Rassen und Volker in Vorgeschichte und Geschichte des Abendlandes* (Lucerna 1946). Nos ocuparemos de ellas y las utilizaremos en el lugar oportuno, completándolas en aquellos

puntos en los que nuevos trabajos han venido desde entonces a profundizar en este tema.

Para el juicio que en el tercer capítulo de nuestro presente trabajo establecemos acerca de las relaciones de lo germánico con el cristianismo, resulta de gran ayuda el *Religionsgeschichtliches Handbuch* (1943), de K. PRUMM, por cuanto que evalúa por primera vez el estado medio de la religión germánica en el mundo del Nuevo Testamento. Un estudio de H. KUHN («Z. f. d. Altert.», 1942), completado por la crítica de BAETKE («Ber. Verh. Sachs. Akad.», 1950), trata del paganismo germánico en los primeros siglos cristianos. Además de la literatura que citamos expresamente en nuestro texto, hay que nombrar ante todo los trabajos que desde 1937 ha publicado K. D. SCHMIDT, pues nadie ha acometido tan sistemáticamente como él todo el conjunto de problemas en torno a la cristianización. La influencia del cristianismo sobre el *Edda* es todavía hoy objeto de grandes controversias. En cambio, lo que hasta hoy ha sido mejor estudiado es el influjo del cristianismo sobre los idiomas germánicos y el de la piedad germánica antigua sobre las prácticas religiosas del Medievo. Pero la literatura que se refiere a estos problemas es muy dispersa. Para poder decir algo más de la influencia que en los decenios inmediatamente anteriores se afirmaba ejerció la piedad germánica en las confesiones cristianas, tales como el arrianismo, en la herejía de Gottschalk y en el protestantismo (especialmente en el calvinismo), serían necesarias investigaciones monográficas detenidas, a las que hasta hoy no ha procedido nadie. La exposición que E. R. MUDRAK ha hecho de los orígenes de la creencia en las brujas (1936) no quita en ningún modo su fuerza a lo que en la página 347 decimos sobre el mismo tema. También el trabajo de A. MEYER *Erdmutter und Hexe* (Munich 1935), que discurre por vías más acertadas, precisa una ampliación etnológica.

Los problemas más importantes —el de qué fue lo que movió a los germanos a convertirse al cristianismo, qué lo que el cristianismo dio a los germanos y lo que les debe, qué lo que pervive en el cristianismo y lo que fue transformado por éste— esperan todavía un estudio y un resumen sistemático. ALGERMISSEN ha sido de todos los investigadores el más influenciado por una concepción valorativa católica (1935); en el libro que dedicó a este tema *(Religion und Politik in der Germanenbekehrung,* 1937), BAETKE se mantiene en equilibrio, levantando sus argumentos sobre las fuentes literarias de la religión germánica, y, dentro de éstas, sobre las sagas islandesas, con las que él estaba tan familiarizado; era, entre todos los historiadores de la religión, el que mejor dominaba los instrumentos del germanista. En este mismo punto, es decir, en la relación de lo germánico con el cristianismo, AL. CLOSS (en el último capítulo de su *Heidentum der Altgermanen* [H Ag]: «Kirche in der Zeitenwende»[1], Salzburgo 1939) se esfuerza en primer término por ampliar y profundizar su campo de visión y por elegir lo más esencial para el establecimiento de un juicio de la relación entre una religión nacional y una religión mundial. KARL HELM, que en *Ehrismann-Festschrift* (1925, p.2) decía que el investigador de la religión germánica había de estar «familiarizado con las leyes generales de la vida del pueblo», en su artículo *Uber einige grundsatzliche Fragen der Bekehrungsgeschichte* («Nachr. d. Giessener Hochschulges », 1939) defiende la tesis de que la causa del paso de los germanos al cristianismo no fue la decadencia del paganismo, así como la de que los germanos no pueden pasar por estar

favorablemente predestinados para el cristianismo. Con esta exclusividad no es posible mantener ninguna de las dos tesis opuestas, pero en este punto hay todavía problemas no inequívocamente resueltos. También la afirmación de LJUNGBERG (*Die nordische Religion und das Christentum,* Gutersloh 1940) de que la religion germánica y la cristiana son dos magnitudes inconmensurables, está necesitada de un complemento en el sentido de que existían tambien algunos aspectos especialmente favorables para una fusión, aspectos que faltaban en otros paganismos nacionales. Sobre la segunda edición del libro de E. JUNG, *Germanische Gotter und Helden in christlicher Zeit,* véase la recensión de GUTENBRUNNER (WPZ [1941] p.203ss). El juicio más sólido y digno de atención que del carácter nacional de la piedad «germánica», es decir, de la religión propia de la idiosincrasia de los actuales pueblos germánicos en su relación con el cristianismo, se ha emitido, es el de F. HUGEL, *The German Soul in its Attitude towards Ethics in Christianity* (1916). En la *Nouvelle Clio* (1949), R. GOOSENS celebra la renovación que DUMÉZIL ha hecho de los estudios religiosos comparativos endo-indogermánicos, y se manifiesta en favor de la comparación de lo indogermánico con los primitivos

INTRODUCCION

Estado de la investigación. Relación de este capítulo con el conjunto de esta obra

Todavía a finales de siglo podía A. E. Schönbach afirmar, refiriéndose a la mitología alemana —término bajo el que él comprendía todo el complejo religioso de los antiguos germanos—, que pertenecía a aquellas felices disciplinas que no sólo crecen pacíficamente por sí mismas, sino que además reciben continuamente nuevo material de otras ciencias. Era aquélla la época en que, bajo el influjo de la situación de la ciencia general de las religiones, el método etnológico comenzaba ya a surtir efecto en el estudio de la religión de los germanos.

Luego vinieron los intentos que pretendían oponer la piedad germánica a la cristiana, y con ello ganaron terreno simultáneamente aquellas ideas culturales que caracterizaban el complejo germánico (junto al indogermánico, del que era aparentemente el núcleo más puro) como una magnitud en cierto modo opuesta a todo lo que une al resto de la humanidad o incluso independiente de ello desde un principio, con lo que pronto se llegó a una situación tal, que uno de los más recientes especialistas de la religión germánica, Hermann Schneider, hubo de notar que en el campo de su especialidad no era ya posible acabar sin disputas. Ahora bien, todo el que estuviera dotado de perspicacia veía que la legitimidad de tan trascendentes opiniones y pretensiones, que comenzaban a imponerse cada vez con mayor violencia, no podía decidirla la germanística por sí sola (y mucho menos una germanística aferrada a un dogmatismo encerrado en sí mismo), sino que había de ser dirimida en una controversia libre y abierta desde los puntos de vista de distintas especialidades, entre ellas, y no en último término, el de la etnología que considera a los pueblos en sus relaciones humanas comunes. Pero para ésta el máximo interés correspondía a la relación de los germanos con los pueblos naturales, y especialmente con ciertos grupos de éstos, conexa con la cual se planteaba, desde este mismo punto de vista, la cuestión de la relación genética que los germanos guardaban con los indogermanos. Y, finalmente, era también de su competencia el juzgar la afirmación de que los germanos estaban por naturaleza inclinados a desarrollar una concepción etnocéntrica del mundo, y que por ello habían de

derivar hacia una postura nacional característica y opuesta al cristianismo.

Ahora bien, cuando hubo de decidirse a quién había de confiarse el estudio de la religión germánica en el marco de la presente obra de conjunto, fui yo mismo de opinión que era preciso escoger a un germanista especializado, pero uno que se interesara por los citados problemas etnológicos. Pues son precisamente estos problemas los que han sido objeto de menor atención en las obras más recientes, que, por lo demás, reflejan a la perfección el actual estado de la investigación; a saber, en la *Germanische Religionsgeschichte*, de Jan de Vries, y en los enjundiosos resúmenes de Gutenbrunner y Schneider, que dedican especial atención a los más recientes puntos de controversia. Pero entre los especializados en germanística, que, como es comprensible, pretenden moverse, en la medida de lo posible, sólo dentro de los límites de lo germánico, era difícil encontrar un hombre adecuado, especialmente porque sólo un historiador de las religiones de formación etnológica podría dominar los nuevos puntos de vista incluidos en la etnología. Por otra parte, era preciso también dar al antiguo expositor etnológico de la religión germánica una oportunidad de exponer la forma en que el cuadro que él había trazado de la religión germánica, basado en el estado de la investigación de aquel entonces, se había modificado o había sido confirmado por los nuevos hallazgos. El que la orientación fundamental del autor venga dictada por la historia de la cultura y no por la teología, no puede sino favorecer el objetivo de este artículo, que, por deseo expreso del editor, no ha de ofrecer una consideración sistemática de la religión pagana desde el punto de vista de la religión cristiana. Especialmente su última parte, en la que la religión germánica, en su calidad de religión nacional, es confrontada con el tipo de la religión universal, y sólo dentro de este concepto genérico con el cristianismo, justifica la inclusión de este capítulo dentro de una obra de conjunto que lleve el título preformador de la presente. Pero también la parte central, en la que se intenta fijar lo específicamente germánico dentro de lo indogermánico, y lo indogermánico dentro de otros grupos de pueblos, e incluso la parte primera, donde se intenta hacer claridad sobre la relación que los germanos guardaban con los pueblos naturales, apuntan, en último término, a incluir lo germánico dentro del conjunto de lo religioso, lo que indirectamente redunda esencialmente en beneficio de la apreciación de la piedad germánica en su relación con la cristiana.

I. *LA RELIGION GERMANICA Y LOS PUEBLOS NATURALES*

Dos cosas son las primeras que en el caso de los germanos llaman ante todo la atención a un etnólogo: la primera es que

no hayan dejado tras de sí pueblos-resto como los que conocemos de otros pueblos indogermánicos, a saber, de los iranios (los curdos y osetas) y quizá incluso de la comunidad aria primordial (los kafir). La segunda, la de que sea un grupo perfectamente determinado de pueblos «naturales», a saber, el grupo ártico-euroasiático, el que se asentó al este y al oeste de los germanos del Norte, conservando hasta hoy estos lugares de poblamiento; el primero en aludir científicamente a ello fue Olaus Magnus (1555). Aunque los germanos paganos en sus migraciones entraron en contacto con otros pueblos, en primer término lo trabaron con éstos.

1. *Lo que los germanos primitivos sabían y pensaban de los primitivos y su religión. ¿Era el paganismo germánico una «religión cultural»?*

En Occidente, en Groenlandia y en sus viajes a América [1], los germanos entraron en contacto con los llamados *skraelinge*, que —como resulta de dos vocablos de su lengua que se nos han conservado en las sagas [2]— eran esquimales, y precisamente los creadores de la cultura de Thule, a la que pertenecen las ruinas de Tunnit (Labrador) [3]. La identificación de los *skraelinge* con los antepasados de los esquimales, que Beauvais [4] fue el primero en proponer, ha experimentado desde entonces una ampliación, importante para la ciencia de las religiones, por obra de algunos indicios que en este artículo discutiremos repetidamente, según los cuales es posible que un estrato preesquimal desempeñara el principal papel en la primera población originaria de los pregermanos. Friederici, el mejor conocedor de la historia de las inmigraciones americanas [5], discute la opinión de que los normandos perviven en los sioux mandan; R. Dangel (MWAG, 1927) rechaza la afirmación de la existencia de los influjos normandos en los mitos de los indios americanos. En el Este fueron los fineses los que, según Kronasser, ejercieron influencia sobre los pregermanos en el período entre los indogermanos primordiales y los germanos; no cabe duda de que fueron vecinos ya de los germanos primordiales, pero es posible también que los godos encontraran todavía en el Ponto restos de estos pueblos. (Los godos y los fineses han sido estudiados por F. Altheim, 1944.) El querer ver en los lapones (en su núcleo primitivo, samoyedos), a quienes se aplicó primero el nombre de fineses,

[1] J. FISCHER, *Die Entdeckungen der Normannen in Amerika* (1902), y STECHE, «Z. d. Phil.» (1935).

[2] W. THALBITZER: «Proceedings of the XVIIIth Intern. Congress of Americanists».

Sobre los estudios que TH. MATHIASSEN ha dedicado a estos temas véase la recensión en «Anthropos» (1929) p 334s.

[4] «Rev. orient. et Amer.», nueva serie, II (París 1879).

[5] «Archiv. f. Anthropologie» (1939) p 139.

los «antepasados de Lofar», es decir, un pueblo de enanos citado en la *Voluspa*, es casi imposible, aunque, por otra parte, también la suposición de que los antepasados de Lofar fueran sólo figuras mitológicas (de la misma forma que en Méjico los dioses de la lluvia fueron imaginados en figura de enanos) se adaptaría muy mal al contexto. Lo que en los pueblos fineses llamó especialmente la atención a los germanos fue su acentuada magia, más activa y grosera que la de ellos, y que por esto encontraron extraña. Unos nómadas de las estepas, de rasgos todavía marcadamente mongoloides, fueron utilizados como aliados en las luchas de defensa y en las expediciones de venganza contra las tribus emparentadas; cuando atacaban como enemigos, se les tenía por bastardos, hijos de hechiceras compatriotas resentidas y espíritus de los pantanos. En Marruecos, los normandos entraron en contacto con negros, a los que llevaron consigo a Irlanda como prisioneros de guerra [6]. La postura que se adoptaba ante todos estos pueblos primitivos reflejaba habitualmente más humor que orgullo racial; si se quiere (como han intentado L. Herdt y K. Holler) hablar de un pensar racial de los antiguos germanos, es mejor olvidar determinados complejos modernos. Si alguna vez, continuando a G. Schütte *(Gotthjod und Utgard)* [7], se investigara más detenidamente el pensamiento étnico de los antiguos germanos (como se ha hecho con su pensamiento histórico) [8], podría averiguarse qué era lo que entre las creencias posteriores, usuales en el Medievo, sobre los pueblos fabulosos del borde de la tierra, era conocido ya, al menos germinalmente, por los germanos antiguos, y, a la inversa, cuántas observaciones exactas y finas de la realidad de los pueblos naturales habrían hecho ya los germanos primitivos [9]. No debe creerse que con el estudio, por lo demás valioso, de C. Clemen acerca del influjo religioso que los germanos antiguos ejercieron sobre los pueblos naturales limítrofes (ARW, 1937) quede definitivamente probado que en todos los aspectos los germanos no hicieron sino dar algo a sus vecinos. Antes al contrario, en este punto habría que verificar más detenidamente la relación inversa.

De aquí podemos pasar a plantearnos la fundamental cuestión de si hay que colocar la religión germánica, como hizo Mensching por oposición a Anwander, entre las «religiones culturales» o si hay que hablar de ella más bien, evitando el incluirla entre las religiones primitivas auténticas, como de un estado todavía primitivo del complejo religioso de un pueblo que más tarde había de desarrollar una alta cultura. En este punto, el hecho, perceptible a pesar de todo, de que los germanos se distinguían a sí mismos de los pueblos naturales (y,

[6] Textos en J. STEENSTRUP, *Normannerne* (1878) p.297.
Vease AL. CLOSS: «Anthropos» (1936) p.612.
G. TRATHNIGG, *Germanen* (1939) p 89s.

[7] Sobre las ideas de los esquimales en este punto, muy instructivas como comparación, véase BIRKET-SMITH, *Eskimos* (Zurich 1948) p.204.

relacionada con esta diferenciación, la valoración que los germanos hicieron de los pueblos antiguos de altas culturas), tiene en todo caso mucho menos peso que la innegable altura cultural con que los germanos se nos presentan ya en el primer estadio de su historia, en la Edad del Bronce. Pero en último término no redunda en beneficio de los germanos el colocar su paganismo como religión cultural al mismo nivel que el paganismo japonés sólo porque los germanos, como los japoneses, influidos por culturas que conocían la escritura, pasaron a usar este medio de comunicación, mientras que a los peruanos, con quienes dentro de la evolución americana endógena no se dio este caso, habría que colocarlos detrás de los germanos antiguos y de los japoneses antiguos, aunque los pueblos incas estaban más adelantados que ellos por lo menos en lo que se refiere a la construcción de vías de comunicación y a la organización del Estado. Ello nos hará ver la escasa ayuda que podemos esperar de los niveles culturales absolutos, tanto más cuanto que, como es sabido, la misma expresión «pueblos naturales» es totalmente problemática. Ahora bien, si se invoca, además de la altura cultural absoluta, el potencial cultural, que, según Fr. Keiter [10], era en todo el Paleolítico europeo mucho mayor que en los pueblos naturales, quedan todavía dos objeciones de valor decisivo.

1) Los dos hechos que Birket-Smith, hoy el más importante de los etnólogos escandinavos, ha subrayado en su etnología general, publicada bajo el título *Geschichte der Kultur* (2.ª ed., Zurich 1948): 1.º, que, al comenzar la Edad del Hierro, el centro principal de la geografía de los germanos primitivos, Dinamarca, pierde rápidamente la altura a que había llegado durante la Edad del Bronce (p.46), sin volver a alcanzarla hasta el Medievo cristiano; 2.º, que aquel apogeo de la Edad del Bronce se debió esencialmente a estímulos externos (p.57), a lo que no quita validez el carácter marcadamente personal de los productos de la Edad del Bronce germánica. 2) El mismo autor, a quien en lo sucesivo citaremos con frecuencia intencionada en temas etnológicos —porque en algunas ocasiones expresa su opinión sobre los comienzos de la cultura en el mundo germánico—, pone a la cultura magdaleniense, generalmente, en relación más estrecha de lo que era habitual hasta ahora con los esquimales o con los antepasados de éstos (p.473). Ya antes de él, el prehistoriador L. Zotz [11] había dicho de forma similar: «Los cazadores de renos del Paleolítico y sus usos correspondientes perviven en los pueblos esquimales» (p.109); asimismo, el antropólogo H. Weinert había abundado en esta opinión, diciendo en *Die Rassen der Menschen* (3.ª ed., 1941) que las coincidencias existentes en los rasgos corporales y en el inventario cultural entre los hombres del Auriñaciense, los actuales paleoárticos del nordeste de Asia y los esquimales de Norteamérica, no podían seguir explicándose como simples convergencias (p.136). Y en aquel entonces no se sabía todavía nada del Magdaleniense, posteriormente descubierto en las llanuras del norte de Alemania; Magdaleniense que tiene todavía mayores coincidencias con estas culturas primitivas que el Magdaleniense de las cuevas, que había llegado a tan grande elevación artística. Después el prehistoriador H. G. Bandi, de Basilea, ha estudiado el problema de la relación entre el Magdaleniense y la cultura esquimal («Jb. d. Schweizer Ges. f. Urgeschichte» 40 [1949-50] p.74ss), y ha llegado a la conclusión, para nosotros importante, de que el Mesolítico de los cazadores de renos del noroeste de Alemania, influido, sí, por el Magdaleniense, era en lo fundamental un estrato de la primitiva cultura circumpolar, de la que, aproximadamente a partir del año 5000 a.C., se formó en el Este el tronco originario de la evolución que condujo a los esquimales auténticos. Así, pues, la base étnica más antigua del mundo germánico estaba constituida, sin duda, por pueblos naturales.

Ello hace que en principio no veamos por qué el complejo religioso germánico no habría de ser conmensurable con el primitivo. Un etnólogo tan alejado de la escuela histórico-cultural como Thilenius, el fundador de la orientación psicológica de esta ciencia, decía en un lugar que confería a sus palabras valor de programa [12]: «Querer hoy seguir limitando arbitrariamente la etnología a determinados pueblos, es, a la vista de su problemática, imposible». Si la diferenciación entre los pueblos naturales y pueblos culturales, y con ella indirectamente la de religiones naturales y religiones culturales, es en sí legítima, la separación hay que ponerla, más bien que en el invento de la escritura misma, en el uso de la escritura al servicio de tendencias humanizantes que se presentan ya en la época pagana. Estas tendencias aparecieron entre los griegos y los romanos, y quizá también entre los pueblos indogermánicos orientales; pero en forma mucho más grandiosa que en éstos, entre los chinos, que se convirtieron así en el sol cultural de toda el Asia oriental. En cambio, en el estadio precristiano de los germanos no se dio este caso, y por eso es por lo que, en último término, nuestro capítulo evita el discutir los puntos de vista expresados en la bibliografía que se ocupa de las relaciones etnológicas de la religión germánica con la china, limitándose en este aspecto a permanecer en las líneas de relación que el fundador de la etnología histórico-cultural, Fritz Gräbner [13], estableció entre los germanos y los pueblos naturales hoy mas avanzados, los polinesios. Veremos todavía qué sentido damos a la expresión reservada y ambigua de «relaciones». Al mismo tiempo resultará evidente que, por una parte, diferenciamos adecuadamente a los germanos

[10] *Rasse und Kultur* II (Stuttgart 1938) p.27ss.
[11] *Altsteinzeit in Niederschlesien* (Leipzig 1939).

[12] *Aus 50 Jahren deutscher Wissenschaft* (Berlín 1930) p.99.
[13] Anthropos» (1919-1920).

de los llamados pueblos etnológicos antiguos, pero no dejamos de incluirlos entre los más bárbaros de aquellos pueblos primitivos que alcanzaron un nivel económico más elevado. Por lo demás, nuestro objetivo inmediato será el de, exponiendo los comienzos y progresos del método llamado etnológico en el estudio de la religión germánica, dar expresión a las teorías etnológicas que han participado en la cuestión de los germanos. Donde ello sea posible sin necesidad de investigaciones monográficas, nos proponemos no sólo reflejar el estado actual de nuestros conocimientos, sino también ampliarlo.

2. *Historia del método etnológico en el estudio de la religión germánica*

F. Merkel, el eminente historiador de la religión germánica (ARW, 1937), no se ha ocupado todavía detenidamente de este aspecto. El trabajo de Anwander sobre la ciencia alemana de las religiones en la época de la Ilustración y durante el Romanticismo contiene abundante material interesante para las cuestiones relacionadas con los germanos, pero ninguno sobre los puntos para nosotros esenciales; el parágrafo que Jan de Vries dedica a esta cuestión no se ocupa de su problemática más profunda. Así, pues, nuestro trabajo, en primer término, viene a llenar una laguna todavía existente.

Hace ya más de cuarenta años que, de acuerdo con una tendencia entonces generalmente perceptible en el estudio de las religiones, para interpretar los usos y las creencias germánicas antiguas se comenzó a recurrir con entusiasmo, pero sin orden ni concierto, al material «folklórico». Fueron Axel Olrik y K. Krohn en el Norte (el segundo también teóricamente en un artículo publicado en 1926 sobre el método folklorista) y Frazer en Inglaterra los que abrieron el camino; les siguieron por él Starkstrom y Olsen, mientras que en Alemania fue, sin duda, Lily Weiser-Aall quien con menos prejuicios y más amplios horizontes trabajó con aquel método (la refutación de C. Clemen [ARW, 1938] en la cuestión de las clases de edad carece de fuerza). Pero entonces, en 1935, como consecuencia de la postura espiritual que había llegado al poder y de sus teorías racistas, se produjo un impetuoso cambio de escena; se comenzó a estudiar la religión germánica desde un punto de vista acentuadamente folklorista y a combatir enérgicamente toda investigación de relaciones etnológicas que trascendiera del simple establecimiento de las diferencias psicológicas.

En esta lucha sobresalió como teorizante H. Harmjanz con su libro *Volk, Mensch und Dmg*, publicado en el año 1936, y su punto de vista tuvo un valor normativo en la adocenada germanística de aquella época. Ya O. Spengler había calificado a los pueblos naturales, con excepción de los creadores de las

culturas del Africa occidental, de masa ahistórica y amorfa, y los había contrapuesto uniformemente a los grandes pueblos creadores de escrituras; entonces se convirtió en un dogma tácito el que, especialmente por lo que hacía a pueblos tan extraordinariamente dotados como los indogermánicos, y más en especial los germánicos, no era posible ni siquiera pensar en interpretar las creencias y los usos germánicos a partir de los pueblos primitivos, y, naturalmente, todavía menos posible era el pensar que existiera una relación. En último término, los etnólogos podían agradecer que estas ideas fundamentales y esenciales no fueran simplemente dictadas, sino puestas sobre el tapete de la discusión, como hacía Harmjanz con una fundamentación sistemática. Lo único que podía resultarles sorprendente era el encontrarse con que Harmjanz tomaba sus ideas del psicólogo social (que nunca había vivido entre los pueblos naturales) Lévy-Brühl, a quien seguía sin la menor crítica en su interpretación del alma primitiva, de la que es cierto parece resultar segura una diferencia esencial entre los pueblos naturales y los pueblos culturales. Ahora bien, Harmjanz dio mayor fuerza a esta diferencia, introduciendo en ella, en una forma originariamente extraña a las ideas de Lévy-Brühl, los principios teoréticos del racismo, según los cuales los pueblos naturales forman parte de un círculo de razas atrasadas y *a priori* infradotadas. Esto tuvo una resonancia obligada no sólo sobre la valoración de los fenómenos «folklóricos» posteriores de los pueblos germánicos, sino también de las opiniones que se formaron sobre su piedad precristiana, por mucho que Harmjanz dijera que el estudio de la antigua religión germánica había de realizarse sobre la base «solamente de las fuentes». Puesto que este «solamente» significaba que lo que podía servir de norma eran exclusivamente las noticias y los restos que hacían referencia directa a los germanos o, a lo sumo, a religiones íntimamente emparentadas con la de ellos, esta forma de hablar excluía y proscribía la comparación de religiosidades verdaderamente primitivas con la germánica como magnitudes equivalentes. Dos ejemplos nos demostrarán claramente cuál era la intención real, así como el extravío, de esta restricción de método y de principio; nos referimos a las opiniones de H. Harmjanz sobre la ordalía y sobre la concepción de la muerte (l.c., p.288-289).

Afirmando que, en costumbres de igual apariencia externa, los primitivos se dejaban guiar por la fe en la fuerza de los medios aplicados, mientras los germanos de la Edad Media practicaban la prueba del fuego y del agua con la confianza puesta en la justicia de Dios, se niega toda relación del complejo «ordálico» [1], tan desarrollado entre los germanos, y de otros ritos de esta misma clase con los correspondientes de los pueblos naturales. Por desgracia, las ordalías de los pueblos naturales no han sido objeto de estudio detenido más que en algunas regiones

[1] Ejemplos en BAETKE, *Quellenbuch* p.36s.

aisladas, especialmente en Asia; también el artículo de A. Erler sobre el origen y los elementos primitivos de los juicios de Dios [15] adolece del carácter incompleto de la visión de conjunto y de falta de profundidad. Por otra parte, en la preterición en que incurre del aspecto objetivo y en la ignorancia que afecta de las fuentes, en lo esencial cristianas, que hablan de la confianza en Dios que animaba estos usos, se evidencia la superficialidad de su concepción de la esencia de las formas ordálicas del Medievo germánico. Antes de que pueda hacerse una afirmación tan trascendente como la defendida por H. Harmjanz sería necesario por lo menos investigar cuidadosamente todas las premisas. Lo mismo puede decirse del abismo que establece entre la concepción germánica de las causas de la muerte y la concepción de los pueblos naturales (concepción y no «postura» ante la muerte, sobre la que F. Kònig [1938], Br. Schweizer [1940] y K. Schulz [1936] habían tratado ya con más o menos acierto). Harmjanz remite a la exposición que F. Scherke hace del comportamiento de los primitivos ante la muerte (1923), pero ello no basta, ni mucho menos, para su objetivo, que es el establecimiento de la tesis siguiente: mientras que los pueblos naturales no comprenden en absoluto las causas fisiológicas de la muerte, en los intentos que las creencias populares de los germanos conocían para desde lo sobrenatural causar o evitar la muerte no juegan ningún papel esencial las participaciones místicas del estilo de aquellas a las que los pueblos naturales achacaban la venida de la muerte. Por lo que hace a los germanos, W. Grönbech, de quien pronto hemos de hablar como del autor que con más consecuente exclusividad ha expuesto la historia de la religión germánica basándose sólo en las fuentes escritas germánicas, en su *Kultur und Religion der Germanen* (I 260) había hecho notar como característica de los germanos la poco habitual ausencia de temor ante las modificaciones que la muerte trae consigo; pero a continuación dice: «Ahora bien, si las consideramos con mayor detenimiento, nos daremos cuenta de que entre las dos posturas (ausencia de temor y temor ante la muerte como algo antinatural) existe un parentesco más cercano que el que a primera vista parece. En último término, las dos pueden remontarse a un mismo estrato anímico.» No cabe duda de que, en la medida en que bajo ciertas circunstancias la muerte significaba para los germanos paganos un «estado sin salvación», sus creencias enlazaban con formas de pensar y con usos propios de los pueblos naturales, y en la medida en que la salvación a que en ella se podía aspirar era una «salvación en la *sippe*», es decir, en un retorno a esta *sippe*, podemos considerar que esta creencia, como hizo notar el mismo Grönbech (p.258), era análoga a la concepción de los pueblos de los mares del Sur. Por otra parte, y por lo que concierne a los pueblos naturales, un autor del que desde

[15] «Paideuma» (1941) 44ss; REHFELDT; «Zeitschr. f. Rechtsgeschichte» (1943) 394ss.

luego no puede sospecharse que comulgue con las ideas de la «escuela vienesa de etnología», la más opuesta a Lévy-Brühl, G. Tessmann [16], hablando de tribus del noroeste del Perú, tribus que él, a pesar de que conocen ya el cultivo de los campos y el arte de tejer, tiene erróneamente por muy primitivas, nos dice: «Junto a la creencia según la cual la muerte es provocada por los ataques de otros hombres "magos", los tschama, como otros muchos pueblos americanos, creen que puede darse también una muerte "natural" —que, desde el punto de vista de la explicación originaria, es decir, de la explicación por las creencias mágicas, habría que llamar con más propiedad antinatural—. Esta es la muerte por debilidad senil, por accidente, por mordedura de serpiente, por ataques violentos, así como por todas las enfermedades conocidas. En consecuencia, sólo en el caso de las enfermedades internas desconocidas, que casi siempre se presentan acompañadas de fiebre, se supone que la magia es la causa de la muerte.» Incluso si la opinión de Tessmann de la prioridad de la interpretación que ve en la magia la causa de la muerte estuviera por encima de toda duda, lo que desde luego no parece ser el caso por lo menos por lo que se refiere a los pueblos etnológicos que W. Schmidt llamaba «antiguos», quedaría constatado clara e innegablemente un amplio conocimiento de las causas naturales de la muerte en un medio todavía absolutamente primitivo. Sobre la base de un estudio tan breve como es el de Scherke, es absolutamente imposible deducir, como lo hace Harmjanz, una contraposición de esencias. Los datos en los que sería preciso apoyarse para demostrar la existencia de un abismo total y esencial son insuficientes. En último término, la falsedad de las conclusiones a que llegó Harmjanz (y no sólo en estos dos casos) tiene sus raíces en generalizaciones sobre los pueblos naturales hoy ya superadas al menos en la etnología. Si el mismo Harmjanz critica con razón la excesiva confianza que el germanista E. Mogk depositaba, todavía en el año 1927, en la anticuada psicología de los pueblos naturales de W. Schultze (año 1900), él habría podido aprender, si no de un etnólogo como W. Koppers, a quien manifiestamente, pese a la frecuencia con que había estado entre los primitivos, no quería dar crédito, sí de otro, como Birket-Smith (l.c., 36s), hasta qué punto la etnología en general había superado ya las ideas de Lévy-Brühl. Tampoco apelando a un subjetivismo, que sería constatable no sólo en la evolución cristiana de los germanos, sino también en su época pagana (cf. sobre esto CHR. MUFF, *Der Individualismus in der nordischen Gotterlehre:* «Leben und Weltanschauung», 1934), puede fundamentarse una diferencia absoluta de esencias entre los germanos y los primitivos. Pues, como Koppers ha demostrado en «Schmidt-Festschrift», también en las más antiguas etapas culturales el individuo está dotado de importancia religiosa, y, a la inversa, los trabajos de H. W. Vogt sobre los

[16] «Preuss. Jahrb.» 2 (1927) 34.

vínculos religiosos en el mundo de los germanos y los de R. Kienle sobre las formas de la comunidad germánica (*Germanische Gemeinschaftsformen*, Stuttgart 1939) han demostrado hasta qué punto, para nuestra sensibilidad terrible, el individuo estaba apresado por las obligaciones religiosas sociales, lo que todavía resulta más claro si se piensa en la influencia que sobre la forma de pensar de los antiguos germanos, y no sólo sobre su forma de proceder, había de tener, como ha demostrado W. Grönbech, la sujeción a la *sippe*.

Acabamos de citar a W. Grönbech, a quien los representantes de aquella orientación que, eximida al parecer, gracias a Harmjanz, de todo esfuerzo teorético, rechaza en principio toda comparación de hechos del género de las que establece la etnología histórico-cultural, y se basa casi exclusivamente en el folklore, tienen por el hombre que ha fundamentado suficientemente por encima de toda discusión su forma de considerar a los germanos aisladamente, exclusivamente desde el punto de vista de la germanística. Pero lo único que está realmente fuera de duda es el mérito de Grönbech, que consiste en haber estudiado las más íntimas tendencias de la religiosidad germánica a partir del grupo de fuentes más adecuado para este tema, es decir, a partir de las sagas islandesas. En la medida en que, partiendo de sus propias fuentes, es posible hacer luz sobre la esencia de la religión germánica, Grönbech la ha hecho, lo que desde luego no quiere decir que una investigación comparativa que confronte la imagen esencial así reconstruida con la de otras religiones no pueda hacer progresar en medida considerable la investigación de la esencia de la religión germánica. Pero es injusto ver en el trabajo de Grönbech el soporte y fundamento (que haría innecesarios todos los estudios de detalle) de la concepción fundamental de Harmjanz (en último término, de orientación racista). Una prueba de la aludida injusticia es el juicio que de su obra hace su colega y compatriota Birket-Smith, que dice de él (l.c., p.387): «Es mérito del investigador danés de las religiones W. Grönbech el haber puesto de relieve el carácter indiviso de la imagen del mundo de los pueblos naturales, aunque es indudable que exageró la coherencia interna de su religión.» Esta afirmación nos sorprende en primer término porque, por lo menos en la principal de sus obras, Grönbech no se refiere sino muy rara vez, cuando lo hace, a ejemplos tomados del pensamiento de los pueblos naturales. ¿Cómo se explica entonces que su colega y compatriota comprenda en el sentido antedicho a nuestro germanista? Sin duda porque, basándose quizá no en su obra sobre los germanos, sino en el libro *Primitiv Religion* (Estocolmo 1915), que yo no he podido consultar, sacó la impresión de que al mismo Grönbech no le interesaba tanto aquello por lo que le celebran sus admiradores y veneradores continentales, es decir, la demostración de la unicidad de la religión germánica, como el hacer comprender el núcleo de esta religiosidad a partir de

una esfera originaria, para el hombre moderno extraña, en la que todavía está inserta la de los pueblos primitivos, a los que Grönbech, como hiciera H. Naumann con su noción de «cultura primitiva comunitaria», considera erróneamente demasiado parecidos entre sí. Nosotros no podemos juzgar de la exactitud de esta opinión que Birket-Smith expresa acerca de Grönbech. Pero hay otra cosa que sí que se puede decir con seguridad plena a partir de la etnología; el que en un caso determinado fuera posible demostrar la singularidad perfectamente caracterizada de una religión pagana nacional, por brillante que fuera esta demostración, no reduciría en lo más mínimo la posibilidad de que los motivos y cultos de dicha religión guardaran relación próxima con los de otra aún poco emparentada con el pueblo en cuestión e incluso con las religiones de algunos grupos de pueblos naturales. Precisamente por lo que hace a un rasgo característico de la religión germánica, perfectamente puesto de relieve por Grönbech, a saber, a su especial inclinación a la vivencia de lo vital y de lo orgánico, nos es posible constatar, si es que Tempels y Schebesta («Anthropos» [1946-1949] p.457ss) no se han equivocado, una coincidencia bastante grande con el mundo negroide, por lo demás tan dispar, aunque desde luego sólo con aquellas zonas más fuertemente influenciadas por la cultura de los cazadores eurafricanos. Esta sorprendente coincidencia nos permite llegar de un solo golpe a toda una serie de conclusiones; a la de la legitimidad tanto como a la de los límites de la investigación etnológica comparativa aplicada a las religiones nacionales en general y a la germánica en particular, así como a la del error que significa el contraponer las investigaciones que se concentran en la fijación de lo nacional en la religión germánica a las que aplican el método etnológico de orientación general, en lugar de ponerlas en relación y usar de ambas formas de trabajo, puesto que están hechas para completarse mutuamente.

Aquel maestro de la historia de la religión germánica que dio a conocer a Grönbech en Alemania, Otto Höfler, ha escogido hasta ahora como objeto principal de sus investigaciones un fenómeno que por su naturaleza alcanza plenamente el campo de lo etnológico, a saber, las llamadas sociedades secretas, y, a diferencia de Grönbech, ha utilizado ampliamente datos del mundo primitivo para ilustrar este fenómeno. Gracias a este aspecto de su trabajo, al que va unida una mecánica filológica muy precisa y un cuidadoso aprovechamiento de todos los datos del folklore, es él el que, en medida mayor que todos sus antecesores, ha abordado los aspectos etnológicos de los germanos. Pero Höfler no quiere, o por lo menos así lo parece, aceptar este éxito, pues, y éste es el otro aspecto de su perfil científico, se mantiene alejado, no ingenuamente, como hasta aquí hiciera Weiser-Aall, sino expresamente, de la investigación comparativa, y, en cierto modo gracias a ello, se ha convertido en el más eminente de los representantes prácticos de la orientación folk-

lorista, es decir, la opuesta a la histórico-cultural, de la llamada escuela de Much [17]. Es decir, que, aunque, dada la limitación del tema especial que tan detenidamente ha tratado, estaba prácticamente constreñido a ello, ha evitado meticulosamente plantearse el problema de las posibles conexiones. Desde luego, si con ello no hubiera pretendido más que mantenerse en su papel de exclusivamente germanista y no inmiscuirse en el trabajo de los etnólogos, no habría nada que objetar. Pero desde que Al. Slawik en su comparación de las sociedades secretas japonesas con las germánicas llegó a la conclusión de que, especialmente por lo que se refiere al círculo de Wodan, la distancia que las separa es menor que la que separa a las germánicas de las arias estudiadas por Wikander, el problema reclama una aclaración por parte de un germanista, que tendrá o bien que demostrar que, pese a todo, no existe ninguna relación, o bien intentar explicar dicha relación. Y a Höfler es a quien esta obligación incumbe hoy en primer término. Lo mismo puede decirse del artículo de R. Wolfram sobre los actuales pueblos germánicos (en el primer volumen de la *Etnología* de Bernatzik), que incluye muy abundantes materiales religiosos; para que éstos resultaran aprovechables para la historia de la cultura sería necesario que el fundamento del artículo no fuera simplemente etnográfico, sino también etnológico, es decir, se basara en el estudio comparativo de los pueblos, por lo menos entre los distintos pueblos germánicos, haciendo resaltar no simplemente los rasgos comunes, sino también los diferentes. Con otras palabras: el estado actual de la investigación en este campo exige hoy ya un acuerdo más fundamental entre el método folklorista y el etnológico, para lo que no es tan necesario que la etnología preste mayor atención al estudio de la raza germánica como que los germanistas exclusivistas adopten una postura más comprensiva ante la verdadera esencia y las verdaderas metas de la historia universal etnológica.

Esto hace doblemente estimable el que en los trabajos de otro germanista estudioso de la religión germánica, que con razón goza de elevado prestigio, a saber, en los de F. R. Schröder, no pudieran nunca apreciarse inhibiciones político-nacionales. Falto en todo tiempo de prejuicios, sus estudios, metódicamente ajustados, incluyen la comparación en toda su amplitud. Desde el punto de vista de la historia de la cultura, los más valiosos resultan ser los más recientes, muy ricos en material sobre las figuras míticas germánicas, como Skadi y Freyr (1941), a los que más tarde habremos de aludir. En sus anteriores trabajos, el autor acostumbraba a comparar lo germánico con el sincretismo helenista, tan difundido en la época inmediatamente anterior a la aparición de las más antiguas fuentes literarias de la religión germánica; pero poco a poco fue orientándose hacia los estratos preindogermánicos de los pueblos de la Europa orien-

[17] Sobre esto AL. CLOSS: «Anthropos» (1939) 447ss.

tal, entre ellos también de los hetitas, para desde allí extender la vista esporádicamente al desarrollo de los pueblos naturales. Lo único que podría criticársele en punto a método es el que no tome en cuenta en qué pueblos naturales, o, en su caso, en qué grupo de pueblos naturales, es en el que se encuentra un material de comparación más apropiado. Otro reproche que puede hacerse a Schröder es el de que en aquellos casos favorables —como es el del levantamiento de la tierra por los hijos de Borr (*Voluspa* 4)— en los que excepcionalmente puede utilizar (y de hecho utiliza) estudios histórico-culturales sobre el mismo complejo en los pueblos primitivos (en el caso antedicho, un estudio de L. Walk), no acepte los valiosos puntos de vista que estas investigaciones etnológico-históricas pueden ofrecerle a su trabajo. La falta de familiaridad de este autor con los datos fundamentales de la etnología de la religión se hace notar especialmente en su juicio acerca del problema del origen teriomorfo de los dioses germánicos, y especialmente de los grandes dioses Thor y Odin; este problema había sido estudiado ya anteriormente por H. Naumann («Rhein. Mus.», 1940). Schröder supone que la forma originaria de Thor era el macho cabrío, y la de Odin el caballo, aunque en este segundo caso hace una restricción, pues dice sólo «en buena parte». En la medida en que esta afirmación se basa en la suposición de un totemismo germánico o indogermánico primordial, afecta más generalmente a la historia de la evolución de los dioses germánicos [18], y volveremos a hablar de ella. Limitémonos aquí a dar a conocer dos hechos referentes a los dioses teriomorfos de los pueblos naturales, hechos que contradicen el evolucionismo defendido por Schröder: 1.°, ya entre los pueblos hoy económicamente más primitivos se presenta un teriomorfismo en figuras de rango divino más o menos elevadas, que guardan especial relación con el trueno y con el viento; pero el núcleo de este teriomorfismo no lo constituye el animal como tal, sino la relación lunar del animal en cuestión; 2.°, en ningún lugar en el mundo de los pueblos naturales, ni siquiera allí donde un animal privilegiado, como entre los herero un toro, es tenido por sagrado o allí donde en una etapa ya de economía agrícola primitiva aumentan las participaciones animales de los dioses superiores, y especialmente los animales astados y relacionados con la luna se funden con el dios del trueno, el camino que lleva a la divinización de los animales no parte nunca de la simple veneración de animales individuales aislados como aparece testimoniada entre los germanos [19], entre quienes se rinde a los bueyes, sin que el bóvido sea una forma de aparición de la diosa de la tierra. Un curso evolutivo como el que supone F. R. Schröder como regla con validez general para explicar el teriomorfismo de los dioses, resulta especialmente inadecuado en su aplicación a los indoger-

[18] JAN DE VRIES: «Geistige Arbeit» (1942) 1ss
[19] JAN DE VRIES, II p.99 y 265.

manos primitivos, pues allí donde los indogermanos se internan en el Sur, el teriomorfismo no se incrementa, sino que se aminora. Si resultara que la situación entre los germanos era distinta, ello no demostraría sino que no pueden ser considerados como los más puros de los indogermanos. Pero, al menos por lo que hace a Thor, un proceso de este estilo está totalmente excluido, pues es bastante seguro que también el hombre con cuernos y provisto de un hacha que encontramos en las pinturas rupestres representa a Thor, con lo que no cabe duda de que ya originariamente este numen fue concebido como antropomorfo, desde luego en medida no menor que lo son las más primitivas figuras teriomorfas de la mitología de los pueblos naturales. Puesto que, por una parte, el macho cabrío es entre los pueblos del Altai, como entre los germanos, la víctima ofrecida al dios del trueno, y, por otra, en los germanos no puede demostrarse ni siquiera la combinación, entre los indios todavía transparente, del macho cabrío con la columna del mundo como símbolo del dios del tiempo, no puede aceptarse que un numen tan esencialmente unido al trueno como es Thor haya de ser concebido, al igual que Indra, como un macho cabrío elevado a un plano numinoso. En cambio, la relación de Wodan con el caballo es mucho más íntima. Pero ya la circunstancia de que precisamente este dios, como es sabido, fuera representado en otros muchos animales, debería hacernos desistir de derivarlo demasiado unilateralmente de su relación con el caballo, aunque el «caballo del alma» del culto de los muertos fuera ya muy popular en la religión germánica primordial. Y ello porque éste no era más que un daimon que en la época de la cultura heroicizante de los criadores de caballos ascendió a la categoría de dios, y porque, por otra parte, a los *Maruts* indios de la época del carro de combate, quienes, por lo demás, están tan ligados a Wodan, les falta toda relación con el caballo. Además, ¿en qué figuras de la mitología primitiva, en la que, por lo demás, el viento y la muerte aparecen asociados a animales, encontramos que el núcleo principal sea un animal? Y, por último, también entre Freyr y Freyrfaxi existe una relación de participación [20], sin que pueda decirse que el caballo es la raíz esencial de este dios. En suma, que la figura de Wodan no puede, ni mucho menos, explicarse por su relación con el caballo tan esencialmente como creía Schröder. Una mirada a la génesis del teriormorfismo de los dioses de los pueblos naturales tal como nos la ha revelado la investigación de los pueblos marginales depredadores, nos obliga en todos estos casos, y especialmente en aquellas religiones más próximas a las de los primitivos, a abstenernos de una interpretación que tiende a simplificar demasiado. Las elevaciones directas de los animales a la categoría de dioses no se conocen más que en la época final del politeísmo. Pero es natural que meditaciones

[20] O. HOFLER, *Geheimbunde* p.175A

de este género no puedan dar fruto entre los germanistas hasta que la etnología haya progresado en el estudio comparativo de los mitos y haya abierto camino al análisis etnológico de la religión germánica.

Nada menos que el fundador de la etnología histórico-cultural [21], Fritz Gräbner, inauguró los esfuerzos en este sentido, y precisamente en conexión con una de las dos figuras divinas que acabamos de citar, a saber, con la de Thor. Con este estudio comenzó la que hasta hoy ha sido la última fase de aplicación del método etnológico a la historia de la religión germánica. El primero en seguirle fue J. Löwenthal (1930), que unió en una sola perspectiva a los ainu, secundariamente árticos (cf. p.328), con lo indirectamente germánico, no sin tomar también en cuenta la prehistoria de los países del mar del Este. Más tarde, E. Birkeli (1932) y A. Ohlmark (1937) se adhirieron espontáneamente en su argumentación a los trabajos de los historiadores de la cultura, el primero en la interpretación de una forma cultual, a saber, de los ídolos domésticos, interpretación en la que hizo uso de los estudios de Heine-Geldern sobre el Megalítico (cf. p.283s); el segundo estableció una correspondencia de origen entre una figura mítica que guarda relación con la oveja y un estrato primitivo nómada pastoril (cf. infra p.309). Pero el que inauguró el análisis etnológico metódico de la religión germánica fue el autor del presente artículo, que comenzó a ocuparse de ello en 1934, en un momento en que esta etnología no había llegado todavía a la plena claridad y en la opresiva era de la vigilancia germanocrática en la ciencia de la religión y de la cultura. Su primer intento tuvo más bien el carácter de un análisis global y tosco, de acuerdo con el estado de la historia de la cultura de aquel entonces; llevaba el título *Das Heidentum der Altgermanen* (véase la bibliografía). Pero pronto se concentró en el pormenor étnico, y precisamente en una religión tribal, a saber, la de los semnones. Hasta aquel momento nadie había hecho con las religiones nacionales un intento parecido de descender hasta los menores detalles. Su especial atención se concentró pronto en los ritos en los que el pueblo en cuestión parecía estar en relación con los pueblos vecinos, los celtas y los ilirios. Su objetivo era el de buscar estos mismos usos parte más allá del Cáucaso, parte más allá de la antigua Europa, y perseguirlos hasta la esfera de los pueblos naturales; y al mismo tiempo el de hacer comprensible la imagen del monarca divino de este pueblo como una forma manifiestamente próxima a la de Júpiter a partir de su situación entre el mundo del Asia central, del Asia Anterior y del oeste de Europa. Decisivo para la elección del pueblo fue su temprano asentamiento en el ángulo sudeste de los antiguos germanos del continente. Este trabajo, que apareció en los «Wiener Beiträge für Kulturgeschichte und

[21] «Anthropos» (1919-20).

Linguistik» (IV, 1936) con el subtítulo expreso de «Monografía histórico-cultural», es decir, no como una investigación exclusivamente germanista, ha de ser objeto en estas páginas de una caracterización más detenida tanto por las singulares circunstancias externas que rodearon su aparición como por la imposibilidad en que el autor se ha encontrado hasta ahora de tomar posición ante los nuevos puntos de vista. Por otra parte, su inclusión en este lugar resulta adecuada, pues en conexión con este tema podremos entrar en el examen de una cuestión de interés para la religión germánica, cuestión no vuelta a tratar por los recientes estudios de que aquí hemos hablado, aunque cae de modo eminente bajo el punto de vista de la etnología; esta cuestión es la de la problemática etnológica de una religión tribal.

Frente a una reacción que se caracterizó a sí misma suficientemente como vengadora de los antepasados ancestrales (ARW, 1937), y cuya aportación de nuevo material desde la germanística casi no merece tal nombre, un germanista mucho más calificado como era Jan de Vries reconoció a mi trabajo sobre los semnones un dominio poco habitual de la materia [22]; por parte de los etnólogos neutrales [23] se reconoció su importancia metódica, y, además, el mejor conocedor de la prehistoria de la antigua Suabia, W. Mathes [24], coincidió conmigo en un punto muy esencial, a saber, en la concepción del carácter de monarca del dios de los semnones (p.379). Uno de los últimos directores de espíritu científico imparcial que tuvo ARW aceptó el publicar una réplica contra aquella crítica radical, pero la intervención oficial del partido nazi impidió su impresión cuando ya se encontraba en la editorial Teubner. Y así, el material que aquella réplica contenía sobre el *regnator omnium* de los semnones y sobre las formas de Júpiter y Zeus, íntimamente emparentadas con él, material que en realidad no debía haber sido estudiado por primera vez en el marco de un estudio etnológico universal, permaneció inédito, y el autor no pudo tampoco ocuparse más que muy brevemente («Anthropos» [1940-41] p.474; ibid., [1942] p.924 nt.1 y p.927s) de los trabajos de R. Kienle y H. Hommel (ARW, 1938 y 1941-42) consagrados a ilustrar la relación que los germanos guardaban en este punto con los romanos. La afirmación de Kienle de la existencia de un Mercurio junto a un Jupiter Optimus Maximus como dioses supremos en las inscripciones de época imperial halladas en Suabia, habla en contra de la identificación de Wodan con el *regnator omnium* de los semnones. W. Steinhauser [25] defiende hoy, de modo parecido a como yo hice respecto de los suevos, la opinión de que

[22] «Mensch en Matschappij» (1938) p.4.
[23] «Intern. Archiv f. Ethnographie» (Leiden 1940) p.187.
[24] *Vorgeschichte der deutschen Stamme* I (Leipzig 1940).
[25] *Kultische Stammesnamen in Ostgermanien*: «Sprache» II (Colonia 1950) p.16ss.

los Alcis germánicos orientales, es decir, los dioses dioscúricos próximos al dios celeste y sobrepuestos quizás a un culto anterior lugio (ilirio), fueron secundariamente recubiertos por el complejo religioso ligado a Wodan, pero no fueron relegados por él. Pese a ello, queda sin resolver la cuestión de si, en último término, no será la fuerza especial de la creencia de los suevos en el dios del cielo la que en fecha más temprana contribuyó en forma esencial a transformar al caudillo del ejército de los muertos (*exercitus feralis*) en monarca del cielo. Por lo menos en estos términos está planteado el problema hoy en día, cuando la investigación ha avanzado considerablemente. El trabajo de Wölfel publicado en la presente obra arroja luz sobre los testimonios recopilados por Gutenbrunner acerca del difícil problema del *evolvuntur*, del derecho real de los germanos del Norte (*Hinabwälzen über den Königshügel:* «Acta Scand.» [1940] p.102ss), por cuanto que, por una parte, la columna de piedra, ligada al sepulcro de los antepasados, y, por otra, los ritos ctónicos en el bosque (en la fiesta irlandesa de Samhain) han de ser interpretados como formas religiosas específicamente megalíticas, con raíces en el pasado de la Europa occidental y transformadas en un rito específicamente germánico. La relación anfictiónica en que Hesse, donde todavía hoy hay abundantes restos de la raza faélica, se halla con los semnones, da todavía mayor verosimilitud a estas relaciones. Pero por arraigada que la creencia en Irmin esté en la idea de Dios de la cultura megalítica y por grandes que sean los rasgos (vagos) de padre del grupo que conserva el antiguo dios canario del cielo (WOLFEL: «Paideuma» [1950] p.242), a esta imagen divina le falta el monte Idafe, según Rössler (ARW, 1940-41), un pilar del mundo [26], y la monarquía universal no está en ella tan subrayada como en la idea de Dios de los pueblos del Asia central, idea que tiene sus raíces en la creencia de los primitivos pueblos paleoárticos en un dios del universo, y de la que por su parte brota la de un *tanhu* humano [27], aspecto este que no se vuelve a encontrar entre los germanos. Nosotros creemos que nuestra opinión de que el *regnator omnium* de los semnones es un numen megalítico transformado por el antiguo contacto con las creencias orientales y quizá también con las formas orientales tempranas de la monarquía [28], y que, por lo tanto, es un producto de que también participan desde el principio los indogermanos itálicos, está más cerca de la verdad que la que tiene al complejo religioso de los semnones por exclusivamente europeo.

Al mismo tiempo y en el mismo lugar que esta monografía de una tribu, se publicó otro estudio comparativo, consagrado

[26] AL. CLOSS, *Kanarier und Urindogermanentum*: «J. F. Schutz-Festschrift» (1949).
[27] W. SCHMIDT, UdG IX p.10.
[28] Vease tambien J. WEISWEILER, *Altorientalisches Komglum und Indogermanen*: «Paideuma» (1948).

a un complejo sociológico religioso de distinta naturaleza (a las sociedades secretas, y precisamente a las de los germanos y los japoneses), obra de un etnólogo vienés especializado en temas japoneses, el lector A. Slawik. Este trabajo tenía la intención de incitar a los germanistas que se ocupan de estas comunidades, en sí esencialmente primitivas, a fijar con mayor precisión lo que en ellas pudiera ser auténticamente germánico. Un nuevo estudio de Slawik, en el que demuestra la existencia de otros rasgos comunes a los germanos y a los japoneses, tales como el motivo del Skáldskaparmal, está en prensa.

Y con esto hemos agotado ya todo lo que hay que decir sobre los resultados alcanzados en los trabajos de este género. El presente da un paso nuevo en una dirección distinta, ocupándose de problemas etnoteoréticos fundamentales y considerando absolutamente todos los problemas de la religión germánica desde el punto de vista de la etnogénesis en forma consecuente a lo largo de todo el artículo. Tomados en conjunto, todos los intentos que hemos citado hasta aquí dan una clara idea de la progresiva profundización del autor en esta materia, así como de su esfuerzo por colaborar al perfeccionamiento de la investigación etnohistórica de las religiones y de la etnología histórico-cultural, esfuerzo en el que no se ha detenido a pesar de los considerables obstáculos de distintas clases que ha debido vencer ni se dejará detener por los que vengan a añadirse a éstos. De todos estos obstáculos, el más sensible ha sido el de la falta de una controversia que, más allá de los límites del mundo de los etnólogos especializados, se ocupara de la problemática general de la etnología histórico-cultural o del análisis de las religiones nacionales. Igualmente, existía la falta de un resumen de la situación etnológica en su conjunto, resumen posible hoy en razón de los muchos trabajos de detalle. Pero, por lo menos en este punto, se ha encontrado una ayuda en el libro varias veces citado de Birket-Smith. Cuanto más se imponga el punto de vista de este autor y su teoría de los estratos diferenciales (en lugar de los antiguos círculos culturales), tanto mejor será la acogida que los círculos de los germanistas dispensarán a los intentos de un etnólogo de las religiones que no ha vacilado en saltar al campo de la discusión más enconada.

Puede, pues, que el futuro sea más propicio a la aproximación de estos dos métodos, el folklorista y el etnológico, y de las dos disciplinas, la germanística y la etnología, la primera de las cuales ha de ocuparse de fijar lo específicamente germánico, mientras que la segunda tiene la misión de investigar las relaciones de lo germánico dentro del conjunto general de los pueblos; cuando esta conciliación se haya producido, la comprensión de la religión germánica desde el punto de vista de la historia de la cultura habrá dado de esta manera un paso esencial hacia adelante.

3. *La aplicación de las categorías etnológicas a la religión germánica*

Estas consideraciones acerca de la historia y del método de nuestra ciencia nos abren el camino para el estudio de los hechos concretos, que habrán de ocuparse aquí en primer término de las categorías de la evolución religiosa de los pueblos naturales y de verificar la medida en que estas categorías afectan a la religión germánica. Todos los pros y contras de principio se resuelven, en último término, sólo recurriendo a la realidad. Sólo en ella convencen también las diferencias, y dentro de esta problemática se hace evidente por qué la investigación de las relaciones que parten de lo germánico no se detiene ni debe detenerse ni siquiera ante las altas culturas de razas exóticas y con claras relaciones ancestrales con los pueblos naturales.

Varias veces se ha dicho que el animismo es la fuente principal de la religión germánica. Esto es de antemano discutible; también porque el extraordinario sentido de lo viviente, en el que asimismo se ha visto una de sus características, se compagina mal con el animismo, dado que donde éste aparece con la máxima claridad es en la época de los cultivadores primitivos, en la que la atención que estuvo dedicada al animal semoviente se desplazó a lo meramente vegetativo. Pero liberémonos de aquella enfermedad de la infancia de la historia de las religiones que pretendía explicar siempre todo lo religioso a partir de una única forma primordial; el considerable papel que en las fuentes nórdicas desempeñan los sueños (W. HENZEN, *Uber Träume in Primitivkulturen;* cf. los trabajos de Lincoln [1935] y Rivers [1918]) y las apariciones (E. Mogk), nos indica que especialmente el animismo debe haber tenido una poderosa influencia en el trasfondo de la religión germánica desde su estadio más primitivo.

La principal prueba de lo dicho está en el diverso desarrollo en la religión germánica precisamente de aquellos fenómenos que se basan esencialmente en el animismo, especialmente del chamanismo, que en estos últimos tiempos ha pasado a ocupar el lugar central en todas las discusiones en torno a la parte que en la religión germánica corresponde a los elementos primitivos. Como el fetichismo (que, por lo demás, en la forma en que fue fijado por PECHUEL-LOESCHE, *Loangoexpedition* III-2 [1907] p.347ss, no se encuentra entre los germanos), el chamanismo no es simplemente animismo potenciado; aunque en forma inmediata parte de la creencia en los espíritus, incluye esencialmente también la magia. Se entiende por chamanismo una práctica mágica con la que se aspira a entrar en contacto con el mundo de los espíritus, bien con los de los muertos, bien con los de la naturaleza, utilizando, entre otras cosas, estados extáticos y orgiásticos, que pueden no sólo producirse espontáneamente, sino

también ser intencionalmente provocados. Jan de Vries, pese a su habitual reserva ante el método etnológico, acepta sin vacilar una múltiple influencia del chamanismo en la religión germánica, pero especialmente en el wodanismo; Ohlmark (ARW, 1939) tiene razón al incluir dentro de este fenómeno aquello que los antiguos germanos llamaban *seidr*. Desde aquella época, W. Muster ha expresado en una disertación folklorista en Graz su convicción de que varios fenómenos de las creencias populares alemanas, especialmente el cortejo de los *perchten*, son huellas del chamanismo. En todo caso, si se partiera del presupuesto de que *stricte sensu* no puede llamarse chamanismo sino a aquel conjunto de ritos y creencias vivos en aquellos pueblos en que el chamanismo fue descrito por primera vez, y de quienes recibe su nombre con una palabra que parece ser originalmente propia de ellos, habría con razón que limitar el concepto a un grupo más reducido de pueblos al que los germanos no pertenecen y con el que nunca estuvieron en contacto como vecinos, o por lo menos podría parecer que, como ha dicho Ohlmark, la base decisiva del chamanismo ha de buscarse en las dificultades que el hombre encuentra en adaptarse a las condiciones de vida de las zonas árticas. Pero precisamente esto es un problema, pues hay, por ejemplo en China, un chamanismo nórdico y otro meridional, manifestándose el meridional mucho más orgiástico que el del Norte, y hasta ahora la postura de Ohlmark parece poco prometedora cuando intenta lanzar por la borda el hecho, etnológicamente bien documentado, de la presencia en el chamanismo de aspectos debidos a influencias culturales procedentes del Sur que determinan su esencia. En su opinión, la presencia del chamanismo entre los germanos se explicaría porque éstos son los indogermanos que más profundamente penetraron en el mundo ártico. Pero es posible que los celtas más meridionales superaran a los germanos en rasgos chamanistas. Es significativo que también M. Eliade [29], en su intento de determinar los rasgos comunes a todas las formas del chamanismo, no deje de reconocer la marcada influencia de elementos meridionales en el chamanismo de todas las especies. El problema es intrincado y difícil en más de un aspecto, especialmente por lo que se refiere a la existencia en el mundo germánico de un chamanismo no introducido desde fuera, sino autóctono, existente desde un principio.

Lo que habría que rechazar totalmente sería la limitación radical del chamanismo a las formas que reviste en los pueblos del norte de Asia, predominantemente mongoloides, entre los que fue conocido por primera vez. Pues en ellos el chamanismo originario que anteriormente hemos caracterizado se presenta ya especializado en grado considerable, especialización que en bastantes de sus rasgos se ha desarrollado por la contaminación de formas meridionales. Especialmente la decisiva participación de

[29] ELIADE, M., *Le problème du chamanisme*: «Rev. de l'hist. des religions» 131 p.194.

las mujeres tiene su origen precisamente en los aspectos orgiásticos meridionales, con lo que concuerda el que el caso más típico entre los germanos, aunque también caracterizado e individualizado ya como nacional por un grado especial de noble solemnidad, guarde relación con una mujer, a saber, con Thorbjörg [30], así como el que en la *Voluspa* aparezca una mujer *seidr*, Gullweigh, como la causa de un desorden en el mundo de los dioses, y, finalmente, el que también en el trasfondo del wodanismo, que en sí es eminentemente heroico y viril, se trasluzcan elementos femeninos. La actuación de Thorbjörg no puede equipararse, sin más, a la «obra de los fineses», nombre bajo el que los germanos del Norte comprendían especialmente el *seidr*. Su presencia en Groenlandia habla en contra de esta suposición. Entre los esquimales superiores sí se da el chamanismo; pero aquellas de sus videntes que Rasmussen describe en su *Thulefahrt* (p.168ss) no se sirven de los métodos esenciales de los chamanes, que, según la saga de *Eiriks rauda* c.4, fueron ampliamente usados por Thorbjörg, a saber, además de la campana para atraer a los espíritus, por la que entra en trance, una comida hecha de corazones de animales, unas gachas de leche de cabra, un cojín de plumas de gallina, un manto guarnecido con piedras, un bonete de piel de cordero forrado con piel de gato, un collar de cuentas de vidrio, una vara con cabeza de latón que llevaba incrustada una piedra y un cinturón que al parecer era de madera. La dignidad de su comportamiento es auténticamente germánica; no es posible percibir ninguna relación con Wodan; antes bien, su nombre parecería indicarnos que estaba en relación con Thor, lo que parece tanto más importante cuanto que esta mujer descendía de una familia de adivinos, en la que nueve de sus hermanas habían desempeñado ya la misma función. Desde luego, Thor era hostil a las formas demasiado delirantes de chamanismo, especialmente al *seidr* en sentido propio. En relación con él no encontramos especificada todavía la subdivisión del chamanismo en chamanismo por externación y chamanismo por posesión. En cambio, en Wodan se presentan desarrolladas ambas especies por lo menos en sus formas iniciales; la primera en el episodio que nos narra el *Heimskringla* (I 18), en el que el dios yace como muerto en su figura humana, y mientras tanto camina por regiones alejadas en figura de pájaro, pez y serpiente; la segunda en el frenesí cultual en torno al cazador salvaje, extático él también, caudillo del *exercitus feralis*. A la vista del papel que dentro de los pueblos indogermánicos correspondió a los tracios como un centro de chamanismo (en este punto, el famoso trabajo de Meuli puede completarse con una conferencia pronunciada por Wiesner en el Congreso de Historia de las Religiones celebrado en Marburgo en 1950 sobre el chamanismo en la primitiva Edad del Hierro), no hay que subestimar las relaciones que la figura de Wodan como dios jinete guarda con los

[30] Traducido en BAETKE, *Quellenbuch* p.80s

tracios, por mucho que sus rasgos chamánicos parezcan unidos a la figura originaria del cazador salvaje. Verdaderas tribus de chamanes no existieron entre los germanos. Querer ver una en los semnones, como ha pensado F. Schneider, me parece imposible, pues el núcleo suevo primordial de los semnones contribuyó mucho más a la posterior transformación de Wodan en un dios del cielo que a conservar en caldo de cultivo y a elevar a la máxima potencia la esencia originariamente chamanista del dios en cuestión. La inclinación de H. Güntert a caracterizar la realeza divina voluntarista de Wodan como una creación chamanista, atribuye al chamanismo algo que no se encuentra todavía entre sus rasgos etnológicos originarios, y que quizá no se desarrollara en absoluto sobre esta base originaria, pues las clásicas monarquías divinas del Asia Anterior son de un origen seguramente no chamanista, y, en general, aquellos pueblos naturales en los que, como fue el caso entre los antiguos suecos de la época imperial, ya existían las monarquías superiores, por regla general no cuentan entre los pueblos típicamente chamanistas. Tampoco Wodan-Odín debe sus rasgos chamanistas a su condición de monarca, sino al hecho de que es el caudillo del ejército de los muertos y a la forma en que se comporta en su calidad de tal. Ahora bien, si se admite, como es lo más oportuno en razón de las fuentes, que lo esencial en él es su papel de dios de los muertos, llama en seguida la atención el que se distinga del Hermes clásico no sólo por sus rasgos heroicos, sino también por su carácter notablemente chamanista. Pero estos rasgos parecen ir desapareciendo cada vez más a medida que el dios avanza hacia su figura final de monarca de los cielos, lo que está en notable oposición con el incremento incesante de lo daimónico en el Charun de los etruscos. Como conclusión de lo dicho, nos parece deducirse lo siguiente: tanto en la religión de los Wanen como en la de los Asen (en ésta quizá antes de que Wodan se hubiera convertido en el monarca divino supremo) existió un chamanismo que procedía de las raíces mismas de la historia de los germanos, y que era en lo esencial el chamanismo de un pueblo «natural».

Pero, como hemos dicho, todo esto no sería explicable si no aceptáramos que bajo ello existía un ancho estrato animista. Este estrato existía en tal medida en la religión germánica, que K. Helm creía incluso poder calificarla de esencialmente conformada por el animismo. La «animación de las cosas», característica de las tradiciones germánicas [31], no está totalmente desconectada de esto. El que considere la religión germánica desde el punto de vista de la etnología, aunque negando la tesis de que el animismo es la fuente primordial uniforme de toda religión, dará la razón a Helm por lo menos en que, entre todas las categorías etnológicas, la más evidente entre los germanos es la fuente animista de que procede su religión,

[31] KRAMLR (1940).

cosa evidentemente relacionada con el carácter originario de esta cultura nacional, desde un principio agraria. Un amplio estrato de espíritus de la naturaleza y de espíritus de los muertos salta formalmente a la vista del observador y constituye una base suficiente para demostrar el predominio del animismo. A él pertenecen los *trolle* [32], y especialmente los *landvaettir,* es decir, los espíritus tutelares de la comarca, lo mismo que una parte de los gigantes y de los enanos, aunque hay que tener en cuenta que los *numina* femeninos, las *felices dominae,* no predominan entre los germanos en la forma en que lo hacen las *wanche* entre los irlandeses y las *russalke* entre los eslavos. El que en todas estas creencias se escondan, numerosos, los espíritus de los muertos, como resulta, por ejemplo, de la significación originaria de la palabra *schratt* (cadáver, fauno, sátiro), y el que, como veremos todavía, la última forma politeísta del mundo divino germánico fuera extraída del complejo megalítico y de su culto a los antepasados, no basta para fundamentar la tesis de A. Schmieder de que el manismo fue el elemento esencial y dominante de la religión germánica, no siendo los dioses nada más que antepasados heroificados. Pues, en primer lugar, los espíritus de los muertos no son concebidos necesariamente ya como espíritus de los antepasados y, en segundo lugar, todo el complejo megalítico estaba inserto en un trasfondo animista, no siendo en ningún caso simple veneración de los antepasados y revivificando incluso a su modo el estrato animista originario. De aquí que no sólo el culto de los antepasados, sino también, en general, todas las creencias relativas a los muertos, estén relacionadas con el culto de las piedras, que constituye la característica principal del Megalítico. También en la religión germánica tenemos ejemplos suficientes de ello, algunos extremadamente claros. Las creencias que A. Saracsin [33] ha estudiado nos demuestran que la vida religiosa del Megalítico no se agotaba en el culto familiar y pacífico de los antepasados de la *sippe*. La narración de la saga Kristni (*Thule* 23,162), que habla de una piedra situada cerca de Gilja, a la que Kodran y su *sippe* ofrecían sacrificios, y de la que decían que estaba habitada por un espíritu servicial, así como las formas cultuales descritas en *Hogsaetet*, el libro de ese meritorio investigador del culto germánico de los antepasados que es E. Birkeli [34], nos denuncian la persistencia en época pagana avanzada de este trasfondo primitivo constituido por una forma superior del animismo fuertemente orientada al «manismo» [35], de que tenemos tantos testimonios arqueológicos, y en la que, dicho sea de paso, desempeña

[32] E. HARTMANN (1936).
Wiederganger und Menhire (Viena 1942).
[33] *Fedre kult i Norge* (Oslo 1938).
[34] Consúltese en este punto la recensión de CLOSS: «Anthropos» (1934) p.877s, y, a la luz de lo allí dicho, el estudio de A. ERLER, *Ahnensitz in Hause*: «Paideuma» 4 (1938-1940).

también un papel la típica alternancia de postes y columnas de los antepasados [36].

El problema de la relación existente entre el manismo (creencia en los antepasados) y el animismo, que, aunque no cabe duda de que es estrecha, no lo es hasta el punto de que carezcan de una relativa autonomía, como demuestra la clara distinción que en el país clásico del manismo, en China, se establece entre los *kwei* y los *shen* (como se hace también entre los distintos kadar de la India y entre los fang de Africa), se plantea entre los germanos en una forma sensiblemente idéntica a la que reviste entre los pueblos naturales. Un intenso animismo forma la base de la creencia, transparente en la saga Nichulá, de la existencia de diez almas en cada hombre, incluso si esta creencia, como cree Jan de Vries, datara de época muy reciente. El mismo animismo explica que, además de en el alma-hálito, a la que se refiere la primera palabra de que tenemos testimonio para designar el alma (*sawala*), y que se llama habitualmente *ond* (respiración-aliento), se creyera por lo menos en otra alma más, un alma fantasmal (alma-sombra), ligada al cadáver y que desaparecía con él. Las nociones *hamingja* y *fylgia*, que tanta importancia tienen para la psicología germánica primitiva y que tienen su origen en la misma creencia originaria de la «piel del nacimiento» (Jan de Vries), y de las que la primera significa al mismo tiempo el alma de la *sippe*, podrían comprenderse, desde un punto de vista etnológico, por el doble papel de las pieles de que se revisten los iniciados, y que, al mismo tiempo que membranas embrionales (THURNWALD: «Eranos Jb.» [1939] p.394), son expresión de la ligazón que une a los miembros de la *sippe*. Pero esto no puede, ni siquiera unido al hecho de que, como afirma Jan de Vries, no todas las imágenes del alma que conocían los germanos puedan explicarse sólo por el animismo, borrar la impresión de que en la religión germánica predominaba en forma considerable el animismo sobre todas las demás categorías etnológicas de lo religioso.

A dar más fuerza a dicha impresión viene el hecho de que, en el mundo de los germanos como en el de las culturas primordiales, dos de las restantes categorías etnológicas, a saber, ciertas relaciones místicas con los animales y ciertos motivos de mitología lunar, forman parte integrante del animismo, y no pueden incluirse ni dentro de la forma animalista del totemismo ni dentro de ningún otro sistema. Al menos en la suposición de la existencia del totemismo será preciso proceder con prudencia,

[36] Los trabajos de R. MERINGER sobre el culto de las estacas (IF, 1907) y los ídolos-postes (WS, 1913) se escribieron antes de que se desarrollara la actual problemática. Aunque en el estado actual de la investigación no es posible interpretar sin alguna participación del culto de los antepasados ni la Irminsul ni la relación de los Alces con el poste, tampoco es posible comprender ni al dios Irmin ni a la pareja de Dioscuros como una simple elevación del plano de los fetiches al de los dioses supremos.

por cuanto se sabe que lo que los etnólogos entienden por totemismo (en la forma en que lo ha expuesto Koppers en su sinopsis de este fenómeno) no justifica el que se dé la denominación de totemista ni siquiera a una religión tan fuertemente radicada en los cultos cantonales de animales como era la egipcia, y esto por la importante razón de que el rasgo constitutivo del totemismo, a saber, la creencia en el parentesco de ciertos grupos intermedios entre la familia y la tribu, llamados clanes, con determinados seres corporales, especialmente con especies animales, no se da claramente ni siquiera en esta religión. Menos aún es éste el caso de la religión germánica, cuya especial postura ante el animal no ha sido hasta ahora suficientemente estudiada en la relación que guarda con la postura común a los indogermanos (GUBERNATIS). El estudio de Kienle sobre los nombres de los pueblos indogermánicos que hacen alusión a animales se queda en lo superficial. Ni la creencia en dioses teriomorfos (véase p.273s) ni la intensa creencia en las metamorfosis animales (que, aunque significativamente adquiere su máximo desarrollo en torno a las figuras de Odín y de Loki, es también frecuentemente demostrable en relación con la creencia en otros dioses y con las ideas acerca de determinados hombres) son en absoluto características del totemismo. La creencia en las metamorfosis animales se encuentra también en el nordeste de Asia, entre los kamtchadal, siendo así que en aquella región son los selkup los únicos totemistas típicos. Ksenofontow nos informa de la práctica en aquellas regiones no totemistas de luchas de chamanes en figura de animales, disfrazados de ciervos y bóvidos; una lucha de chamanes de esta clase puede suponerse también bajo el mito de la lucha de Freyr con Beli.

Y con ello volvemos a la atmósfera de intenso animismo con la que aparece íntimamente asociada la mitología lunar. El artículo polémico de R. Much *Mondmythologie und Wissenschaft* (ARW [1941-42] p.231ss) se dirige contra Hussing y contra W. Schulz, que pretendían traspasar a la religión indogermánica y a la germánica el llamado panlunarismo. Pero no por ello rechazaba Much de forma general la suposición de la existencia de motivos lunares en la mitología germánica, como demuestra claramente el epílogo del artículo citado, y su interpretación de Heimdall como un dios de referencia esencialmente lunar. Lo que P. Ehrenreich escribió en el año 1910 sobre los rasgos lunares de otras varias figuras divinas germánicas (véanse especialmente las p.115ss.158ss.201ss.113s de su obra, todavía hoy irreemplazable, sobre los fundamentos etnológicos de la mitología general), queda prácticamente del todo a salvo de sus objeciones. La marcial explicación que se da de la presencia en Odín y Tyr de motivos tales como los de la falta de un ojo y de una mano (la pérdida del ojo se atribuye a una osadía cometida para alcanzar la sabiduría; la pérdida del brazo, a una acción bélica; véase a este respecto el estudio de Gutenbrunner sobre *Mars*

Cnabetius) se concilia a la perfección con el fundamento mitológico lunar, y desde un punto de vista etnológico no es más que una etiología secundaria y nacional de un motivo lunar.

Contrapunto en cierto modo autónomo del animismo es el magismo en la religión germánica, que, si no tiene la misma fuerza que aquél, sí que está también muy desarrollado. Ni Harmjanz, ni Novotny, ni los otros muchos que lo intentaron consiguieron eliminar del mundo germánico esta modalidad de pensamiento propia de los pueblos naturales, aunque es difícil hacer coincidir exactamente uno de los conceptos de la religión germánica con las expresiones que los pueblos naturales usan para la magia. La palabra *magia* significa originariamente una coloración roja (*teafor*). Jan de Vries está tan lejos de comulgar con las ideas de aquellos estudiosos, que llega incluso a afirmar que entre los germanos no se encuentra la relación de veneración con los dioses más que allí donde fracasa el dominio humano de lo sobrenatural. Según esto, su vida habría estado más impregnada de magia que de auténtica religión. Más lejos aún iría la distinción arriesgada por el etnólogo Frobenius (especialmente en su estudio *Schiksalskunde*) entre una franja cultural ecuatorial orientada más bien hacia lo místico sensorial y una franja cultural hiperbórea de pensamiento esencialmente mágico. Pero, al menos por lo que se deduce del estudio de E. Mogk sobre la noción de fuerza (*megin*) de los germanos [37], no puede afirmarse que entre éstos la magia ocupara una posición tan dominante. Pues sólo puede demostrarse que la acción de la fuerza era una expresión de la esencia de estos dioses y no que fuera su causa primitiva, ni que los germanos pensaran que dichos dioses habían surgido o se habían elevado sobre ella. Pese a ello, la magia, como intento humano de domeñar o estimular lo sobrenatural, ocupaba en esta religión un espacio muy amplio. En uno de los estudios sobre religión germánica ilustrado con mayor abundancia de materiales etnológicos, Frazer ha puesto en evidencia los rasgos mágicos que se esconden en el mito de Baldur. G. Storm ha publicado recientemente un estudio sobre la magia anglosajona (*Nijmwegen*, 1948), y E. Kiessling, otro en 1941 sobre la magia en el derecho popular germánico. El instructivo estudio de J. Raming sobre la importancia de la magia en la poesía del romanticismo alemán (Zurich 1948) nos lleva, sin proponérselo, a las raíces de aquella forma seudomística de comprender la magia; forma inventada para con su ayuda llegar a una artificiosa imagen del mundo, y que ni tiene suficiente apoyo en la etnología ni hace justicia, sino antes violencia, a la religión germánica antigua. A este respecto, lo esencial en el mundo germánico antiguo es que su culto (que, como «costumbre», es prácticamente lo que en esta religión nacional merece mayor atención) era practicado menos como servicio divino que con la finalidad de conseguir la sustancia de salvación.

[37] «Streitberg-Festschrift» (1924).

Esto puede observarse en casi todos los sectores parciales del culto, pero especialmente en el más excelente de ellos, a saber, en el sacrificio. Ya el sentido del término técnico empleado para designarlo, *blótan*, emparentado con el de *brāhman*, lo caracteriza como medio mágico, aunque no falte tampoco la denominación de *gjof* (don), y aunque se use también otra que significa, como la de los ainu (W. SCHMIDT: UdG III 481), «enviar», que nos permiten concluir que la intención originaria del sacrificio incluía la confiada entrega de bienes humanos a la deidad. Especialmente el sacrificio de los cabellos [38] exigiría una más detenida verificación de los dos componentes, no tanto porque se haya demostrado la significación mágica de los cubrecabezas (P. LUGN; MWAG, 1920), aunque sólo de los femeninos, en las creencias populares suecas, como por los usos indogermánicos relacionados con el corte de los cabellos (estudiados por J. KIRSTE, Graz 1893). Incluso en la oración [39] de los germanos, tanto por la fuerza con que se hacen resaltar los votos por la salud de los dioses como por el paso frecuente de la oración al conjuro, resulta evidente la penetración mágica, que aquí reside en la intención de incrementar la fuerza de los dioses.

El juramento [40], que por la fórmula empleada parece remitirnos más bien a los celtas, pero que no por ello fue menos usado por los germanos, se presta sobre cosas que se suponen cargadas de fuerza, como el anillo del altar o las cerdas del jabalí Jul. El nombre de la mayor de las fiestas anuales (Fehrle, 1936), la fiesta Jul (Weiser-Aall, 1923), significa «promesa» [41], y así, tanto la fórmula mágica como los conjuros de las runas (Bode, Fehrle, Hunth, Kerrmann, Scheltema), en que se asocian estrechamente los símbolos con las palabras (Sierke), son específicamente germánicos en su género. Por el momento es imposible percibir un especial desarrollo del tabú lingüístico (Havers), aunque en su mayor parte los llamados *Kenningar* se explican por él. En compensación, el sacerdocio germánico está rodeado en parte por tabús tan meticulosos (Ritterling [1888] y P. Herrmann [1929]) como los que circundaban a la persona y a la función del *flamen dialis*, aunque sus formas nucleares, los sacerdotes de la casa, están libres de ellos en amplia medida. M. Olsen [42] se ha ocupado del sacerdocio mágico en Noruega. En último término, la idea germánica de milagro, cuyo desarrollo noruego ha sido descrito por Dazent, y que no se agota meramente en *tours de force*, sino que abarca también artes tan finas y misteriosas como las de hacerse invisible o la del martillo de Thor, capaz de empequeñecerse, tiene sus raíces en ideas mágicas. De esta forma, todo el culto germánico estaría, en

[38] F. MOSSINGER, así como G. TRATHNIGG, *Germanen* (1938).
[39] Contra E. WEBER, *Vom Beten der Germanen*: «Sonne» 12 p.392.
[40] Sobre el juramento prestado al hacerse cargo de una tierra véase TRATHNIGG, *Germanen* (1939) p.52ss
[41] Vease sobre esto SOMMER, *Besprechen, Beschreien* (W. S. 1921).
[42] «Rev. de l'hist. des religions» (1935).

cierto modo, en los límites entre culto divino y acción mágica. Pero frente a Jan de Vries hay que tener en cuenta en todo momento que sólo una parte mínima de la magia es realmente coercitiva; habitualmente, a lo que se da expresión es a una actitud respetuosa ante la «fuerza», pero en muchas ocasiones el caso de los pueblos naturales [1] no es muy distinto. Sólo el *seidr* y el *galdr* son magia de la especie de la primera; el *gand* y, sobre todo, el *wih*, como ha demostrado Baetke en un estudio sobre lo sagrado entre los germanos (1942) que incluye comparaciones etnológicas, pertenecen, por el contrario, a la segunda especie de magia, más respetuosa. Si, como pretende Baetke, la idea de *heilagr* (sagrado) hubiera de separarse incluso de la de *wih* por resultar ya totalmente amágico lo sacrosanto-altísimo que se expresa en la noción de *heilagr* aparecería ya casi totalmente desligado de la creencia en la fuerza. La apreciación de la relación que esta forma noble del magismo, que se resiste a su fusión con el chamanismo, guarda con el animismo, no resulta nada fácil; pero este problema se plantea ya también en las religiones primitivas. Algunos hechos, especialmente, como hemos dicho, la creencia en el *hamingja*, nos revelan un tránsito entre estas dos formas, que, pese a ello, guardan en conjunto una independencia bastante grande. En la recensión de que hablo en la página 350 me he ocupado del más reciente estudio que Jensen ha dedicado a los problemas tratados en este capítulo.

4. *Disparidad de las creencias germánicas y de las creencias primitivas en un dios supremo*

Para establecer un juicio sobre la relación que el antropomorfismo, tan desarrollado en el pensar germánico acerca de los dioses, guarda con el de los pueblos naturales, no podremos remontarnos a los comienzos de éstos. Pues ni siquiera para explicar las especulaciones de algunos islandeses de finales de la época pagana en torno al dios que «ha creado el sol y el mundo» tenemos derecho a recurrir a las creencias en un dios supremo de los pueblos cazadores y recolectores de la etapa más primitiva hoy conocida, y por ello no puede presuponerse que las creencias de aquellas gentes dieran expresión a las del pueblo en general. De la misma forma, el intento de considerar por lo menos a los dioses Asen como personificaciones de lo divino, típicas de las culturas pastorales, tropezaría también con grandes dificultades si se quisieran explicar los rasgos de un dios de la fertilidad, presentes tanto en Odin como en Thor, por una mezcla posterior de los elementos de la fe en los Asen con los de la fe en los Wanen. Pues las formas germánicas del dios del viento y del dios del tiempo no son típicas de las «culturas pastorales»,

[1] V. LEBZELTER, *Das energetische Weltbild der Primitiven*: «Jahrb. d. ost. Leogesellschaft» (1934).

es decir, no son comparables a las formas que estos dioses revisten hoy en el Tengris altaico. En cambio, la tendencia, tan desarrollada entre los germanos, y que Preuss ha constatado también entre los mejicanos, a uranizar los originarios dioses de la tierra, esto es, tanto Odin como Freyr y como la diosa madre e incluso Skadi, puede considerarse como un indicio de la paulatina penetración de la mentalidad de una población llegada sólo posteriormente, poseedora de una mitología más marcadamente celeste. Pero este episodio no contribuyó apenas a individualizar más marcadamente a los *numina*. La multiplicación de los *numina* y su más distinta personificación, que llevó del estrato politeísta al politeísta, había tenido lugar ya en lo esencial al comenzar aquella penetración, y es posible que la potencia personificadora que ellas presuponen proceda más bien del Megalítico y de su culto a los antepasados que del otro componente, en el que puede que tuviera más fuerza el sentimiento cósmico del universo. El resultado último de este proceso es el mundo divino de los germanos tal como se nos presenta en las fuentes; politeísmo que, como se deduce de la comparación de los dioses germánicos con los griegos (H. Naumann, 1930) y de los dioses griegos con los japoneses (E. Franz, 1932), está más cerca del politeísmo de los pueblos naturales que del griego, y cuyo contenido espiritual recuerda menos el del japonés que el del polinesio. Pero lo que más adelante habremos de decir sobre la forma primordial de la religión germánica (véase p.310ss), nos hace separar a la etapa más temprana de la religiosidad germánica plena, de toda creencia en un dios supremo del estilo de las que W. Schmidt ha constatado entre los pueblos de economía depredadora. Menos todavía puede hablarse, naturalmente, de un monoteísmo germánico primordial tal como lo concebía B. Kummer, cuyas tesis están construidas sin el menor trabajo científico-religioso comparativo, y lo mismo hay que decir de la teoría de H. Wirth, quien habla de una mística unitaria naturalista común a la religiosidad nórdica primordial. Wirth desarrolló su tesis en conexión con una investigación comparativa de los símbolos sobre base muy amplia; pero estos signos simbólicos, que más tarde, convertidos en runas, pasan a ocupar el primer plano, son de por sí los elementos menos claramente comprensibles en una religión, especialmente en una religión dotada de formas frecuentemente tan palpables; H. Wirth ha levantado exclusivamente sobre ellos sus trascendentes conclusiones, sin tomar en consideración la totalidad de la cultura en que en los distintos pueblos están insertos y basándose, en último término, en un esquema totalmente fantástico y preestablecido, inventado con la sola finalidad de hacer prosperar un moderno mito germánico para simultáneamente falsear el cristianismo y convertirlo en una mística natural superficial. En su opinión de que los germanos no pertenecían ya a un «círculo cultural» mitológico, sino a otro monoteísta de elevada filosofía», el etnólogo Frobenius («Pai-

deuma») no se apoya apenas en la etnología, pues valora la religiosidad germánica partiendo no de la fuente del paganismo, sino de la visión de conjunto de toda la evolución histórica de lo germánico, aunque olvidando que el abismo que en la historia de los germanos separaba a la religiosidad cristiana de la pagana es más profundo que el que existe entre el islam y el antiguo paganismo árabe.

Si de esta forma es imposible esperar encontrar en los estratos primarios, es decir, en los más bajos de la religión de los pueblos naturales, elementos como los que compusieron la religión germánica, en cambio resultan muy claras las similitudes que con los primitivos guardan ciertos aspectos de la religión germánica, precisamente aquellos por los que hay que situarla evidentemente bajo el nivel de las religiones ya humanizantes de la *polis*, de la *civitas* y del *tschou* de la alta cultura china, o sea, por bajo del nivel de aquellas religiones que han superado los sacrificios humanos y la sexualidad cultual y cuyos panegiristas paganos tildaban de bárbaras las religiones en las que tales prácticas estaban todavía en uso. Las objeciones que F. Ström [44] hace a la teoría de Amira, según el cual las penas de muerte entre los germanos tuvieron naturaleza cultual, no llegan ni siquiera a invalidar totalmente esta teoría [45], y mucho menos a demostrar que las penas de muerte sean una prueba en contra de los sacrificios humanos, tan claramente constatables entre los germanos. Los ritos sacrificiales con derroche de sangre animal y también humana, así como la relación interna que las representaciones sexuales de las escenas cultuales grabadas en las pinturas rupestres y las cosas obscenas de que hablan Saxo (especialmente V 154) y el *Edda* (*Lokasenna* 32 y *Hyndluljod* 32) refiriéndose al culto de Freyr, bastan para demostrar suficientemente la existencia de formas cultuales groseras, aunque no pueda demostrarse ni la práctica del canibalismo ni la de una verdadera prostitución sacral en el sentido de la hierodulía. El reproche que Loki, él mismo de comportamiento sexual censurable, y la gigante Hyndla hacen a la joven reina de los Wanen no ha de interpretarse necesariamente como prueba de la influencia que el pensamiento cristiano ejerció sobre los sentimientos del autor del *Edda*, sino de las tensiones internas existentes en el complejo germánico antiguo, en el que a la ingenuidad de las representaciones sexuales de naturaleza religiosa, que, similares a las que L. Frobenius [46] encontró entre los negros, hemos de suponer indudablemente que existirían entre los germanos a la vista de sus primitivísimas representaciones fálicas [47] en madera y piedra, se unía un muy notable, elevado y casto respeto ante lo

[44] *On the sacral origin of the Germanic death penalties*, recensión de MARINGER: «Anthropos» (1946-1949) 971ss.

[45] Sobre esto H. TRIMBORN, *Auffassung und Form der Strafe auf den einzelnen Kulturstufen* (1931).

[46] *Ekad ekfab* (Leipzig 1937) p.195.

[47] E. MOGK, *Bilderatlas* 26-28.

femenino (separado también perceptiblemente de los sacrificios humanos) [48], una postura que no tiene nada que ver ni con la mojigatería ni con la infravaloración de la mujer. En forma parecida se economizan también las vidas de los adolescentes (por lo menos de los pertenecientes a las clases sociales libres), como, pese a las huellas de caza de cabezas que Weiser-Aall ha descubierto tanto entre los germanos del continente como entre los del Norte, indica el uso del sacrificio del adolescente [49].

En época prehistórica, la existencia entre los antiguos germanos de diversas formas de sacrificios humanos como parte del culto de los muertos [50] está documentada por primera vez en la Edad del Bronce tardío (p.100.57.42). Como punto final de los sacrificios de animales, los sacrificios humanos aparecen en las fosas cultuales del sur de Suecia, de las que más adelante hemos de hablar otra vez con mayor detenimiento; en una región, por tanto, y en una época ya germánica, de forma que incluso, si todos los testimonios de la Edad Antigua que nos hablan de este rito no fueran más que *topoi de crudelitate* y la intención de todas las fuentes cristianas fuera sólo la de desprestigiar injustamente la religión pagana, el tránsito, por lo menos temporal, de los germanos a través de este uso inhumano sería innegable. Pero de hecho no existe la menor razón para desconfiar de aquellas fuentes, que todavía para una época tardía, en relación incluso con Thor, la hipóstasis del dios del cielo, mencionan formas muy sangrientas de sacrificios humanos, como lo hace, por ejemplo, la saga *Eyrbyggia* (*Thule*, 7,26), que cuenta de una víctima a la que con una piedra que quedaba manchada de sangre se le fracturaba la espina dorsal, y Dudos de St. Quentin (I 2), quien, hablando de los vikingos en el norte de Francia, informa que éstos, después de haber desembarcado, aplastaban la cabeza de algunas víctimas escogidas por la suerte, y que, cuando estas víctimas yacían sobre la tierra, buscaban en ellas, en el costado izquierdo, «una fibra del corazón», o sea, una arteria. La suposición de que con la ascensión de Wodan los sacrificios humanos se concentraron en su culto, es totalmente aceptable, dado el carácter guerrero de este dios y a la vista de su figura inicial, que era la de un dios de los muertos. El sacrificio por ahorcamiento, que en este proceso de concentración se hizo habitual, no significa que se suavizaran las costumbres anteriores y más crueles, cuya introducción Saxo (III 75) atri-

[48] Desde luego, no puede dudarse de los sacrificios de los francos, que, según PROCOPIO (II 25,9), lanzaban al río como sacrificio primicial, en caso de guerra, mujeres y niños; tampoco puede dudarse de las cosepulturas de mujeres, y también de muchachas, en los funerales de los monarcas; pero no hay que olvidar la ausencia de sacrificios del estilo del empalamiento de una muchacha en la fiesta de los cereales de los pawnee.

[49] *Vita Wulframi* 6; en todo caso, con paralelos etnológicos entre los chibcha; vease la *Volkerkunde* de BERNATZIK, III 221.

[50] J. MARINGER, «Anthropos» (1942-45) 38ss.

buye a Frö, pues la saga de Orkneya (c.8) pone también en relación con el culto de Odin la modalidad, especialmente cruel, del sacrificio de sangre por incisiones. Karjalainen ha demostrado la práctica de ritos parecidos entre los ostíacos y los vogules, y E. Wahle, su existencia en la Edad del Bronce (estratos de Mansfeld), lo que nos evidencia que este uso no puede haber tenido sus raíces en el culto de Odin; pero ello no quita que dentro de él alcanzara nueva vigencia. En conjunto, podemos afirmar que, en las épocas de calamidades y en las de creciente erradicación, que a finales de la época pagana fue separando a los germanos de su patria, la barbarie indiscutible que caracterizaba a los sacrificios humanos experimentó un incremento. Incluso la religión nacional japonesa anterior al budismo era a este respecto mucho más moderada. Maringert (l.c., p.111) cree, sí, que la costumbre fue perdiendo fuerza interior entre los celtas y los germanos, antes de volver a ganarla, especialmente entre los germanos del Norte, en la época de las migraciones. Pero de los germanos no se nos ha transmitido ninguna escena como la que narra el *Nihongi* (l.6), de la época en torno a Cristo, según el cual un monarca, a la vista de las lamentaciones de la multitud ante la occisión del séquito de su predecesor, puso fin a la costumbre de las cosepulturas, introduciendo en su lugar en el culto funerario megalítico los sacrificios de sustitución. Si es cierto que todavía no se ha escrito la historia del sacrificio de sustitución, no lo es menos que no tenemos ni siquiera indicios de que entre los germanos estos ritos cambiaran ni se suavizaran tan súbitamente como entre los japoneses. Ni la menor alusión a una humanización de tal género registra la narración que el viajero árabe Ibn Fadlan (nueva traducción al alemán de Zeki-Validi [1939]) hace de las terribles cosepulturas con ocasión de la de un caudillo warego; en más de un aspecto, el abominable episodio excede de los límites de una consideración comprensiva puramente científica. Cierto que también aquí es la misión de la ciencia el hacer comprensibles los hechos considerándolos dentro de su tiempo y teniendo en cuenta sus propios presupuestos. Pero el que escribe sólo «rudeza» en lugar de la única palabra adecuada para designar esto, que es «barbarie», valora ya, y lo hace sucumbiendo a ciertas influencias ambientes en la misma medida en que sucumbe el que defiende el suicidio sacral de los germanos.

Las objeciones que A. Dieck, recogiendo la bibliografía precedente (ARW [1939] p.391), ha expuesto en contra del carácter cultual de la autoocción entre los antiguos germanos no resultan por lo menos igualmente adecuadas a todos los casos de que tenemos informes. El suicidio ritual del rey guardaba relación con la occisión del rey en las épocas de calamidad, occisión que tenía un valor claramente mágico. Habría que investigar, antes que nada, en qué medida otros ejemplos pueden quizá corresponder a una tendencia al suicidio de naturaleza religiosa, como

la de los antiguos canarios [1], aunque haya que decir que lo que a este respecto se dice de los celtas [2] no puede aceptarse de los germanos pese a su gran desprecio de la muerte (APIANO, 4,2). Todo esto debería ser revisado de nuevo a la vista de los motivos que del suicidio entre los pueblos naturales ha expuesto J. Wisse (1933). Tenemos testimonios de la autoocción de los ancianos, pero también de la occisión de los ancianos [3]. F. Paudler, que ha estudiado este tema en todo el mundo indogermánico (*Worter u. Sachen* [1936] p.1ss), encuentra la costumbre, además de entre los germanos, entre los tracios, y llega a la conclusión de que tiene sus raíces en los preindogermanos que habitaban en Eurasia. Al comparar todos estos ejemplos con los que de la occisión de los ancianos y de los enfermos conocemos entre los pueblos naturales (J. Koty, 1934), llama la atención la gran difusión de esta costumbre y su carácter no cultual especialmente entre los esquimales. Barbaridades cultuales de otro estilo, como el abandono de los hijos [4], las torturas y la esclavitud (aunque esta última sólo en la forma de esclavitud de guerra), eran conocidas a los germanos, que las usaban con más mesura que exceso. El padre podía hacer matar a los recién nacidos, especialmente si eran hembras, siempre que éstos no hubieran sido incluidos jurídicamente en la *sippe*, lo que tenía lugar en el momento en que se les imponía nombre con un rito de aspersión, que sería posible poner en conexión con usos canarios. Se les eliminaba principalmente abandonándolos en lagunas, pero esto no se consideraba socialmente irreprochable más que en el caso de que los padres fueran pobres. En este punto, pues, como en los otros de que acabamos de hablar, con excepción de la venganza de sangre, las costumbres no eran tan atroces, sino más bien moderadas. Pero tanto la valoración que de la vida humana como la del «alto viviente» se expresa en la antigua palabra germánica *man*, de la que procede *Mensch* (hombre), no pudo impedir que entre los germanos brotaran y pervivieran, e incluso prosperaran, excrecencias cultuales infrahumanas, como las que fuera de ellos se presentan, las más de las veces en los pueblos naturales, en el primer estadio de la evolución de las monarquías. En cambio, no puede decirse que se presentaran entre ellos los epifenómenos que acompañan a las tiranías superiores (también a las que se desarrollan pasado ya el límite en que empiezan las altas culturas), ni acusárseles de haber incurrido en el canibalismo como costumbre nacional (Loewenthal). La discutida noticia de que comían pequeños trozos de la carne de las brujas que acababan de ser quemadas (un uso que el c.6 de la *Capitulatio de partibus Saxoniae* [5] atribuye a los «sajones»), no nos

[1] WOLFEL, *Tornambuch* p.144s.241.214.
[2] A. MICHELITSCH, *Allgemeine Religionsgeschichte* (Graz 1930) p.215s.
Vease E. HARTMANN, *Uber Greisentotung.*: ARW (1937) 214s.
[3] Documentos en BAETKE, *Quellenbuch* p.88ss.
En CLEMEN, *Fontes rel. Germ.* p.45.

indica sino que ocasionalmente se traspasaban las fronteras del canibalismo, pero no que fuera usual una antropofagia periódica. E. Weber [56] creía poder ver en el texto en cuestión, que recibe una confirmación en la *lex salica*, una influencia del derecho romano en el franco, afirmación para la que no se preocupó de buscar prueba alguna ni en el derecho romano ni en el mundo del pueblo itálico. En cambio, una práctica usada en Cochinchina y cerca de Amoi [57], en las costas chinas, por su forma y por su sentido extraordinariamente congruente con la antedicha, tiene, como dije en otra ocasión, el valor de una confirmación nada despreciable de la costumbre germánica, porque la cultura en la que en aquellas áreas se inserta es la llamada cultura Yüe, que tanto por ser austronesia, y por ello protopolinesia, como por su estructura, está mucho más cerca del mundo germánico que las demás culturas parciales del sudeste de Asia. El que los yokut [58] de California no se coman los pedazos que en la cremación del cadáver arrancan a los cuerpos con pequeños bastoncillos «para facilitar al alma su salida», se explica porque el suyo es un tipo cultural totalmente distinto del germánico, a saber, una cultura totemista de dos clases matrimoniales, en la que falta casi totalmente todo el complejo de creencias en torno a las brujas.

Con toda la reserva necesaria, creemos que lo que hasta aquí hemos dicho acerca de muchos aspectos de la vida de los antiguos germanos y de la de los pueblos naturales demuestra suficientemente la exactitud de nuestra tesis de que en conjunto la religiosidad del paganismo nórdico alemán - danés - escandinavo tiene todavía un carácter marcadamente primitivo. Naturalmente, no por ello se nos ocurriría tratar de los germanos dentro de una exposición de las religiones de los pueblos naturales, pues nosotros nos limitamos a afirmar que la religión germánica estaba más estrechamente relacionada con la primitiva, tomada en general, que los más tempranos estadios de las religiones del antiguo Egipto, de Sumeria o de la primera alta cultura china. El estadio de esta última religión, que coincide con la época de Shang, correspondería poco más o menos, según Birket-Smith, al estadio de la Edad del Bronce germánico, aunque sin que en ésta se presente nada equivalente a las inscripciones sobre los huesecillos usados en los oráculos, que comienzan a aparecer en el período Shang. La división de las religiones en religiones «naturales» y religiones «culturales» no resulta adecuada para incluir la germánica antigua. Habría que decidirse a sustituirla preferentemente por la mucho más pertinente de religiones de los primitivos y religiones nacionales, aunque al aplicarla fuera preciso tener en cuenta que los pueblos culturales en sus estadios

[56] *Sachsenentlehrung*: «Sonne» (Heuertheft 1935).
[57] H. Vos, *Die Verbreitung der Anthropophagie auf dem asiatischen Festlande*: «Intern. Archiv f. Ethnographie» 3 (1890) 70.123.
[58] «Globus» 29 (1876) p.327.

más antiguos han vivido todavía en muchas ocasiones en una atmósfera primitiva, y que este caso se da en la religión germánica en mayor medida que en el paganismo de algunos otros pueblos posteriores creadores de escrituras.

Al final de su época pagana, tanto los germanos del Sur como los del Norte estaban a punto de dar el paso decisivo que lleva de la esfera de los pueblos naturales a la de los culturales; a saber, al paso a la escritura de palabras y partes de palabras aisladas, pero sólo gracias al estímulo del Sur, también en este punto más precozmente evolucionado, y sólo esporádicamente, y no, como era el caso en China, por un impulso fundamentalmente religioso. Aunque, en todo caso, la más antigua inscripción en lengua germánica, que antes se situaba entre los siglos III y II a.C., pero que hoy Bd. Saria cree poder situar entre los siglos VI y IX d.C., la fórmula de consagración a un dios germánico de la guerra hallada en el yelmo de Negau, sur de Estiria, pertenece a una esfera específicamente religiosa, y no, como la mayoría de las restantes inscripciones rúnicas antiguas, a la esfera mágica o profana. Sigue estando sujeto a discusión si el dios de la guerra a que se alude es el más reciente, es decir, Wodan, o el más antiguo, esto es, Ziu. Antes de ver en las insculturas en las rocas escandinavas una escritura pictográfica y antes de suponer que los signos mágicos, como, entre otros, los llamados *boemarken* y los *bodstikka* del antiguo derecho noruego y sueco fueron predecesores de la escritura, es preciso recordar que, como ha demostrado Arntz, los verdaderos signos mágicos y sus derivados no aumentan hasta la aparición del alfabeto rúnico más reciente; Th. Danzel, que ha estudiado este problema desde un punto de vista etnológico, ha encontrado frecuentemente formas parecidas entre los pueblos naturales, pero afirma al mismo tiempo que estas formas están esencialmente separadas de la escritura normal [59]. Por lo que hace a la evolución de la escritura, los germanos paganos han de ser colocados entre los peruanos y entre los pueblos de la región mesoamericana, pues los primeros conocían ya probablemente una escritura pictográfica (en los quipos), mientras que los segundos estaban esencialmente más adelantados que los germanos precristianos en el camino del desarrollo de una escritura sistemática.

5. *La religión germánica y los estratos étnicos con inclusión de las zonas orientales de alta cultura*

La trascendencia que todos los hechos que hasta aquí hemos ido constatando paso a paso tiene para el enjuiciamiento etnológico de los germanos, no puede estimarse en menos de lo que vale, pero tampoco en más. No en menos, porque de ellos se deduce irrefutablemente la esencia fundamentalmente primitiva de

[59] *Die Anfange der Schrift* (1912), especialmente p.59.34s y 98.

este paganismo nacional; en más tampoco, porque no nos permiten todavía llegar a lo que constituye el principal objetivo de la historia de la cultura, a saber, el descubrimiento de un eventual proceso étnico de estratificación y fusión incluso con algunos grupos que pueden estar emparentados con determinados pueblos naturales actuales. Pero en todo caso se nos ha abierto el camino que lleva hasta allí. Antes de seguirlo es conveniente que demos cuenta en líneas generales de la composición antropológica del conjunto de los pueblos naturales, que hoy constituyen aproximadamente la décima parte de la humanidad, y de la mayor o menor proximidad en que sus distintos grupos parciales están de los germanos. El hecho de que también la composición de los pueblos naturales es antropogenética, o, dicho de otro modo, el hecho de que los pueblos naturales no representan una especie racial unitaria, sino que se componen de restos más o menos especializados de distintas razas, es a la vez un presupuesto y una explicación de la posibilidad de que ciertos pueblos primitivos, la mayoría de los cuales no puede identificarse ya con aquellos restos de razas, sino que, fruto de un desarrollo antropogenético, constituyen una etnia de naturaleza peculiar, hayan estado genéticamente en estrecha relación con determinados pueblos creadores de altas culturas, posibilidad de la que, pese al aislamiento de su situación, tampoco los germanos pueden, por lo menos en principio, quedar excluidos, especialmente por lo que hace a las primeras etapas de su historia.

Sobre este plano étnico hemos de buscar también relaciones culturales que dentro del conjunto de los pueblos naturales superan las fronteras raciales, y, fuera de él, las que separan a los pueblos naturales de los pueblos culturales.

Otro punto de vista es el siguiente: como W. Eberhard ha hecho ver en su estudio etnológico de la alta cultura china, es totalmente posible que un pueblo histórico, incluso uno muy importante, proceda de la fusión de varios grupos de pueblos naturales, de los que hoy se conservan algunos fragmentos que se habrán mantenido en una etapa primitiva. En los germanos estas fusiones de pueblos primitivos sólo pudieron tener lugar en proporciones considerables en época muy antigua, en el más profundo estrato de población preneolítica del mar del Este, y, como hemos dicho, los grupos que se fundieron con ellos fueron los primitivos de los actuales pueblos polares, especialmente los preesquimales. Si esto puede afirmarse con razón de la forma inicial del grupo de pueblos al que pertenecen los germanos, a saber, del grupo indogermánico primordial, es cosa que depende de la medida en que el estadio cultural y religioso en que podamos demostrar que este grupo se encontraba en un principio concuerde con la situación geográfica y prehistórica de que sabemos partieron los germanos. Veremos que este problema, sobre todo si nos dejamos guiar por sus conexiones históricas, nos remite a un amplio marco euroasiático y a una época en la que ya

había desaparecido sobradamente el antiguo cinturón de hielo y estepas que, como una línea trazada entre la orilla norte del mar Caspio y la península de Kamchatka, separara otrora a los mongólidas de los europidas [60]; una época en la que la comunicación cultural de ambas razas estaba ya en plena actividad y en la que los turánidas se habían convertido, en el centro entre las dos razas, en una forma especial aparte. A este respecto es significativo que los primeros pueblos con los que la etnología comparada puso en relación a los germanos (GRABNER, cf. p.271), relación establecida sobre la base de un *numen*, el dios del trueno, común a los dos polos opuestos que representan los indios y los germanos, fueran precisamente los polinesios, que son de los pueblos del Asia central los que hoy han penetrado más profundamente en los mares del Sur. Ahora bien, los polinesios no sólo descienden, como demostró F. Flor (H.-F.), de un tronco originario radicado en las zonas al oeste de los turánidas, sino que, como hoy sabemos, están emparentados con los turánidas especialmente en la sociología. Y con ello nos hallamos otra vez ya ante un grupo de primitivos que ha de ser comparado, como ya antes lo fue, con los germanos. En el próximo capítulo veremos si no es éste el caso también de otros pueblos del Asia central, y especialmente de los turánidas mismos.

Por otra parte, es también inevitable el dirigir la mirada desde las áreas del mar del Este hacia la antigua Europa occidental y hacia los estratos de pueblos naturales con los que ésta estuvo relacionada en el pasado; y decimos que es inevitable porque entre estas dos regiones existe un lazo de unión, el llamado Megalítico. Es éste un tema al que dentro de los estudios germánicos no se ha dedicado hasta hoy ninguna monografía, no contándose más que con alusiones esporádicas. A este respecto cobra actualidad el problema de si los elementos megalíticos penetraron en el mundo germánico sólo secundariamente, procedentes del Sudoeste, del mundo euroafricano, así como el de si estos elementos no fueron recubiertos por un estrato formado en el Sudeste. Es posible que la población primitiva del marco del mar del Este, que según esto habría sufrido dos superposiciones distintas, estuviera más esencialmente emparentada con el último de los componentes, el procedente del Sudeste, que no con el del Sudoeste.

La distribución de los hielos a ambos lados del océano Atlántico hace que no pueda plantearse seriamente el problema de una relación étnica euroamericana de aquella población primordial [61]. Tampoco la tesis de Birket-Smith del carácter esencialmente protoesquimoide de la cultura y de la humanidad nórdicas primitivas presupone la existencia de una tal relación. En todo caso, los esquimales de Groenlandia no llegaron allí (en dos grupos sucesivos) sino en época reciente, es decir, aproximada-

[60] Mapa en E. v. EICKSTEDT, *Rassendynamik Ostasiens* p.25.
[61] Razones en contra y bibliografía, AL. CLOSS, *H. Ag.* p.183.

mente a partir del año 500 d.C., y procedentes del norte de América [62]. Hay, pues, que suponer que los restos de los preesquimales que constituyeron los eslabones de unión con el Asia nordoriental y con América desaparecieron o fueron absorbidos por otros pueblos polares. Como veremos, no falta totalmente el puente prehistórico sobre el que pudieron haberse desplazado.

En todas estas direcciones, el estudio de las relaciones amenaza con perderse en un mar sin orillas. Pero en todo caso hay por lo menos dos bloques étnicos firmes en los que los elementos primitivos o están en contacto con pueblos de altas culturas, o incluidos en éstos, ofreciéndonos estos bloques un punto de apoyo para la investigación comparativa. Felizmente, estos bloques étnicos circundan precisamente aquellas áreas del Sur y del Este en las que la investigación de la relación de los germanos y de los indogermanos, gracias a la adelantada situación de las ciencias históricas, se apoya sobre base más firme. De las relaciones que uno de estos dos bloques étnicos, a saber, el de la alta cultura del Asia oriental, guarda con los germanos, hemos visto ya abundantes ejemplos; al segundo, tanto al mundo de los pueblos caucásicos como a la antigua Europa occidental, no hemos hecho todavía más que algunas alusiones.

La situación en el Cáucaso merece especial atención, porque, como T. v. Margwelaschwili [63] ha demostrado, en la religión de aquellos pueblos, y no en último término en los aspectos de ésta que incitan a la comparación con los germanos, desempeñan un papel importante los influjos del Asia Anterior. Así, pues, en la medida en que son perceptibles en los germanos influencias de la alta cultura mesopotámica (y la objeción de M. Much de que se trata sólo de un «espejismo» no excluye tales influencias, dado que éstas fueron asimiladas por los germanos en una forma totalmente peculiar), dichos influjos de la alta cultura mesopotámica habrían llegado hasta ellos a través de un medio todavía muy primitivo. Vamos a citar las similitudes registradas hasta el momento, pues son especialmente adecuadas para las discusiones metódicas. El profesor Bleichsteiner ha puesto amablemente a la disposición del autor sus notas acerca de la diosa de la tierra, que en Mingrelia [64] es puesta en íntima relación con el fundamento de la casa, y a la que antes del tiempo de los ayunos se ofrecían alimentos que se colocaban en el ángulo sudeste de la

[62] Véase la tabla cronológica y de sucesión de las culturas esquimales en BIRKET-SMITH, *Eskimos* (Zurich 1948) p.249, así como la exposición (que hemos citado en la p.265) que del origen de los esquimales en la cultura circumpolar, de la que el noroeste de Europa formaba parte durante el Mesolítico, hace BANDI, completando y modificando algunos extremos. En el norte de Groenlandia se encuentran los paleoesquimales (que pertenecen a la segunda etapa), mientras que la cultura oriental de Thule y la cultura Inugsuk forman parte de la tercera etapa, la más reciente.

[63] «Z. f. Ethnologie» 69 (1937) p.366ss.

[64] *Sbornik Materjalow Kawkaza* 32-33 p.97.

casa; su nombre es Nerci. Además hay en la religión de los tcherkeses un dios del bosque, llamado Mesitech, que, como Freyr, cabalga sobre un jabalí de cerdas de oro [65]; del abchasio Adrzepa se nos dice que, como hace Thor con sus machos cabríos, reúne y cose dentro de una piel los huesos de los animales de que se alimenta, y que luego resucitan. En seguida, en la religión de los osetas en Syrdon hay una figura similar a la de Loki. En todo caso, el Cáucaso es innegablemente un país clásico para los ritos de referencia ctónica.

Resulta sorprendente que mientras que esta zona, en sí más próxima a los germanos, y a la que los germanos emigrantes se aproximaron todavía más, es todavía en la práctica un país virgen sobre el que no se ha intentado un estudio sintético y sistemático de las relaciones, hayan aparecido varios trabajos, la mayoría de los cuales no guardan relación con la etnología histórico-cultural, que se han ocupado de fenómenos aislados, en los que resaltan llamativamente las coincidencias existentes entre China y los germanos.

A la vista de la ya citada estructura estratigráfica de la alta cultura china y de un estrato (por lo menos) que, primitivo, forma parte de ella y se difundió hacia Occidente, merece quizá la pena de que citemos aquí todos estos estudios. Pero sólo vamos a ocuparnos de aquellos trabajos que superan totalmente el nivel de las imposibles combinaciones lingüísticas de E. Fuhrmann, que no merecen ser discutidas aquí. Aunque E. H. Tscharner tuviera razón al negar [66] que los antiguos germanos tuvieran conocimiento de la existencia de la China, y H. Kühn [67] al no aceptar más que una inconsciente influencia de la China sobre el arte germánico antiguo, y aunque los estudios de G. F. Muth [68] lleguen a la conclusión de que ambos centros culturales no tuvieron en común más que una parte de sus raíces y los estudios de E. Seidenfaden [69] hagan suponer que una antigua costumbre danesa sólo indirectamente puede estar relacionada con una ceremonia del Asia oriental, hay otras observaciones en el aspecto histórico-religioso a las que corresponde mayor importancia histórico-cultural. Son, por ejemplo, las hechas por H. Rydh [70] acerca del sacrificio chino del jabalí en el solsticio vernal, es decir, un sacrificio que estaría en correspondencia con los ritos Jul de los germanos; o las de B. Karlgren [71]

[65] A. DIRR: «Anthropos» (1925) 140.

[66] *China in der deutschen Dichtung* (Darmstadt 1934) p.7.

[67] *Die Zikadenfibel der Volkerwanderungszeit* (Ipek 1935).

[68] *Stilprinzipien der primitiven Tierornamentik bei Chinesen und Germanen*: «Beitrage zur Kultur- und Universalgeschichte» (Leipzig 1911).

[69] «Bulletin d'École Française d'Extrême Orient», Hanoi 11 (1940).

[70] *Seasonal fertility Rites and the Death Cult in Scandinavia and China* «Museum of far eastern Antiquities» (Estocolmo 1931) bull.3 p.69ss.

[71] *Some fecundity symbols in Ancient China*: ibid. (1930) n.2 con pl. VI

acerca de las correspondencias entre los símbolos germánicos y los chinos primitivos; o las de Chung Ching Wen en *The Adult Education* [72] sobre las narraciones en las que desempeñan un papel las muchachas-cisnes, narraciones con las que Mannchen-Helfen [73] ha comparado otras del grupo étnico turco-mongólida; y, por último, las de H. Krappe, que (ARW [1936] p.40s) describe un dios de los ratones chino parecido al Smintheus, pero también al señor germánico de las ratas y los ratones. Una nueva constatación, la de la presencia de estratos parciales que procedentes de Occidente se fundieron en la alta cultura china, y entre los que sobresale en el grupo Pan-Shan un componente de cerámica de cuerdas, ofrece en algunos casos una posibilidad adecuada de explicación. Desde luego, en su estudio *Zur Fruhgeschichte Chinas* [74], L. Bachhofer no veía otra posibilidad que la de relaciones dirigidas de oeste a este; pero es igualmente posible que siguieran una dirección inversa.

Todavía mayores similitudes con los germánicos tienen los usos populares que A. H. Francke encontró en la región de Ladakh, en el límite occidental del Tibet; el texto del juego de preguntas y respuestas que acompaña a la petición de mano es muy parecido al de los Wafthrudnismál y Alwismál; en el solsticio vernal se cuecen panes en forma de sol y de luna; hay una fiesta de primavera que incluye una cabalgada con disparos de flechas (en esta región es también donde se ha encontrado la más antigua representación indiscutible de un jinete sobre un caballo [¡y no sobre un asno!]; procede de la época en torno al año 1200 a.C.) junto a procesiones por los campos, con sacrificios de flores a la diosa de la tierra; junto a todo esto, existe la creencia en las *felices dominae*.

La comarca de Ladakh requiere una apreciación etnológica totalmente distinta a la de China y el Asia oriental. Pues junto a ella pasaron ya en época temprana, como los germanos junto al Cáucaso, pueblos íntimamente emparentados con los germanos, en los que es posible tuvieran su origen las coincidencias expuestas. En casos de este género, el estudio comparativo de los germanos traslada inmediatamente su centro de atención a aquel anillo étnico en que todos los pueblos indogermánicos aislados estuvieron en un principio relacionados unos con otros. Y en general, sin que ello afecte a la validez de todo lo que hasta ahora hemos dicho sobre la legitimidad y la necesidad del trabajo comparativo aplicado a los germanos toda investigación histórico-cultural de su religión debe ocuparse en primer término, también por lo que hace a la explicación de sus similitudes con los pueblos naturales, de la relación de los germanos

Quarterly (febr 1933)
T'oung Pao 32 (Leiden 1936)
[1] En «Die Welt als Geschichte» III 4 (1937) p 267

con los indogermanos, pues son éstos los que constituyen su principal raíz étnica, y sólo considerándolos dentro de estas relaciones podrá emitirse un juicio.

II. *LA RELIGION GERMANICA Y LOS INDOGERMANOS*

Como hemos expuesto en el parágrafo precedente, los estudios etnológico-comparativos de la religión germánica han ampliado sus límites, y en la práctica incluyen ya hasta el Extremo Oriente. Desde luego, con ello no está dicho que las relaciones que puedan observarse entre los germanos y el Extremo Oriente deban extenderse también a los pastores nómadas de los espacios del centro de Asia, pues es posible que, por ejemplo, por lo que se refiere a los ritos relacionados con el cerdo o a las sociedades secretas, las influencias hayan seguido un camino más meridional, que pasaría por las áreas del Danubio para desde allí dirigirse hacia el Este.

1. La solución que en este problema se acepte contribuye, y no en último término, a determinar la respuesta que el etnólogo dé a la cuestión de la relación que la religión germánica primitiva guarda con la indogermánica primordial. ¿Estuvieron los indogermanos más primitivos relacionados con el mismo grupo de pueblos naturales? ¿Lo estuvieron del mismo modo? Que, en general, las formas de vida de los indogermanos primordiales eran todavía más primitivas que las de los germanos, es cosa que no dudarán ni siquiera aquellos que no creen poder ver ninguna relación entre los pueblos naturales y los rasgos primitivos.

Hasta aquí, los esfuerzos etnológicos hechos para alcanzar más claridad acerca del origen de los indogermanos primordiales giraban en torno al hecho innegable de que, en clara oposición con lo que ocurre en las etapas previas de los germanos desde el Mesolítico, no hay indicios, ni linguísticos ni de otra clase, de que el jabalí, y menos todavía el cerdo, desempeñaran un papel perceptible, ni cultual ni cultural, entre los indogermanos primordiales, y, en cambio, el caballo, aunque todavía no hubiera sido domesticado, tenía ya gran importancia, por lo menos religiosa, y precisamente, como demuestra su papel entre los iranios, en relación más bien con el aspecto uránico que con el aspecto ctónico de lo sobrenatural. Sobre este punto es sobre el que en primer término se ha basado Wilhelm Koppers, a quien su ansia de saber, siempre despierta, ha llevado a intentar dominar esta materia intrincada y apasionadamente controvertida, para llegar a desarrollar su opinión de la existencia en la cultura de los indogermanos de un componente nórdico, opinión que Koppers expuso por última vez en una disertación sobre los turcos primitivos y los indogermanos primordiales (Estambul 1941), y que fue aceptada por el prestigioso indoger-

manista Uhlenbeck [75]. Según esto, los indogermanos primordiales se habrían formado como tales en el área comprendida entre el antiguo cinturón de las altas culturas y el borde sudoeste de los antiguos turánidas, pues en éstos es en quienes hemos de ver a los primeros pueblos que incluyeron en sus vidas al caballo, que determinó predominantemente su forma de vivir. La legitimidad de esta tesis, que, vista desde el estado de la investigación de aquel entonces, era totalmente consecuente, depende hoy del contacto que ya antes de domesticarlo, es decir, todavía como cazadores, tuvieran los turánidas con el caballo.

La opinión de Koppers puede conciliarse muy bien con la del lingüista Trubetzkoy, quien —como hoy gustan de hacer los especialistas en temas caucásicos— no cree que en un principio los indogermanos constituyeran un pueblo cerrado, sino simples grupos de *sippes* independientes unos de otros, y, partiendo de la situación lingüística, concluye que estos indogermanos primitivos todavía inconexos debieron de estar asentados entre los fineses y el Cáucaso. En este marco es también donde sería más fácil comprender aquel género de cultura que, como la más primitiva de los indogermanos, recuerda la saga irania del rey primordial Yima (*Videvdat* 2,24), a saber, una cultura basada en el ganado menor, y en primera línea en la oveja [76]. La yuxtaposición geográfica de los cazadores de animales veloces y los criadores de ganado menor explicaría la forma en que, todavía en época indogermánica primordial, el caballo llegó a ser objeto de especiales honores, mientras que al mismo tiempo, como dice Koppers, el bóvido comenzaba a introducirse procedente del Sur.

En cambio, una evolución de este estilo resultaría casi inconciliable con la situación en la patria primordial de los germanos, donde sobre un pueblo mesolítico de cazadores y pescadores se sobrepuso un Neolítico en el que se presentan ya restos de la cría del cerdo (cultura de Ertebölle), no produciéndose en lo sucesivo circunstancias culturales que correspondan a las de la etapa primordial de la época de Yima.

[75] «Anthropos» (1940-41) p.1016s.

[76] «Donde ahora se ven las pisadas de las ovejas»; con estas palabras se caracteriza la zona principal del estadio prehistórico de este héroe, lo que equivale a decir de la primitiva comunidad aria, o sea, indoirania, ya estrechamente ligada a los bóvidos y a los équidos. Así, pues, el ver en la ganadería (ganado menor) el germen de la cultura indogermánica primitiva sobre la que se basaba aquella comunidad, está de acuerdo con la más antigua autointerpretación que poseemos del origen de los pueblos indogermánicos. No es seguro que el alce fuera uno de aquellos animales mayores que ya entonces comenzaban a cobrar importancia junto al ganado menor; esta inseguridad se basa en que la palabra correspondiente en indogermánico oriental significa oveja de las montañas y en que la raíz indogermánica primitiva que ha dado origen a todas las designaciones en las distintas lenguas indogermánicas aisladas quiere decir simplemente «castaño», y no alude en forma concluyente al animal que nosotros llamamos alce (POKORNY, J., *Indog. Etym. Wb.* [Berna 1950] p.30s).

Así, los intentos que el estudio de la raza y la arqueología han hecho últimamente por, en la medida de lo posible, localizar y aislar en el noroeste de Europa el problema de los indogermanos, no han podido impedir que en la balanza de la historia de la cultura pesen cada día más las razones para situar a los indogermanos primordiales en la región de las estepas de la Rusia meridional, en contacto con las profundidades del marco euroasiático y dentro de un mundo circunstante de pueblos naturales.

1. *Puntos de vista de la historia de la cultura en el esclarecimiento de la relación de las religiones primitivas de los germanos y de los indogermanos dentro de las relaciones étnicas universales*

Respecto de la raza, son importantes los puntos de vista que Koppers ha subrayado en «Nova et Vetera» (1944). Más lejos va Paret (*N. Bild. d. Vorgesch.* [1948] p.99ss); pero W. Schmidt (l.c., p.70) ha demostrado fundadamente que las objeciones que el geólogo Grahman opone a los intentos de derivar de la región entre el Caspio y el Ural la raza rubia en todas sus variedades no demuestran nada en contra de la hipótesis de que los indogermanos primordiales tuvieron su patria en el sudoeste de Rusia. Tampoco en E. v. Eickstedt, el principal de los antropólogos que defienden esta teoría, han hecho mella estas objeciones, pues en una de sus obras más recientes (*Rassendynamik Ostasiens* [1944] p.32) sigue defendiendo sus primitivas opiniones, y dice que la patria originaria de los indogermanos se extendía desde la Europa central hasta Turán. Por lo que hace al grupo teutonórdico de la raza rubia, la opinión mejor fundada es, ahora como antes, la de Weninger, que cree que lo más verosímil es que haya que ponerla en relación con el tipo auriñaciense de Brünn-Brüx. Aquel trabajo que se presentó con la ambiciosa pretensión de haber resuelto definitivamente el problema de los indogermanos primordiales, a los que, basándose fundamentalmente en argumentos antropológicos, consideraba originarios del centro y el norte de Europa —nos referimos a la investigación de G. Hebener acerca del problema de la primitiva patria de los indogermanos (1943)—, en último término no resolvió nada, pues su autor no se preocupó en absoluto de la persistencia, tan importante, de núcleos de raza faélica en ciertas áreas occidentales de los germanos (Hesse, Westfalia y Dalarna); en el mejor de los casos, no demostró que la indogermanización de Europa no pueda coincidir con el comienzo de la mezcla de las razas faélica y nórdica. El que la población del centro de Alemania permaneciera ya desde el Mesolítico relativamente inalterada, no quiere decir nada contra la posibilidad de una inmigración indogermánica durante el Neolítico, lo mismo que no es aludiendo a la coincidencia que en la mayor parte de la población actual del

Asia anterior se registra con los tipos de las pinturas rupestres hetitas como se refutará la inmigración posterior de los turcos.

En el campo de la prehistoria faltan puntos de apoyo firmes sobre los que pueda basarse la tesis de que tanto los megalíticos como los creadores de la cerámica de cuerdas deben ser considerados ya como indogermanos, o al menos como pueblos con lenguas emparentadas con las indogermánicas. Pues, si se es de opinión de que por lo menos en el Neolítico es posible ya, sobre la base de los hallazgos arqueológicos, distinguir en cierto modo los procesos lingüísticos e incluso ordenar con cierta seguridad los grupos lingüísticos, entonces la afirmación de que los megalíticos participaron en la indogermanización de Europa, dadas las diferencias considerables en el inventario cultural y las muy grandes en la religión (sepulcros colectivos y sepulcros individuales), sigue sin liberarnos de la cuestión de a cuál de los dos grupos se debe atribuir la parte principal en la formación lingüística de los indogermanos. Los rasgos prehistóricos que R. Pittioni [77] sigue suponiendo que llegaron al mundo indogermánico procedentes de la Europa oriental, los encontramos fundidos con la cultura de la cerámica de cuerdas, no con la megalítica. A estos elementos, cuya forma más antigua se encuentra en el Este, P. V. Glob Aarbòger (1944) ha añadido una técnica primitiva del trabajo del sílex, técnica todavía perceptible en el centro de Europa y mucho más clara en el Este.

Por estos caminos no llegamos, pues, a descubrir razones decisivas que hablen en contra de las posiciones adoptadas por la etnología en el problema de los indogermanos. Desde luego, desde que W. Schmidt [78] escribió su resumen acerca del problema del caballo, han venido a añadirse a éste algunos elementos nuevos e incluso no carentes de importancia, sobre todo en el campo de la prehistoria, elementos cuya existencia nadie podía sospechar. Pero, aunque ello hace preciso que los etnólogos histórico-culturales revisen críticamente los puntos de vista que han defendido hasta ahora y prosigan y profundicen sus investigaciones, la situación actual no es tal que justifique la opinión de aquellos estudiosos que identifican la patria primordial de los indogermanos con la de los germanos.

2. *La especial importancia del caballo y del culto al caballo en el proceso etnológico que condujo de los indogermanos primordiales a los germanos*

De los dos grupos de hallazgos que hemos de considerar ahora, uno se refiere al reno, animal que en la historia de la cultura está íntimamente ligado al caballo, y a una modalidad

[77] *Die urgeschichtlichen Grundlagen der europaischen Kultur* (Viena 1949) p.116

[78] Véase bibliografía l.c., p.102-202.

cultual de la época del caballo que es una clara pervivencia del mundo de los cazadores de renos; el segundo se refiere a la primera aparición de la cultura de pastores de caballos en el Asia interior.

Extraordinariamente instructivas por lo que hace al primer punto son las excavaciones hechas en Stellmoor, cerca de Hamburgo, excavaciones cuyos hallazgos se pueden consultar hoy fácilmente en una monografía ilustrada de H. Rust (Neumünster 1943). En el más antiguo de los estratos que allí han sido sacados a la luz, y todavía más en el inmediatamente superior, de la época en torno al año 10000 a.C. [79], se identificaron en total quince renos con seguridad (p.133) y cuarenta y cinco con probabilidad (p.216) como víctimas de sacrificios hundidas en la laguna con piedras atadas. Rust se basa en este hallazgo para formar su opinión (en la que no habla expresamente del caballo) de que los abundantes sacrificios ofrecidos en las lagunas en el marco germánico (ya a partir de la época de Maglemose) han de derivarse de la época del reno; al tratar aquí nosotros del caballo, esta opinión resulta digna de gran atención. Cierto que en el más antiguo de estos sacrificios ofrecidos en las lagunas, de época con seguridad ya germánica *(blótkelda)*, a saber, en el de Vemmerlöv, en Schonen (Epoca del Bronce), como dijimos, los únicos animales que aparecen muertos por inmersión cultual son el perro y el zorro (y aquí había que hacer una observación etnológica: la de que también entre los dakota wahpetan de Minnesota es posible constatar la práctica del ahogamiento cultual de los perros) [80]. Pero entre los ostíacos tenemos testimonios del ahogamiento de renos (a los que se cuelga una piedra del cuello) [81] coexistiendo con el de perros [82], y también los lapones ahogaban ceremonialmente las dos especies animales [83]. De los esquimales sólo sabemos que arrojan a un río cráneos de renos descarnados ya, pero conteniendo todavía el cerebro [84]. Nos es, pues, fácil darnos cuenta de que el trasfondo histórico-cultural de esta costumbre es claramente pregermánico-ártico. Ahora bien, el uso del caballo como víctima en los sacrificios de ahogamiento no está demostrado entre los germanos con la misma claridad que entre los ilirios y los eslavos [85]. Pero en todo caso, dado que tenemos al menos un testimonio directo, a saber, el de Orosio (V 12), según el cual los cimbrios ahogaban los caballos de sus enemigos en el sacrificio ofrecido para celebrar la victoria, podemos suponer que con ciertas narraciones, como la de la saga del

[79] Así también ZEUNER, *Dating the Past* (1951) tab. p.84.

[80] A. SKINNER, *Indian Notes et Monographs* 4 (Nueva York 1922).

[81] U. HOLMBERG, *Wassergottheiten der finnougrischen Volker* (Helsinki 1933) p.57.

[82] KARJALAINEN, *Religion der Jugravolker* 2 (Helsinki 1927) p.206.

[83] G. HALLSTROM, *Ethnologiska Studier* (1921) p.183ss.

[84] RASMUSSEN, *Thulefahrt* (1926) p.250s

[85] F. SCHACHERMEYR, *Poseidon* (1950) p.94ss.

godo Hrafnenkel [86] sobre el ahogamiento de Freyrfaxi, pasa lo mismo que con la saga Kristni [87] (que habla de hombres sacrificados precipitándolos desde una altura sobre las rocas), esto es, que tras este crimen se oculta una antigua costumbre, y que demuestran la existencia entre los germanos del sacrificio de los caballos por ahogamiento, y precisamente como una continuación de la costumbre correspondiente de la época de los criadores de renos.

Todavía con más claridad es éste el caso por lo que hace a una ceremonia característica de los germanos que se relaciona con el caballo, ceremonia que consiste en la erección de mástiles con un cráneo de caballo en su extremo [88]. En una laguna que corresponde al período de Ahrensburg se ha encontrado un poste cultual con un cráneo de reno [89], que, por comparación con el material etnológico (p.217ss), ha podido ser interpretado como un rito destinado a asegurarse la persistencia del éxito en la caza. Puesto que, según Hünnerkopf, los mástiles germánicos con cráneos de caballo, antes de ser utilizados en la magia malévola y posteriormente en las injurias, tenían una intención mágica orientada a la caza, su conexión con aquellos antiquísimos ritos de los cazadores de renos está, por lo menos, en el campo de lo posible, siendo no sólo verosímil, sino incluso casi irrecusable. Ahora bien, hay que tener en cuenta que, dada la falta casi absoluta de otros cultos de cráneos de équidos en relación con mástiles (pues sólo en la parte meridional del mundo indogermánico aparecen junto a los mástiles con cráneos de caballo otros con cráneos de asnos), apenas si puede concluirse que esta forma de culto tenga una base existente y actuante ya en la época del reno. Por otra parte, las relaciones que el caballo del culto de los muertos guarda con los renos domesticados [90] (relaciones que hoy conocemos en los pueblos del Altai) no se consideran demostrativas del tránsito general de la cría de renos a la cría y doma de caballos, ni, por lo tanto, del culto del caballo. En todo caso, hemos de suponer que entre los germanos el alce, predominante ya en la cultura de Maglemose, precedió al ciervo en su papel de animal ligero, de la misma forma que éste precedió al reno. Ello da importancia a la suposición de H. Rosenfeld [91], quien, basándose en pruebas desde luego muy frágiles, a saber, en una dudosa etimología del nombre

[86] Texto en BAETKE, *Quellenzeugnisse* p 93.

[87] Texto en BAETKE, l.c., 18; a partir de la p.15 incluye traducción de todos los textos referentes a los sacrificios humanos de los germanos.

[88] Véase el material referente a este extremo en R. HUNNERKOPF: «Fehrle-Festschrift» (Karlsruhe 1940) p.138ss.

[89] RUST, lám.37, texto p.193.

[90] Véase una ilustración en F. HANČAR (Ipek 1935), lám.12, y lo que JETTMAR dice («Archiv f. Volkerkunde» 3 [1948] p.20) sobre este hallazgo hecho en los sepulcros de los príncipes hunos y sobre su trascendencia histórico-cultural.

[91] «Rheinisches Museum» (1940).

Alces en relación con las representaciones figurativas de las pinturas rupestres, creyó poder identificar la figura primitiva de los Dioscuros germánicos con la de los jinetes de alces, mientras que estos dioses entre los demás indogermanos están relacionados ya desde la más remota antigüedad con el caballo: entre los hetitas y los indios (*Asvins* como cebúes) es perceptible también una relación de base indudablemente preindogermánica con los toros [92]. En un segundo trabajo [93], Rosenfeld consiguió dar más sólido fundamento a sus tesis y demostrar la existencia del nombre *alces* o de uno muy parecido en una tribu lituana y entre los prusianos, a todo lo cual hay que añadir que en otro estudio todavía inédito, sometido por su autor a la autorizada crítica de W. Brandenstein, se llega a la interesante demostración de que también otros dioses indogermánicos del trueno aparecen relacionados con los alces. Ahora bien, antes de llegar a la conclusión de que nos hallamos ante un caso de persistencia de elementos preindogermánicos euroasiáticos, pues los indogermanos primitivos consideraban a los fraternos auxiliares celestes íntimamente ligados al caballo, sería necesario verificar, dado que el centro de gravedad de esta asociación dios del trueno-alce está, sin duda, entre los germanos del Norte, si la fraterna pareja celeste que, basándome en el trabajo de W. Schmidt, he podido constatar en el mundo ártico [94], no se presenta en ningún sitio en formas relacionadas con el ciervo, el reno o el alce.

El segundo descubrimiento importante para nuestro objeto (la relación de los indogermanos con los germanos), descubrimiento que ha venido a hacer luz sobre la posición de los indogermanos en el círculo euroasiático [95], se ha hecho en el otro extremo de la geografía de nuestra investigación, en unas excavaciones rusas al borde del Aral y del Baikal, donde se hallaba, de esto no cabe duda, una antigua «cuna de pueblos», especialmente importante para el Asia oriental, parecida a la que se encontraba en el norte de Europa, con la sola diferencia de que ésta ya estaba germanizada. Todo hace que, considerando e interpretando los citados hallazgos arqueológicos rusos como material clave (y teniendo muy en cuenta la importancia del caballo en este proceso), K. Jettmar [96] tenga mucha más razón que en otro tiempo G. Biederkamp [97], que, basándose sólo en algunas expresiones fantásticas que hablan de una estrella que gira en torno a un monte del mundo (expresiones que, compiladas por el erudito indio G. B. Tilak, que las extrajo del *Veda* y del *Awesta*, son susceptibles de una interpretación diferente), pretendía que todos los pueblos «rubios», y con ellos especialmente los indogermanos primitivos, procedían de las regiones

[92] KOPPERS, WBKL 4,388; NEHRING (ibid., p 200ss).

[93] «Germ. Rom. Monatschr.» (1940).

[94] «Stimmen d. Zeit» (1940) p 75.

[95] KOPPERS, *Etnografia Népelet* (Budapest 1943).

[96] «Archiv f. Volkerkunde» 3 [1948] p 9ss.

[97] «Der Nordpol als Volkerheimat» (1906).

próximas al Polo Norte. Jettmar, que cita en su apoyo una gran obra de Hančar todavía en prensa, se basa en el hecho de que, en los hallazgos que se extienden desde el Baikal hasta el curso superior del Lena, la existencia del caballo domesticado (sobre una base de economía todavía cazadora) puede demostrarse a partir del año 2300 a.C., y, en cambio, en Anau sólo es demostrable en un período posterior más reciente de la cultura de Anau Ib, e incluso entonces sólo en la función de animal de carga, a todo lo cual hay que añadir que el tránsito de los pueblos del Asia interior, y especialmente del grupo de pueblos que luego habían de convertirse en los turcos, a una cultura basada sobre la doma del caballo como animal de silla, sólo tuvo lugar después del año 1300 a.C. por su contacto con los preescitas. Desde luego, Jettmar no saca sus conclusiones de los hallazgos de la prehistoria rusa sino con la adecuada prudencia, y, prescindiendo de la inseguridad de todos los paralelismos que se establezcan entre las unidades étnicas y las áreas arqueológicas, sigue siendo problemático si los horizontes prehistóricos que así se nos abren nos permiten llegar a formarnos una idea de conjunto de la evolución de todos los primitivos pueblos turánidas. Pero ante todo, antes de emitir un juicio definitivo en este asunto, es preciso esperar hasta saber lo que acerca de los pueblos pastores del Asia interior digan los tres volúmenes anunciados del estudio de W. Schmidt. Junto a ello, también lo que F. Schachermeyr («Poseidon», 1950) ha averiguado acerca de la relación de los indogermanos primordiales con el caballo podría resultar esencial para el enfoque del problema indogermánico; a saber, que una de las peculiaridades religiosas más seguras de la cultura indogermánica originaria son los sentimientos religiosos que despertaba el encontrarse con caballos junto a fuentes y ríos, así como el encerralamiento de los animales destinados a servir en los oráculos. Frente a lo que J. Wiesner [98] da especial importancia al uso del caballo como animal de silla en la *circumambulatio*, que en la época indogermánica primitiva podemos suponer se haría haciendo que un caballo rodeara al paso el recinto en cuestión. En conjunto, el aceptar la tesis de Jettmar afectaría más a la concepción que acerca del caballo entre los indogermanos primordiales y de las conclusiones que de ello se siguen ha defendido F. Flor [99] en H.-F. que a la última forma de la teoría de Koppers. Que, a pesar de las modificaciones introducidas en la situación del problema, puede seguir creyéndose que la patria primordial de los indogermanos estaba en los territorios vecinos de Mesopotamia (Anau), es cosa que resulta claramente de las prudentes opiniones de Hermann [100] acerca de la cría del caballo. Según él, el grupo de pueblos que después se convirtió en los turcos habría llegado aproximadamente en

[98] *Das Pferd im germanischen Altertum*. «Europadienst» (1943) 5s.
[99] Recensión de CLOSS: «Anthropos» (1938) 300.
[100] *Die Nomaden von Tibet* (Viena 1949) p.161ss.

la misma época que la población indogermánica originaria a una economía complementaria que incluía la cría y doma del caballo, con la sola diferencia de que dicho grupo de pueblos habría pasado a este nuevo estadio directamente desde su etapa cazadora, en tanto que los indogermanos llegaron a él después de haber domesticado los bóvidos y haber sido plantadores y criadores de ganado menor (=estadio inicial de todo el período de Yima). Así es como M. Hermann parece imaginarse los comienzos de la cultura indogermánica primordial, y si fuera exacta la suposición de Brandenstein de que la época común de la lingüística indogermánica primordial debió de durar aproximadamente 500 años, sería muy posible que esta evolución, que condujo a los germanos de un estadio económico basado en la cría de ganado menor a otro basado en la cría de bóvidos (asociada al cultivo del suelo) y después a la cría del caballo, hubiera tenido lugar todavía antes de la dispersión de los distintos pueblos indogermánicos aislados. Ahora bien, en la antigua Europa occidental [101] no se encuentran formas de vida basadas en la ganadería menor ni en las que el dios del trueno tuviera, como entre los germanos, una relación especial con el macho cabrío, y, en cambio, como ha demostrado Margwelaschwili [102], en el Cáucaso sí que se dan tales formas. De aquí que aquel componente de ganadería menor que se da en la cultura indogermánica parezca remitir al Cáucaso y no a la antigua Europa, como quería A. Ohlmark [103] (a quien en este punto atacó Pering), quien pretendía derivarlo de la relación de Heimdall con la oveja. Ello complica y amplía la problemática de la cultura relacionada con el animal y de su reflejo en la religión germánica, complicación y ampliación que en el espacio que nos ha sido asignado no podemos sino apuntar, sin intentar en modo alguno resolverla. Ahora bien, lo que sí podemos hacer es el escoger todos los fenómenos religiosos de que todavía hemos de tratar en este capítulo, consagrado a las relaciones entre la religión germánica y la indogermánica, teniendo siempre presente esta nueva problemática.

3. *Análisis y resumen*

Vamos primero a ocuparnos de la etapa más antigua que de la religión germánica nos es posible hasta cierto punto reconstruir; luego trataremos de algunos complejos y figuras de la mitología nórdica que desde nuestro punto de vista son especialmente interesantes, para, finalmente, ocuparnos de los restos

[101] Puesto que en el libro de TORRIANI (p.199 y 283) se le considera expresamente como un perro, y, por lo tanto, no puede estar en ningún caso unido al trueno, la interpretación que ha visto en el «lanuto» de Palma un macho cabrío sería errónea (cf. SCHRODER, *Skadi* p.116s.33).
[102] Z. f. Ethnol 69 (1937) 311ss
[103] *Heimdalls Horn und Odins Auge* (Copenhague 1937).

de dichos rasgos y de dichas figuras, cuyas raíces se remontan a época todavía preindogermánica.

a) La etapa más antigua de la religión de los germanos

Del cuadro de conjunto que de la religión germánica nos han dado a conocer las fuentes y restos de distintas clases, aquí no intentaremos exponer con detalle más que su forma más temprana; nos mueve a ello el que esta forma más primitiva está normalmente más próxima al estadio indogermánico primordial de lo que lo está la de la época imperial, o la fase residual y tardía escandinavo-irlandesa, aunque desde luego no puede comprenderse, ni menos interpretarse correctamente, sin tener en cuenta la totalidad. Dado que, como ya hemos subrayado, la religión nacional germánica, a diferencia de la etapa primitiva de los indogermanos primordiales, está desde su primer principio (aproximadamente en torno al año 1800 a.C.) claramente limitada a una región en la que se presenta un grupo cerrado de formas prehistóricas (en sí no unitarias), a saber, la religión en torno al mar del Este, tenemos la estimulante posibilidad de contar para todo con un punto de referencia que nos dan los hallazgos arqueológicos cuya cronología ha sido establecida, y al mismo tiempo, siempre que ello sea viable, hacer comprensibles esos mismos hallazgos a partir de la tradición posterior de la religión germánica, especialmente de sus aspectos relacionados con el caballo. Este sigue siendo el camino más seguro para la interpretación de la religión germánica primordial, aunque también en él la falta de fuentes deja un margen de error, si bien es posible evitarlo gracias a las experiencias múltiples hechas en los intentos de nuestros predecesores. Las fuentes que más cosas nos dan a conocer son las insculturas de las rocas del sur de Suecia, especialmente si nos atenemos lo más posible a las más antiguas entre ellas. Su grupo más primitivo, que está compuesto, cosa que llama la atención, casi exclusivamente de representaciones de ciervos (junto a algunas, aisladas, de perros), se remonta al estrato pregermánico, y algunos llegan a creer que data de la llamada época de Ankylus, es decir, aproximadamente del año 6000 a.C. [104]. Comparado con las representaciones posteriores, este grupo primitivo nos permite concluir que había tenido lugar una modificación de las formas de vida; modificación que, por tener un carácter tan radical no sólo en el inventario de la cultura, sino también en el interés religioso, debió de afectar igualmente, por lo menos hasta cierto punto, a la población. Las representaciones gráficas van rezagadas, pues sólo en la Edad del Bronce aparecen representados en varios estratos, además del ciervo, el bóvido y el macho cabrío, el perro con

[104] G. Gjessing (Oslo 1932).

especial frecuencia, y algunas veces también el caballo [105] (aunque éste rara vez con jinete), siendo así que todos estos animales estaban en uso ya en época anterior. Tampoco el caballo se exceptúa de esta nuestra última afirmación. Desgraciadamente, el hallazgo hecho no muy lejos de los grabados rupestres, en Ullstorpbach (Schonen), de un cráneo de caballo, en el que es posible ver con cierta seguridad el más antiguo documento del sacrificio de los équidos, no constituye una prueba irrefutable de dicha afirmación. Su cronología es objeto de controversias, habiéndose defendido la tesis de que es anterior a la Edad de los Metales, junto a la de que pertenece al tránsito de la Edad del Bronce a la Edad del Hierro (W. Schmidt, l.c., p.124); las circunstancias del hallazgo hacen pensar más en una ofrenda funeraria que en un sacrificio a un dios. La modalidad del sacrificio (puñal de sílex en la sutura sagital) tiene un paralelo etnológico en las culturas prehistóricas tardías del Altai (Amschler: WBKL 4,936 p.500), sin que sea fácil de incluir en el análisis histórico-cultural que Koppers ha hecho del culto del caballo. A las parejas de caballos halladas en las pinturas rupestres se ha querido ponerlas en relación con los Dioscuros; Palm creía (ARW, 1939) que una escena cultual representada junto a parejas de caballos en el sepulcro de Kivik, en Schonen, podía interpretarse como representación de un rito en el curso del cual dos gemelos encendían el fuego por frotación; según él, este rito guardaría relación con los Dioscuros.

Pero la clave más segura para interpretar esta escena nos la da la esencia misma de estas representaciones, en las que Almgren ve una fusión (especialmente característica del animismo) del culto de los muertos y de los ritos de fertilidad (una de las fuentes principales del juego cultual de los antiguos germanos) [106], fusión que habría tenido lugar dentro de una cultura cuya forma de vida era agraria y ya navegante. Decisiva es la aparición de los animales en usos con fines cultuales. Las pinturas no se limitan a representar solamente danzas cultuales (Heusler ha puesto en duda que se trate de tales), con alzar de manos y blandir de hachas [107], la prueba de la cuerda, el encendido del fuego por frotación y la cohabitación mágica (cuyo objeto era, evidentemente, el de estimular la cosecha), sino que son más bien representaciones de un carácter religioso mucho más evidente que el que tienen, por ejemplo, las pinturas rupestres neolíticas del tipo de las de Alpera. En ciertas excavaciones en forma de lebrillo se han visto símbolos fenicios, aunque en la Edad de la Piedra nórdica no hay anillos de piedras, sím-

[105] G. Gjessing, *Hesten i forhistorik kunst og kultur* (Viking 1943).

[106] Véase contra Stumpfl A Dorrer, «Gelbe Hefte» (1939-40).

[107] Sobre la danza entre los germanos ha escrito G. Keller; véase también E. Porner, *Der Tanz um die Maienkonigin*: «Archiv f. Landes- und Volkskunde Niedersachsens» (1942); W. Danckert, *Uber altnordische Volksmusik* (1939).

bolos genitales femeninos, que se contrapongan a las piedras falos *(lingams)*, por lo que no es posible, por ejemplo, que el anillo posterior de los juramentos se remonte a una forma primitiva de esta clase. Un porcentaje no muy elevado de las representaciones simbólicas tiene forma de discos, que en algunos casos, como es el del conocido carro solar de Trundholm, aparecen arrastrados por caballos. Entre las figuras que es más fácil puedan referirse al sol se encuentran también las cruces giratorias; en cambio, la auténtica esvástica no aparece nunca, pues no llegó a ser conocida por los germanos más que en la Edad del Hierro. W. Hauer [108] afirma que los hallazgos más antiguos de esvásticas se han hecho en los países danubianos y en la cultura del Indo. Todavía más antigua es la cruz en forma de T [109]. Este grupo de figuras tiene su más próxima correspondencia en los instrumentos y las vasijas de oro de la Edad del Bronce germánico (Menghin), de forma predominantemente orbicular, y junto con ellos constituye el principal fundamento de la tesis defendida por algunos estudiosos, según la cual la religión germánica primitiva fue muy esencialmente una religión solar, como, según H. Schneider (que en este punto se basa en una tesis muy discutible de los etnólogos Frobenius y J. W. Perry, *quienes creían había existido una Edad del dios del sol*), fue el caso también de la religión general en la Edad de la Piedra y en la del Bronce. E. Behn llega incluso (ARW, 1937) hasta creerla parecida a las creencias solares humanizantes de Ekhnaton. Pero esto estaría en contradicción con la forma posterior de la religión germánica, mucho mejor conocida, y en la que el sol queda relegado casi totalmente a segundo término especialmente en la mitología [110].

Los indiscutibles sacrificios humanos de la Edad del Bronce germánico, de los que ya hemos tratado, hablan evidentemente en contra de una concepción de esta etapa de creencias tan idealista como la que ha arriesgado F. Behn, tanto más cuanto que, como ya hemos dicho (p.286s), en las fosas sacrificiales de la Edad del Bronce halladas en Vemmerlöv, en Schonen, se encuentran, además de los restos de cuatro individuos sacrificados, los de numerosos animales, a saber, caballos, cabras, bóvidos y jabalíes, igualmente sacrificados, así como víctimas de sacrificios de ahogamiento (de perros y zorros); aparte de esto, está testimoniada la práctica de sacrificios de caballos y sacrificios humanos en el culto de los muertos. Estas prácticas serían sencillamente inconciliables con la religión de Ekhnaton. Tampoco es mejor la situación por lo que hace a la demostrabilidad de la tantas veces afirmada creencia germánica en un principio primordial, concebido como impersonal, dominador de todo, pero íntimamente ligado al sol y a la luz. Pues las representaciones humanas halladas en las pinturas rupestres, incluso en el caso de que no deban ser interpretadas como figuras de los dioses, sino sólo de los oficiantes, demuestran con claridad suficiente que ya estos germanos primordiales creían en todo un mundo de dioses, por cuanto que son precisamente estos dioses los que evidentemente, en último término, debían ser representados por los oficiantes actores. El que las más destacadas de estas figuras concuerden con los principales dioses de la mitología germánica (aunque, desde luego, las representaciones del hombre de gran tamaño con una espada no deben ser representaciones de Odín, sino que podrían representar también al dios del cielo Tyr, que todavía en época posterior aparece unido a la espada), es la mejor prueba de la dependencia en que la religión germánica posterior se encuentra de esta su más temprana etapa. Por ello es innecesario llevar tan lejos como lo hizo J. Bing los intentos por establecer un paralelo entre estas figuras y todos los personajes secundarios del círculo divino posterior. Las representaciones plásticas de lo numinoso en las insculturas nos obligan a proceder con prudencia antes de afirmar que los germanos primitivos estuvieron lejos de la idea de representar a los dioses en figura humana; esto sólo tiene validez por lo que hace a la plástica religiosa, que en esta época sólo rara vez es antropomorfa (un pequeño hombrecillo fálico en el que se ha visto al dios Freyr es de fecha más reciente). El viejo lugar común de la ausencia de templos entre los pueblos hiperbóreos podría resultar justificado por lo que se refiere a los germanos primitivos, aunque no parece que haya que excluir totalmente la existencia entre ellos de formas previas de santuarios como las que últimamente ha descrito W. Gehl (Mannus, 1939) hablando de Dalverjar, en Islandia [111].

Del culto funerario de los germanos primitivos se ha ocupado H. L. Jannsen (MWAG [1942] p.64-109), que lo ha estudiado en su relación tanto con el de la cultura megalítica como con el de la cultura de la cerámica de cuerdas, pero también en los rasgos específicos que lo diferencian de estos dos períodos. Lo esencialmente nuevo en él es la aparición de sepulcros con ataúdes de tronco de árbol y de sepulturas en barcas [112] y la in-

[108] *Über die ältesten Hakenkreuze, ihre Herkunft und ihr Sinn*: «Germanien» (1943).

[109] De la cruz gamada en las distintas religiones trata LANGHAMMER: «Der Bund» (Teplitz año 33).

[110] Ya en el año 1862 H. WISLICENUS se ocupó del sol y del día en la mitología germánica. Los estudios de F. H. WINDISCHMANN (1846) y H. BOTTGER (1891) sobre el culto solar de los indogermanos primitivos están necesitados de revisión. Sobre el rostro triple que se encuentra también en los cuernos de oro de Gallehus (G. MILTHERS: «Aarboger», 1945) como símbolo solar indogermánico en el sentido en que lo conciben PETAZZONI y WUST, cf. DUMÉZIL: «Revue de l'histoire des religions» (1946). W. KIRFEL *(Der dreiköpfige Gott,* Bonn 1948) ha demostrado su primitiva significación lunar.

[111] Véase GEHL: «Z. f. d. Altert.» 78 (1941) 37ss, y A. OHLMARKS: Festschrift E. Olsen» (Lund 1936).

[112] A. OHLMARKS *(Das Grabschiff:* «Z. f. syst. Theol.» [1941] 150ss) describe este uso cultual, cuyas raíces están, sin duda, en el Mega-

filtración cada vez mayor de la cremación de los cadáveres durante la Edad del Bronce, cremación que anteriormente practicaron los portadores de la cerámica de cuerdas. Según Jannsen, esta modificación de la forma externa no tuvo como presupuesto un cambio en las ideas acerca de los muertos, sino que se debió a una circunstancia puramente fortuita: el fuego que otrora se encendiera junto a los sepulcros con una finalidad apotropaica o sacrificial habría devorado casualmente el cadáver. Jannsen cree que la creencia en la supervivencia de los muertos en la *sippe*, especialmente en los nietos, creencia que A. Eckhardt [113] llama «inmortalidad terrena» y tiene por típicamente germánica, conexa, de una parte, con el Megalítico, de otra, con la cultura de sepulturas individuales, es más reciente. Desde luego, la idea del renacimiento no era ni la única raíz ni la forma dominante de las creencias funerarias germánicas. Jannsen no cree que la idea del Walhalla apareciera antes de los siglos VI y VII después de Cristo.

Y, por último, hemos de tener en cuenta una circunstancia esencial, a saber, que, según opinión del mismo H. Reinerth [114], ha de suponerse que en la cultura germánica existirían desde un principio grandes diferencias debidas al carácter no homogéneo de la fusión de los dos pueblos de los que, a finales de la Edad de Piedra, salieron los germanos; Reinerth cree que el más numeroso de estos pueblos era el que él llama de los sepulcros de grandes piedras, es decir, el de los megalíticos. Pero desde nuestro punto de vista etnológico, el hecho de la mezcla no quiere decir por sí solo que se haya superado el estado primitivo, y el tipo más antiguo de la religión germánica enlaza con el de aquel grupo de pueblos naturales en los que, sobre base megalítica, se unen una economía agraria, un culto de los muertos fundido a las creencias relacionadas con la fertilidad y dioses de referencia uránica, pueblos que están en el umbral de la evolución que los convertirá en monarquías tribales. Pero mientras que la monarquía en algunos pueblos naturales estaba ya mucho más desarrollada de lo que era el caso entre los germanos paganos, éstos se diferencian de los pueblos en cuestión por el carácter no despótico de sus caudillos [115], y, al menos sus parientes del Este y del Oeste, se diferencian también de dichos pueblos naturales por el notable papel cultural y religioso que el caballo desempeñaba en la entronización de los reyes. También en el Japón prebudista los elementos megalíticos aparecen ligados con los del culto al caballo, en notable coincidencia con lo que ocurría entre los germanos en la costumbre ya citada de guardar caballos consagrados en los lugares santos. La coincidencia se da más bien con los indogermanos primitivos (corrales de animales para los oráculos) que directamente con los germanos, aunque en éstos la misma costumbre tiene amplia resonancia. La liberación de un caballo en el sacrificio de primavera ofrecido al guardián de los rebaños celestes, Tsolbon [116], corresponde a la costumbre germánica de separar algunos de estos caballos consagrados y reservarlos para Freyr; pues, como Holmberg dice expresamente, la separación del rebaño tenía la finalidad de, «en honor al dios, dejar de utilizarlo y entregárselo para su uso exclusivo». En cambio, entre los germanos parece faltar la imagen, existente en el Japón, de una diosa de cabeza de caballo, así como, en general, toda prueba segura de la existencia de una relación íntima entre el caballo y la mujer, pues la Nixe equidomorfa de los cuentos alemanes podría ser de origen céltico. En efecto, los celtas, como los vénetos [117] y los tracios [118], conocían una figura parecida a la de la Deméter de Phigalia, de cabeza de caballo. Esta figura llegó al Japón con el budismo, en cuya patria india se habría encontrado ya con Boddhgaya en el *Asoka-Rayling* [119], *mientras que, por lo demás, en* la India predominaba la figura masculina y legendaria, posteriormente humanizada, de Dadhyanc y la de Hayagriva, citada por primera vez en el *Mahabharata* [120]. En este punto habría que pensar, más que nada, en una relación con el valor del caballo entre los indogermanos primordiales, por cuanto que en aquella época este animal, además de ser utilizado como víctima en los sacrificios ofrecidos al dios del cielo, fue considerado como misterioso en sí mismo y portador de fuerzas sobrenaturales.

Dada la limitación del espacio de que disponemos, no podemos detenernos ahora en fijar los rasgos esenciales de la pretendida religión indogermánica primordial, de carácter astral (religión reconstruida sobre la base de meras suposiciones), para compararla con la religión germánica, cuyo esbozo acabamos de trazar, sino que hemos de limitarnos, enlazando con las observaciones que otros especialistas han hecho en los últimos años, a tratar lo más detenidamente posible de aquello que directa o indirectamente guarde relación con el caballo y pueda al mismo tiempo ayudarnos a fijar la diferencia existente entre el complejo religioso indogermánico primordial y el complejo religioso germánico y a comprender el proceso etnogenético que condiciona esa diferencia.

lítico, y que es inseparable de usos de los pueblos primitivos tal como los que ha descrito, además de STEINMANN (Ipek 1939-40), VROKLAGE refiriéndose a Indonesia («Anthropos», 1935).

[113] *Germanischer Glaube an die Wiederverkorperung in der Sippe* (1937).

[114] *Vorgeschichte der deutschen Stamme* I (1940) p.61.

[115] Sobre la evolución y sobre los rasgos generales de la monarquía indogermánica, cuyos comienzos siguen siendo en algunos aspectos oscuros, vease, además de NEHRING, WEISWEILER, *Das orientalische Gottkonigtum und die Indogermanen*· «Paideuma» (1948).

[116] HOLMBERG: «Myths of all Races» 4 p.432.

[117] ALTHEIM-TRAUTMANN, *Dorische Wanderung* (1940) p.39.

[118] PAULY-WISSOWA, VI, A, I, columna 474.

[119] A. GRUNWEDEL, *Buddh. Kunst in Indien* (Leipzig 1920) p.31.

[120] Sobre la monografía que VAN GULIK ha dedicado a este tema véase la recensión de AL. CLOSS: «Anthropos» (1936) p.305s.

De esta forma resulta posible incluso hablar de una sutil diferencia entre las religiosidades de ambos estratos étnicos, diferencia que reside en la predisposición a la mística. El punto de partida nos lo ofrece la palabra *Joch* (yugo), que tiene su origen en la época ganadera de los primitivos indogermanos, y que en la India, donde su forma es *yoga*, da nombre a un determinado método de contemplación mística y de activación de fuerzas misteriosas. Vamos a ocuparnos de este punto, aunque la relación del caballo con el yugo es sólo secundaria; en la medida en que en la religión germánica pagana pueden constatarse elementos o incluso rasgos místicos fundamentales, éstos son evidentemente de una naturaleza totalmente distinta a los del *yoga*. La mística de la *sippe*, la creencia en el dios amigo, las visiones (Schmeing, 1942), lo mismo que los elementos gnósticos primitivos [121] de la mística germánica, se diferencian notablemente del *yoga* y del estilo ascético de aquellas raíces de la mística india, que más fácil es de suponer que procedan del mundo indogermánico primordial. W. Wüst ha comprobado [122] la relación de la palabra *rasen* y de toda su familia de palabras germánicas con la «importante palabra india antigua *rsi*», que «originariamente no significaba otra cosa que el sacerdote delirante que, bebiendo el hidromel embriagador, se elevaba a una visión poética profunda». Aunque, desde luego, entre los germanos hubiera varias prácticas que correspondían a ésta india, ello no contribuye a explicar aquel grupo de rudimentos de una mística específicamente germánica que hemos citado anteriormente, y especialmente no tiene nada que ver con la capacidad visionaria que destaca espontáneamente en regiones perfectamente delimitadas del mundo germánico. Es clara la diferencia existente entre estos dos distintos tipos de experiencia mística. La comparación de los dos con las experiencias supra-sensoriales de los pueblos naturales, de las que E. Bozzano ha tratado en *Übersinnliche Erscheinungen bei Naturvölkern* (Berna 1948), hace aparecer claramente sus raíces primitivas, que son también distintas entre sí. Por sugestivo que sea el intento de H. Piesch [123] de poner en relación próxima la mística alemana con el subjetivismo germánico, caso de que la comparación establecida por H. Günther en su artículo *Das Geistesleben der Naturvölker und die indische Weltanschauung* [124], entre la vida espiritual de los pueblos naturales y la imagen india del mundo, no se equivocara demasiado, lo que es posible por cuanto que se deja guiar despreocupadamente por las ideas de Lévy-Brühl y considera a los pueblos naturales como a un todo, ella nos daría una prueba más de la oposición existente entre la mística indo-aria y la germánica. Donde esta oposición es, sin duda, más marcada es en el *yoga*.

[121] De esta naturaleza (cf. p.344 es la forma en que Odín conquista la sabiduría colgándose del árbol del mundo y por intermedio de la cabeza de un gigante (todo ello sin relación con el *yoga*).
[122] *Indog. Bekenntnis* (1942) p.46.
[123] «Phil. Jb. d. Gorres-Ges.» (1933) p.76ss.
[124] «Arch f. Volkerk.» 2 (1947) p.69ss.

Las consideraciones precedentes no guardan más que una relación marginal con la importancia del caballo dentro de la cultura y de la religión indogermánica común, importancia particularmente notable en el proceso de diferenciación en que tuvieron su origen los distintos pueblos indogermánicos aislados, de forma que, aunque cada día se oponen más dificultades a la antigua concepción etnológica de la existencia de una etapa en que se diera un pastoreo de caballos primario, puede considerarse que el caballo es, hoy como antes, el animal que podemos tomar como guía para la mejor comprensión de este proceso. Esta afirmación tiene una validez totalmente especial por lo que se refiere al origen de los germanos a partir de la disgregación de los indogermanos.

b) Las principales estirpes divinas y las figuras más complejas de la mitología germánica

En la mitología germánica se conserva un grupo de narraciones que tiene por objeto la lucha que en el comienzo de la historia del pueblo opuso a dos estirpes divinas, caracterizadas por contraste: la una, como de naturaleza solemne y sagrada, y la otra, como dotada de espantosa mirada, con la que puede herir. El que una fuente diga que la lucha entre los dos grupos, es decir, entre los Wanen y los Asen, se originó por la intervención de una hechicera en el reino de los Wanen, hay que entenderlo, *mutatis mutandis*, de forma parecida a la afirmación de que el choque que opuso a los godos y a los hunos fue culpa de las *Haliurunnen godas* (Jordanis 24,121). Salvadas las diferencias que los separan en los demás aspectos, ambos casos tienen una cosa en común: el que fuera un grupo de videntes femeninas animistas (oriundas del Oeste) el que incitó a luchar en un caso al estrato señorial, relacionado con los Asen, y en otro al círculo divino de los Asen mismos. Por *halja* (véase GUNTERT, *Kalypso*), su país originario queda caracterizado como occidental, y no faltan indicios en favor de la tesis de que el grupo de dioses orientales era más primitivo y estaba más estrechamente relacionado con el caballo. Y, finalmente, no hay ningún otro mito indogermánico que tenga una tan clara forma de leyenda de inmigración como el germánico de que estamos tratando.

Desde la etnología, y dada la forma en que ésta interpreta las narraciones que los pueblos no europeos conocen de diversos grupos de dioses (narraciones de los peruanos, de los mejicanos, de los japoneses primitivos y de los polinesios) como testimonios de superposiciones de tribus y pueblos, resulta incomprensible por qué los filólogos germanistas vacilan de tal manera antes de

interpretar en el mismo sentido la diferenciación que los antiguos germanos establecían entre los Asen y los Wanen. La extrañeza del etnólogo es en este caso tanto mayor cuanto que en la mitología germánica se encuentra un motivo que de antemano hace pensar más en un choque de pueblos que en un choque de religiones, a saber, el del conflicto bélico entre dos estirpes divinas de sociología diferente, conflicto que termina con un solemne acuerdo de paz y con intercambio de rehenes. A todo esto hay que añadir algo muy importante: que la situación arqueológica demuestra también, por lo que se refiere al Neolítico, la yuxtaposición de dos culturas opuestas, separadas por una línea que del Sudoeste hacia el Noroeste pasa por el norte de Alemania y Escandinavia. En principio, pues, no parece sino consecuente el que un estudioso del derecho germánico, K. A. Eckhardt, haya dedicado a este tema una monografía (*Wanenkrieg*, 1940), que no es más que una defensa de la interpretación etnohistórica de este mito. Pero no por esto hay que tomar a la ligera las objeciones, hechas también desde un punto de vista etnológico, que a la tesis de Eckhardt opone S. Gutenbrunner [125], quien se manifiesta en favor de la interpretación del mito como simple lucha de cultos y de clanes; antes al contrario, será preciso reconocer la razón que asiste a este estudioso, en quien revive el espíritu de mi maestro el germanista R. Much cuando sostiene que la germánica no debe ver sistemáticamente en los Wanen (en su núcleo primordial) los dioses de un pueblo megalítico de distinta lengua antes de que se haya probado que en las áreas megalíticas se encuentran en número suficiente palabras de raíz no indogermánica en la terminología de las esferas religiosa y cultural. A este respecto, su estudio de dos palabras (*Germanien*, 1943) que designan, sin duda, instrumentos megalíticos, y en las que, sin embargo, no se trasluce un substrato lingüístico diferente, merece seria atención. Un carácter no megalítico tendría la relación del martillo (*Hammer*; originariamente denominación general de la piedra) con el cielo [126]. Pero ni éste ni menos aún las dos denominaciones de instrumentos de piedra que Gutenbrunner atribuye a la cultura megalítica son verdaderos nombres cultuales. E incluso en el caso de que lo fueran, pasaría lo mismo que con los topónimos [127]: que la existencia de una posibilidad satisfactoria de explicarlos a partir de la lengua indogermánica no podría considerarse como prueba decisiva de la inexistencia de un pueblo megalítico, puesto que es de suponer que el complejo megalítico como tal no desaparecería con la superposición indogermánica. Además, hay varias etimologías de las llamadas fluctuantes, es decir, etimologías en las que se dan varias posibilidades de explicación, sin que pueda

[125] «Wiener prahistor. Zeitschr.» (1941) p.198ss.
[126] Cf. los estudios de mi maestro el indogermanista H. REICHELT sobre el cielo «pétreo» («Indog. Forsch.» 32 [1913]).
[127] AL. CLOSS. «Anthropos» (1938) 299.

considerarse como segura una significación determinada. Puede ocurrir que uno de estos nombres tenga una correspondencia en otro similar empleado por un pueblo no muy alejado (y culturalmente emparentado con el primero tanto en el detalle en cuestión como en la totalidad de su cultura) para designar un *numen* de la misma naturaleza —un ejemplo digno de consideración sería Nerthus-Nerci—, lo que, dado además que son perfectamente posibles las asimilaciones de nombres cultuales de otras lenguas, habla en favor de la tesis de que se trata de un nombre divino preindogermánico y sólo *a posteriori* indogermanizado. En el caso, por ejemplo, de que Wölfel [128] descomponga correctamente el nombre *tirmac* (que lo es de una montaña sagrada de la monarquía doble de Gran Canaria, y que significa «pilar del mundo» [129]), al suponer que la sílaba *ti* es un prefijo y la letra *c* un ergativo, con lo que quedaría como raíz *rma* [130], sería posible que guardara una relación lejana con *Ermmaz*, es decir, la denominación de un numen cósmico que guarda relación con un pilar (denominación que está tras la palabra *Irmin*). Según Jan de Vries (I 240), este *Irmin* tiene su origen en una antigua palabra cultural que no es posible explicar etimológicamente. Por desgracia, faltan las formas célticas intermedias, que podrían dar mayor verosimilitud lingüística y material a la transformación del canario antiguo *rma* en el sajón antiguo *irmin*. Sólo cuando se encuentre más adelantado el intento, hoy en curso de realización, de extraer y reconstruir los elementos precélticos a partir de las lenguas europeas occidentales, podremos quizá alcanzar mayor claridad en este punto. Hasta entonces será mejor que la filología germánica siga siendo consciente de sus límites en los problemas histórico-culturales, y la etnología histórico-cultural de los suyos en temas lingüísticos, límites que no debe olvidar ni siquiera cuando se reduce a buscar, sin afirmarlos, los eslabones intermedios.

A la vista de esta inseguridad lingüística, que afecta sobre todo a la relación de la religión con la lengua, aumenta naturalmente la importancia de las relaciones sociológicas; es decir, en nuestro caso, de aquellas que pueden constatarse entre los germanos primitivos y el estrato originario de la Europa occidental. Nos referimos al matriarcado y al matrimonio entre hermanos. De sus formas de aparición entre los germanos antiguos y de los textos que a ellas se refieren se ha ocupado F. R. Schröder [131]. Contra él, Gutenbrunner sostiene que el derecho germánico de sucesión es patriarcal también en aquellos casos en

[128] *Torriambuch* p.130.145.
[129] Cf. supra p.277.
[130] WOLFEL, l.c., p.301.
[131] *Das Mutterrecht* GRM (1934) p.177ss y 196s; *Die Geschwisterehe*, ibid (1931) p.12s. A AARON (Madison 1920) y a LITHBERG (Congreso de Historia de las Religiones, Lund 1930) debemos algunos estudios sobre el matriarcado en la mitología germánica. Sobre la *couvade* entre los germanos del Norte, GRONBECH, I p.67.

los que se presentan huellas «aparentes» de matriarcado, y que el matrimonio entre hermanos, típico de los Wanen, que no se atribuye más que a la familia de los monarcas, no tiene otra razón que la de conservar la pureza de sangre. Pero lo que sabemos de los pueblos naturales, nos demuestra que el que, en el caso de una superposición del patriarcado sobre el matriarcado, prevalezcan los sucesores masculinos, se aviene perfectamente con la persistencia de otras formas de aparición del matriarcado. Dondequiera que se encuentra con claridad mayor o menor entre los pueblos naturales (Java, Bali, polinesios, galla, bantu jao, Colombia sudamericana y posiblemente Perú), el matrimonio entre hermanos es el fruto de una evolución como la que ha supuesto Gutenbrunner, y es de esa forma como hay que entenderlo. Ahora bien, es un hecho que, en la cultura canaria antigua, el matrimonio entre hermanos en la familia de los monarcas se presenta junto al matriarcado [131], lo que aquí tiene importancia, porque, en general, es posible demostrar que los indicios de matriarcado se van haciendo más frecuentes a partir de la cultura germánica pasando por la céltica (en la que nos los demuestran, entre otros rasgos, los de la veneración de las *matres*), hasta alcanzar su máxima frecuencia en la cultura canaria antigua. Desde luego, no tenemos testimonios de la práctica entre los monarcas celtas del matrimonio entre hermanos; pero, pese a esta laguna, podemos concluir que en la antigua Europa occidental no pueden despreciarse los indicios que hablan en favor de una situación sociológica parecida a la que reinaba entre los Wanen. Además, F. R. Schroder ha demostrado la existencia del motivo narrativo del matrimonio entre hermanos también en otros pueblos indogermánicos, y entre ellos especialmente entre los orientales y los indoiranios, y deducido de ella la de la creencia de los germanos primitivos en un ser primordial masculino y femenino (GRM [1938] p.23ss). No necesitamos discutir esta explicación, pero es cierto que el mito de los Wanen, en primer lugar por el hecho de que esta forma de matrimonio está en oposición a la usada entre los Asen, y en segundo lugar por el mencionado trasfondo sociológico de la antigua Europa occidental, resulta ser algo distinto y mucho más concreto que una mera etiología mítica de los rasgos comunes y de los rasgos diferenciales de los sexos, explicación esta que podría bastar para justificarlo en los casos en que aparece como mero motivo narrativo inserto en la época primordial. Pero más importante que todo esto es otro fenómeno demostrado por F. Schroder (GRM [1934] p.192ss.197): el incremento de los rasgos masculinos en las creencias y en las figuras de las creencias de los germanos. Este es, si lo unimos a lo antedicho, un convincente indicio de las grandes modificaciones sociológicas que tuvieron lugar, y que no podrían explicarse sin superposiciones étnicas.

[132] WOLFEL, *Torrambuch* p 165

A estas superposiciones étnicas alude otro rasgo del mito de los Wanen, a saber, el de que los Asen sean localizados en el Este, de lo que no es, desde luego, una prueba la falsa etimología popular que pone a los Asen en relación con Asia (etimología aducida en el *Heimskringla*), pero sí el recuerdo a que ésta da verosímilmente expresión [133] de una originaria yuxtaposición de Asen y Wanen en dirección Este-Oeste. Nada puede contra ello el que el más antiguo de los príncipes Asen esté en lucha con Oriente (*Lokasenna* 60), pues los antagonistas a quienes se opone en sus viajes a Oriente son los gigantes del hielo y del mar, que como tales, y dada la situación geográfica y meteorológica, podrían tener su origen en la mitología de la naturaleza. Pero en aquellos casos en que en el círculo de estos dioses gigantes parece traslucirse una estratificación étnica, es decir, en el caso de los gigantes que se unieron en connubio con los Wanen, nos hallamos ante *numina* que no se diferencian demasiado esencialmente de los Asen. En este aspecto es, sin duda, Hymir el que más claramente está subordinado al Este. Pero especialmente en el grupo de dioses que más tarde se añadió al de los Asen se encuentra un numen que, en su calidad de figura acentuadamente numinosa, está tipológicamente muy cerca del «antiguo» dios indogermánico del cielo y, como veremos en seguida, está relacionado en forma manifiestamente arcaica con el caballo. Nos referimos a Ullr. Su relación con el caballo nos impide ver en él al antiguo dios ártico del cielo, como yo quería en otra ocasión (p.323). Ahora bien, el mapa de la difusión de sus topónimos teóforos trazado por Jan de Vries (II 290) muestra una notable frecuencia de tales lugares en el este de Suecia y de Noruega, lo que nos indica que se introdujo desde el Este y en dirección oeste. El más reciente rey de los Asen, Odin, que llegó a su apogeo en una época en la que no puede pensarse ya que llegaran nuevas oleadas indogermánicas a las áreas germánicas [134] ni había ya razón para acentuar la hospitalidad del dios contra Oriente (como protector de una oleada migratoria que mucho antes había llegado a fundirse con los habitantes autóctonos) [135], aparece asociado en su papel del verdadero jinete entre los dioses germánicos a una transformación cultural ligada a Oriente. Dado

[133] AL CLOSS «Anthropos (1939) p 445ss, sobre HEUSLER y SCHOMERUS

[134] Sobre esto puede verse R PITTIONI «Erasmus» (1949), pero teniendo en cuenta el punto de vista defendido por WHALE en su muy importante articulo *Zur ethnischen Deutung fruhgeschichtlicher Kulturprovinzen* (Heidelberg 1942), donde dice que es muy frecuente que todavia en la epoca imperial avanzada no se registren las inmigraciones historicas que con seguridad llevaron a otros pueblos a provincias prehistoricas

[135] Tambien la fusion de Thor con el complejo de los Wanen y con un dios del cielo de la antigua Europa occidental que habia sido incluido en dicho complejo fusion que se realizo en epoca temprana y fue rapida y total (WOLFEL *Torrambuch* p 300), puede explicarnos su especial enemistad con el complejo mágico oriental, asi como el que las videntes parezcan estar en cierto modo vinculadas a el

que tanto en ésta como en su fase final se proyecta todo el acontecer étnico reflejado en el mito de la guerra de los Wanen, no hemos de extrañarnos porque en él también los Wanen sean descritos como jinetes y guerreros.

No por ello faltan los indicios seguros de que la estrecha relación de los dioses Asen con el caballo es más antigua que la de los dioses germánicos en general y que la más temprana de los Wanen en particular. Para los germanos, la tierra madre no estuvo nunca en ninguna parte en relación próxima con el caballo. El que el joven Wane Freyr aparezca como jinete, se explica fácilmente por la transformación de los Wanen a imagen de los Asen en la época de la cultura ligada al caballo, tanto más cuanto que el dios aparece ligado, además de con el jabalí, con los bóvidos [136]. Pero, desde luego, puede ser muy bien que su relación con el caballo, que los hombres dejaban de montar para abandonarlo a su uso exclusivo (*véase supra p.308s*), *sea una* herencia de Ullr, a quien sustituyó también en su calidad de dios de la fiesta Jul. Pero antes de detenernos en el estudio de este dios hay que aclarar las relaciones animales del primitivo príncipe de los Asen, Thor. En principio, parece que la situación es similar a la que hemos reseñado al hablar de Freyr, sólo que a él le estaba subordinado en forma muy primitiva —como, por lo demás, también al dios del trueno en la India [137] (indicios de una relación macho cabrío - columna del mundo), y, según parecen indicar algunas huellas, también a Zeus y a Júpiter— el macho cabrío (*Hafr-capra*). Junto a él, otro Asen, Heimdall, está relacionado con la columna del mundo y con el carnero. Desgraciadamente, aquí no podemos recoger sistemáticamente las sugerencias que para una comparación con los dos distintos estratos que en el Africa blanca presenta el culto de la oveja contiene el artículo de E. Werth [138], ni confrontar uno de estos estratos con el dios del trueno del Cáucaso, de quien ya dijimos que recibía en sacrificio machos cabríos (véase supra p.309), ni con el dios de los pueblos altaicos, cuya naturaleza es algo diferente [139]. Pero, puesto que es seguro que en la vida de los pastores la cabra vino pronto a asociarse a la oveja, podemos concluir aquí que en Thor, lo mismo que en Heimdall, existe un componente que se mantuvo inalterado desde los estadios iniciales y primitivos de la cultura indogermánica. De lo arriba dicho acerca de los indogermanos primordiales, se deduce que estos estadios iniciales de su cultura no carecían de toda relación con el caballo. Pero el que, pese a todo, el dios del trueno no aparezca entre los germanos, al igual que aparece entre los indios, como conductor del carro de caballos, sino sólo como conductor de la yunta de cabras, parece indicarnos que este dios del trueno llegó a los germanos en un momento todavía más antiguo de su cultura, es decir, todavía antes del carro de carreras. Más firme relación con el caballo tenía en la forma que revestía entre los germanos del continente, forma que más tarde dio ocasión a que su esencia fuera identificada con la de Júpiter (*tonans*); por lo menos en las columnas de los gigantes (Heichelheim) se vislumbra una antigua relación de este *numen* con el caballo. En general, puede decirse que cuanto más esencialmente se identifique el dios del trueno con el del cielo (como ocurrió entre los romanos y entre los griegos), tanto más clara resulta su conexión con el caballo. Esta era la víctima que los germanos preferían para los sacrificios ofrecidos al dios del cielo de orientación bélica, Ziu-Tyr, sacrificios que se celebraban especialmente con ocasión de las asambleas *thing*, y en los que el animal sacrificado debía ser blanco. A la vista de esta relación es de la máxima importancia que también el culto de Ullr, a quien anteriormente hemos debido citar (p.321) como un *numen* tipológicamente emparentado con el dios del cielo de los Asen, y que también en las fuentes aparece expresamente ligado a Thor (JAN DE VRIES, p.288) y puesto en relación con Tyr (ibid., p.293), incluyera carreras de caballos (DE VRIES, p.234), que originariamente hay que imaginarse como carreras de los caballos sin montar y no uncidos a carros o ensillados. Puede que sea de aquí de donde proceda la relación que Freyr, que le sustituyó en su papel de dios de la fiesta Jul, guarda con los caballos del corral de los oráculos (véase p.322). Por lo que hace al *principal de los Asen de la época más reciente y que, finalmente,* fue monarca supremo de todos los dioses germánicos, Odin, las inscripciones rúnicas demuestran que estaba especial y esencialmente relacionado con el caballo (véase supra p.273 y 274). De todas las relaciones animales de este *numen*, ésta es la más importante, y parece proceder de dos de sus raíces: primero, de la esfera funeraria; y segundo, de su elevación a dios secundario del cielo; además es también posible que su contacto con el dios de la fertilidad Freyr hiciera revivir un culto indogermánico, quizá antiquísimo [140], del falo de los équidos (culto de Wölsi). La especial relación con el caballo estaba en la naturaleza misma del caudillo del ejército de los muertos y del dios jinete. Esta es la forma menos artificiosa de explicar la relación especial que con el caballo guardaba aquel dios, que está unido, en forma no igualada por ninguno de los otros dioses, con las especies animales cultuales y daimónicas, y entre ellas con las especies, de tan antigua importancia para la historia de la cultura, del oso y del alce [141] (Rosenfeld ha podido demostrar también una antigua relación de Perkunas —dios del trueno—

[136] DE VRIES, 2 p.99.265.
[137] H. OLDENBERG, *Religion der Veden* ³ (1917) 2 p.70.
[138] «Z. f. Ethnologie» 73 (1941) p.307
[139] U. HARVA, *Die religiosen Vorstellungen bei den altaischen Volkern* (1938) p.90.
[140] F. R. SCHRODER: ARW (1938) 224.
[141] H. NAUMANN: «Rhein. Museum» (1940) 6ss.

no— con el alce). El ciervo [142] tiene en común con el caballo la ambivalente pertenencia a la esfera de lo funerario y a la del dios del cielo (y del sol), por lo que no sorprende el que esté en relación tanto con Freyr como con los Alces. La sucesión alce-(ciervo)-caballo como hipóstasis de los Dioscuros germánicos, los Alces emparentados en forma inmediata con el dios celeste del círculo de los Asen, explica la orientación uránica común a estos animales.

En suma, que demostrar a partir de la mitología germánica la existencia del proceso de estratificación étnica que debió de tener lugar en las raíces de la historia de los germanos, sería más fácil que probar, sobre la sola base de la teología india, el proceso correspondiente en aquel país, donde por razones de otra índole lo conocemos con plena seguridad. Dicho sea de paso, una comparación de la religión germánica con la india podría llevarnos, si no fuera porque hemos de renunciar a establecerla, a consideraciones muy oportunas que completarían lo que hasta aquí llevamos expuesto sobre nuestro tema. Mencionemos sólo la capacidad mucho mayor de la religión germánica de coordinar en un todo consecuente elementos parciales que confluyeron a ella desde diversos estratos, en oposición a la forma mucho más laxa en que estos rasgos coexisten en los dioses indios.

Este es el tipo que encontramos en todas las grandes representaciones de la mitología germánica, y con la máxima claridad en aquellas que carecen de correspondencia en la mitología india, como es, por ejemplo, la del fresno del mundo, Yggdrasill, del que es más conocido el carácter de símbolo eminente cargado de motivos de todas clases en torno a la situación fundamental de lo dotado de vida que no la estructura estratificada. Es de nuevo F. R. Schröder quien hasta aquí ha contribuido en mayor medida a la comprensión de esta grandiosa representación de las creencias germánicas, lo que no quiere decir que su interpretación coincida totalmente con la nuestra, sino que, incluso en los puntos en que hemos creído poder seguir nuestros propios caminos, hemos tenido que apoyarnos en su opinión. Lo más importante es que detrás del fresno se trasluce el tejo, y, además, detrás de los dos, la idea del pilar del mundo. Sus habitantes, que aparentemente forman un conjunto abigarrado e inconexo, responden a la estratificación de ciertos *numina* cuya posición en la etnogénesis germánica hemos expuesto anteriormente con cierta verosimilitud. Según F. R. Schroder, la forma inicial la constituye el tejo, relacionado con Freyr y con la estirpe de los Wanen, y tras el que se esconde en último término, como hemos dicho, la forma más antigua, que en realidad carece de auténtica relación con el árbol, del pilar del mundo. Queda

[142] V. KELLERMANN, *Der Hirsch im germanischen Volksglauben der Vorzeit* «Germanien» (1938) 165ss.

sin aclarar cómo el tejo se convirtió en fresno, árbol que llegó a aquellas zonas, a la vez que el tejo, al final de la época de Ankylus. El hecho es que el fresno es un árbol especialmente sagrado entre los fineses [143] y que el nombre germánico y el finés están relacionados. Sobre el motivo del ciervo que come del fresno, véase la alusión de Dangel a la relación del ciervo con el árbol del mundo entre los selish de la costa y entre varias tribus na-dene en el noroeste de América del Norte (UWAG [1925] p.45). El dios más inmediatamente relacionado con el fresno era Freyr, que también lo estaba con el tejo. La cabra Heidrun, en cambio, habrá que ponerla en relación con Skadi, traspasado al mundo de los Wanen, sin que pueda relacionársela directamente con la columna del mundo. Puesto que, en conexión con el símbolo de este árbol cósmico, Yggdrasill, se trasluce el motivo del caballo de Odin (atado al árbol), puede ser que en su tronco hayamos de ver el pilar del mundo, ya que en las áreas del Altai puede demostrarse la relación dios del cielo-caballo-columna del mundo. También Wodan está relacionado con el árbol (él es el que cuelga del árbol). Pero la relación de Odin con el fresno del mundo es secundaria, puesto que Ullr (que precedió a Freyr en su función de dios Jul) está íntimamente ligado, por una parte, con Skadi, y por otra, como ya hemos dicho, está relacionado también con los caballos. Todo ello puede explicarse etnopsicológicamente como expresión de la vivencia de un pueblo que debe su elevada tensión anímica a una situación peculiar de mezcla étnica y que, aunque no llegó nunca a alcanzar una situación armónica, sí que se fundió en una unidad vital, en forma mucho más completa que los arios, con los indios primitivos.

No menos mezclada, pero quizá en conjunto no tan vitalmente unitaria, es la figura de Loki. Si le dedicamos aquí nuestra atención, no es tanto porque en los últimos años haya sido objeto de varios intentos de interpretación como porque en ella podemos reconocer, en medida mayor que en las de todos los demás dioses germánicos, los rasgos preindogermánicos y, más concretamente, premegalíticos. Y no nos referimos ni a los rasgos relacionados con el culto de los muertos, que, aunque le acompañan, no constituyen su núcleo [144], ni tampoco a su carácter, sin duda esencialmente constitutivo, de *numen* del fuego, pese a que él nos instruye sobre varios aspectos de la relación de lo germánico con lo indogermánico primordial, sino al dualismo, también en él no ético, que lo caracteriza, dualismo oscilante entre lo masculino y lo femenino, y a la peculiar dependencia en que este dualismo se halla de su relación con el caballo, lo que es digno de atención porque en el folklore de los pueblos germánicos el

[143] C. CLEMEN: ARW (1937) 14.

[144] H. SCHNEIDER lo afirma así, pero sin pruebas suficientes, en ARW (1938). El estudio de DUMÉZIL sobre Loki (1948) no he podido consultarlo a tiempo para utilizarlo aquí.

papel de lo femenino en relación con el fuego [145], tal como se trasluce en este dualismo, queda habitualmente postergado por la imagen de un *numen* masculino [146]. El papel de lo masculino en relación con el fuego parece remontarse a la época muy anterior a los germanos, a la época de la comunidad aria primordial, pues, según ha probado F. R. Schröder (ARW, 1938), en Agni y en el servidor de Thor, Thialfi, hay rasgos comunes. El establecimiento de relaciones todavía más antiguas resulta difícil. No importa la respuesta que se dé a la pregunta de si entre los germanos, e incluso ya entre los indogermanos, eran las profetisas las que cuidaban del fuego de la tribu (tesis de O. Huth) —asociación que muy verosímilmente se dio primero en la antigua Europa occidental [147]—, ni a la de si en el mundo indogermánico primordial era lo femenino en sí mismo lo que desempeñaba un papel en relación con el fuego, o, lo que es más verosímil, hay que suponer que se trata sólo de un reflejo mitológico del cuidado del fuego del hogar, encomendado a las mujeres o a las hijas de la casa; lo que distingue al dios germánico del fuego de todos sus colegas indogermánicos es una nota acentuadamente picaresca y daimónica, en la que H. Krappe y Jan de Vries llegan incluso a ver el carácter fundamental de este dios. Ahora bien, precisamente este carácter de antagonista que distingue a esta figura especialmente en su relación con metamorfosis de distintas clases (aunque con esto no queremos decir que en la antigua Europa occidental no existiera ya una figura heroificada que desempeñara un papel similar) es uno de los rasgos principales del *trickster* de las religiones paleoárticas, aunque en ellas la cualidad de héroe cultural de este *numen* tiene más relieve que entre los germanos y la relación con el fuego es más débil. La más intensa fe en las metamorfosis en general se encuentra en los kamtschadal; entre los selish [148], el héroe cultural se transforma en un salmón, así como en varias regiones de la América del Norte [149], especialmente entre los tlingit [150], el héroe cultural, el cuervo, se transforma en una hoja de pino que hace concebir a una mujer. De estos motivos, el más próximo a Agni [151] es el de

[145] H. Scholl, *Die Herdmutter im germanischen Volksglauben*: «Oberdeutsche Zt. f. Volkskunde» (1937).

[146] *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* 1 p.784 y también H. Freudenthal, *Das Feuer im deutschen Glauben und Brauch* (Leipzig 1931).

[147] Al. Closs: «Anthropos» (1940-41) p.473. Por lo que hace a la existencia del fuego del lugar ya durante el Neolítico del sudoeste del Harz, demostrada por B. Crome («Mogk-Festschrift» [1914] p.510ss), ha de tenerse en cuenta que el hallazgo se hizo fuera de la que después fue área primitiva de los germanos. De ello no se deduce, por lo que hace a los germanos, ninguna prueba como la que cree ver O. Huth (ARW, 1939 y «Germanien» [1938] 293ss).

[148] «Mythology of all Races» 10 p.256.

[149] Buschan, *Völkerkunde* (1922) 1 p.135.

[150] Dähnhardt, *Naturs agen* 3 p.115

[151] F. R. Schröder, ARW (1938) p.231s, que continúa a L. v. Schroder.

la hoja de pino, y, si buscamos el punto central entre las tres variantes que de este curioso motivo del *trickster* conocemos hasta el momento, lo encontraremos en la zona que une a la mayor parte de los pueblos paleoárticos actuales y a los creadores de la cultura primitiva del norte de Europa, o, en su caso, a los pueblos que en el Mesolítico desarrollaron esta cultura. Un Auriñaciense primitivo que se extendería casi sin solución de continuidad desde el Baikal hasta la Europa central, tal como lo supone Hančar [152], constituye la espina dorsal prehistórica de las conclusiones a que llegamos de la presencia en la religión germánica de restos euroasiáticos todavía preindogermánicos.

4. *¿Hay en la religión germánica restos de época preindogermánica?*

Uhlenbeck [153] cree que, entre todas las lenguas de los pueblos naturales, es precisamente la de los esquimales la más íntimamente ligada a la indogermánica, ligazón que sería el fruto de una muy antigua influencia. De aquí que, por lo que hace a los restos en cuestión, nuestra atención se concentre principalmente en los posibles rasgos comunes en las religiones esquimal y germánica. Pero en el momento de interpretar estos rasgos comunes hay que tener en cuenta, como hemos dicho anteriormente (p.297s), que Uhlenbeck vuelve a encontrar parte de las similitudes lingüísticas que se dan entre los esquimales y los indogermanos en los pueblos del Ural e incluso en los uralaltaicos (p.148). Sobre este fondo cobra importancia la relación que aparece también en los cultos de las montañas. La imagen de la montaña de los antepasados [154] está ligada entre los islandeses a tabús muy estrictos, que causan una extraña sensación junto a las características nacionales de aquel pueblo; entre ellos, el que sorprende más es el de que no pudiera mirarse a una de estas montañas situada en una lengua de tierra [155]. En tanto que la idea de que los muertos entran en las montañas y habitan en su interior tiene su más exacta correspondencia en el estrato megalítico primitivo de Euráfrica, con su culto todavía más antiguo y muy difundido de las cavernas [156], y se encuentra además en la creencia claramente relacionada con los espíritus de los antepasados de la «gente de las montañas» [157], en cuya existencia creían los anti-

[152] *Quartar* 1 p.81. Según Bandi (cf. supra p.261, l.c., tabla p.87), la cultura circumpolar, de la que luego surgió la de los esquimales con sus tres fases, no se desarrolla directamente del Auriñaciense primitivo, sino del Auriñaciense «tardío».

[153] «Anthropos» (1942-45).

[154] Textos en Baetke, *Quellenbuch* p.110s. Artículo de E. Hartmann: ARW (1937).

[155] *Eyrbyggja-Saga*, trad. Thule 7-19.

[156] Véase Al. Closs, WBKL (1936) 634.

[157] *Vuorenvaki* en los carelios (C. Clemen, ARW [1937] p.15); *bas-*

guos pueblos naturales que limitaban con los germanos; en cambio, el tabú en cuestión sólo se vuelve a encontrar en los lapones [158], entre quienes obliga sólo a las mujeres, y entre los esquimales de Groenlandia [159], entre quienes el objeto de la prohibición es un iceberg en trance de rotura, afectando el tabú a ambos sexos y sin relación con los espíritus de los muertos o con los antepasados. Es ésta una creencia en la que apenas si puede pensarse que los primitivos dependieran de las ideas de los germanos, siendo mucho más natural que se trate de un *survival* de las creencias de la población primitiva. Este rasgo aislado no basta desde luego, ni siquiera considerado en conjunto con todas las demás coincidencias entre los germanos y los esquimales que hemos subrayado en el curso de esta exposición, con inclusión de sus principales estratos primitivos prehistóricos, para fundamentar la tesis, que antes (desde W. B. Dawkins, en el año 1866) se acostumbraba a exponer con excesiva seguridad, de que los creadores de la más antigua cultura del mar del Este eran ya esquimales, ni tampoco para apoyar la nueva opinión de que la primitiva cultura circumpolar, que parece haber influido a los germanos con más fuerza que a todos los demás indogermanos, se conserva con mayor pureza entre los esquimales cazadores de renos que entre todos los actuales pueblos árticos del Noroeste. Pero sí que cae dentro de este conjunto de problemas. De los restos ainu que perviven en la cultura de la cerámica de cuerdas, y que, por lo que hace a la esfera religiosa, son la costumbre de romper la espina dorsal, los postes funerarios en figura de falo, la magia de lluvia con uso de cedazos y la magia del muérdago (véase el trabajo de LÖWENTHAL, MWAG, 1930), sólo los dos elementos nombrados en primer lugar pueden encontrarse también entre los germanos; el culto ainu del oso y del fuego [160] no parece guardar con ellos ninguna relación específica. No podemos detenernos en el estudio de la situación indogermánica primitiva por contraposición al estado inicial de los germanos, de los esquimales y de los ainu; en último término, en ella desemboca la segunda parte de este artículo, y en la medida, desde luego mínima, en que la cultura japonesa tiene sus raíces en la ainu, todas las comparaciones que en el párrafo tercero estableceremos entre los germanos y los japoneses y su actitud ante las religiones universales dependen de ella.

Entre otros *disiecta membra* premegalíticos del mundo ártico en general, más que del esquimal, podemos citar: el motivo, específico y poco frecuente, del lanzamiento al cielo [161] de los ojos del gigante Thiazi [162], o también la transformación en lobos de Helgi y Hedin (que recuerda la transformación de los gemelos en osos [163]) y uno de los componentes primitivos de la saga del rey perro [164]. Además, después de que F. Kretschmar (1938) ha hecho universalmente comprensible en la saga nacional de los esquimales el motivo, tan difundido especialmente en el Asia oriental, del mito del perro, no parece temerario el poner en conexión el mito germánico con los elementos de la cultura ártica antigua o con la primitiva cultura euroasiática.

Y para concluir vamos todavía a ocuparnos brevemente de las huellas de primitivos ritos relacionados con la caza, que desde luego se remontan también a los comienzos de la antigua cultura del norte de Europa. F. Cornelius (cuya *Indogermanische Religionsgeschichte* [Munich 1942] adolece, desgraciadamente, de no haber utilizado las religiones derivadas de la indogermánica para reconstruir la etapa más primitiva de ésta) ve en el conocido mito de la resurrección de los machos cabríos de Thor un resto de una creencia paleolítica relacionada con los osos («Germanien» [1943] p.312ss). Para la valoración de esta opinión tiene gran importancia el mapa que M. Motl [165] ha trazado de la difusión de las distintas especies de osos. En él vemos que el oso de las cavernas se dio también en el área de los germanos primitivos hasta una línea que va desde el sur de Inglaterra hasta el norte del mar Caspio, pasando por el sur de Hamburgo y por Rixdorf, junto a Berlín. Pero, en relación con este animal, la práctica de ritos primiciales (en el sentido que los han definido W. Schmidt y Menghin) no se ha demostrado hasta el momento más que en el sur del Harz, y no puede darse por seguro que estos depósitos de restos escogidos de osos, que recogen solamente los huesos que contienen el cerebro y la médula ósea, y que en algunos casos están cuidadosamente dispuestos en estratos orientados, hayan de ser interpretados de la misma forma que la reunión de todos los huesos de los machos cabríos de Thor, es decir, como un medio para conseguir la resurrección. Por otra parte, también la única noticia segura de que disponemos sobre el culto de los germanos al oso [166], y según la cual los cazadores antes de abatirlo le tributaban veneración «como se hizo en el pasado», no es un punto sobre el que pueda apoyarse una interpretación analógica del culto citado del oso de las cavernas. Tampoco hay en este caso razones que justifiquen el intento hecho por Findeisen (ARW [1941] p.196) de poner en relación todos los ritos relacionados con el oso con las ideas del culto a

sewark en los lapones (W. v. UNWERTH, *Unters. uber Totenkult bei Nordgermanen und Lappen* [Breslau 1911] p.7).

[158] K. LEEM, *Lappenbeschreibung* (dancs) (Copenhague 1767) p.445s.

[159] BIRKET-SMITH, *G. d. K.*, l c , p.193

[160] En cambio, parece que el culto al fuego de los gilíacos y la creencia en el soporte del mundo de los ainu son, como indica W. HAUER (ARW, 1939), importantes para la valoración etnológica de la relación entre los germanos y los indogermanos.

[161] *Harbarzjód*, 19, y *Snorra Edda*, Thule 20 p.120.

[162] Véase M. JACOBS, *Northwest Sahaptin Texts I* (Nueva York 1934).

[163] STERNBERG, L.: «Z. f. Ethnologie» (1927) 191.

[164] Sobre esto, WEISER-AALL, WPZ (1932).

[165] En «Geologia Hungarica», ser. paleontol., 14 (Budapest 1939).

[166] *Floamannasaga*, Thule 13 p.123.

los antepasados. Se trata sólo del uso, frecuente también entre los cazadores árticos más primitivos, de pedir perdón al animal por la muerte que se le da, uso que no coincide tampoco con el núcleo del culto ainu de los osos (Kindaichi, 1949). E. J. Heisenberger[167] ha constatado la práctica, especialmente en las regiones del noroeste de Alemania, de otro rito antiguo que parece proceder del primitivo estadio de cazadores, a saber, el oráculo por medio de la escápula. Pero incluso si, como piensa el autor citado, esta costumbre tuviera sus raíces en un pueblo cromagnoide de cazadores, no por ello quedarían excluidos los paleoárticos, pues es muy posible que el tronco originario de una parte importante de estos pueblos perteneciera a la raza de Cromagnon.

Dentro de la problemática a que hemos consagrado principalmente este capítulo (intentando dilucidar si era el estrato de los Asen o el de los Wanen el más próximo esencialmente al indogermánico primordial), no caen en sentido estricto más que los núcleos de raza faélica (que hasta época mucho más tardía, incluso hasta nuestros días, se ha conservado íntimamente ligada a los elementos cromagnonoides) y los pueblos naturales correspondientes de la Europa occidental. Pero el que las nuevas excavaciones rusas [168] hayan demostrado la amplitud de la infiltración del elemento cromagnonoide (y precisamente del «ainuide» más que del faélico) en las regiones en torno al mar de Aral y en un momento inmediatamente anterior al del comienzo de la cría de caballos, da a todo lo que ya hemos dicho sobre la imposibilidad de poner en relación las formas finales de los Wanen y de los Asen, respectivamente con un pueblo cromagnonoide occidental y con otro teutonórdico oriental, todavía mayor peso, pero sin que con ello pierdan fuerza las importantes diferencias regionales existentes entre los complejos religiosos germánicos e indogermánicos.

Desde luego, en todos estos problemas no hemos conseguido llegar a soluciones definitivas, sino sólo a darnos cuenta de que la complicación es mucho mayor de lo que se creía en la época de la polémica en torno a la relación de los germanos con los indogermanos. Nuestra misión era solamente la de profundizar en el cuadro evolutivo etnohistórico tal como lo ha reconstruido la investigación anterior e introducir en él las modificaciones necesarias. Ahora sería de desear que los estudiosos de otra orientación, la opuesta, en lugar de quedarse en la mera crítica, trataran de trazar desde su punto de vista otro cuadro detenido y positivo. Desde luego, el que el principal defensor de la patria germánica de los indogermanos, W. Hauer, se haya manifestado propicio a reconsiderar su problemática desde un punto de vista estrictamente histórico universal, significa un triunfo de los principios de investigación de la historia etnológica de la

[167] «Intern. Archiv f. Ethnogr.» (Leiden 1938, p. 85 y 56.
[168] Sobre esto véase también JETTMAR: «Arch. f. Volkerkunde» 3 (Viena 1948) 13.

cultura universal. La importancia apriorística que concede a lo racial en cambio, no significa en ningún caso un adelanto, pues de esa forma se separa inadecuadamente lo conexo y se simplifica arbitrariamente lo intrincado.

En el curso de nuestra exposición no hemos adoptado nunca puntos de vista teológicos, pero tampoco otros de naturaleza política, sea ésta lo que fuere. Ni siquiera el hecho, desde luego de importancia para la etnología de la religión, de que el primer impulso religioso de un espíritu supranacional aparezca en la misma época en la que por primera vez se nos dan los primeros nombres de pueblos germánicos, y precisamente en comarcas en las proximidades de las cuales creen los indogermanistas estuvo el foco originario de los indogermanos, ha influenciado el curso de nuestro pensamiento. En cambio, sí que ha de tener influencia sobre la forma de pensar etnohistórica cuando, para terminar nuestro artículo, estudiemos la relación de la religión germánica, acentuadamente nacional, con las religiones universales. Por razones puramente metódicas, vamos a intentar con toda honradez fijar nuestra postura ante el problema en cuestión desde un punto de vista exclusivamente etnológico.

III. LA RELIGION NACIONAL GERMANICA Y LA RELIGION UNIVERSAL

No puede decirse que, para aceptar o desarrollar el espíritu de una religión universal, los germanos tuvieran una predisposición mayor que los japoneses, cuyo nativismo racial resultó contrario a la religión universal, aunque es a ella a quien aquel país y aquel pueblo agradecen sus mejores logros culturales. Si no fuera porque el paganismo germánico, por su desproporcionada concentración en la *sippe* (sobre la familia germánica véase W. Schulz, 1925), permaneció más próximo a la esfera de los pueblos naturales de lo que es la regla habitualmente por lo que hace a las religiones nacionales (Mensching, 1938), ni el carácter extraordinariamente marcado de lo nacional, perceptible por primera vez en San Bonifacio, ni la idea de la «santidad nacional» hubieran podido ser interpretados con cierta razón en el sentido de que el pueblo germánico estaba predestinado por naturaleza a ser el principal antagonista de una «religión universal». Tampoco a partir de las tensiones existentes, y desde luego incesantes, que en el seno del pueblo alemán se establecieron entre los elementos de la religión universal y los del complejo nacional (Goeppinger, 1944) puede concluirse que existiera un abismo insalvable entre la religiosidad germánica y las religiones de la humanidad, menos todavía dado que junto a los fenómenos sincréticos, tan abundantes en la religión germánica antigua, y que pueden observarse especialmente en las comarcas

en torno al Rin (Drexel, Mensching), se hace perceptible también la reacción positiva del pueblo germánico ante las religiones supranacionales propagandísticas. Y, por último, las tensiones que enfrentaron a los germanos con el cristianismo están compensadas por las nuevas formaciones armónicas y elevadas, nacidas de la unión del espíritu germánico con el complejo cristiano.

1. *Religión nacional - religión de salvación - religión mistérica entre los chinos y entre los germanos*

Totalmente desacertada es la opinión de E. Schopen, quien pretende que la religión germánica habría podido muy bien convertirse en religión universal, e incluso que estuvo en camino de hacerlo. Una cosa similar podría afirmarse más bien de la religión nacional de la alta cultura china, y de ésta sólo en su forma filosófica, el confucianismo. Comparando la religión germánica con la china, percibiremos la diferencia existente entre la idea china de «reino central» y la germánica de Mitgart, mucho más cerrada en sí misma, a la defensiva ante el Utgart que lo rodea. Aunque la amenaza que para China significaban los pueblos que la rodeaban fue siempre mucho mayor que para los germanos primitivos la de sus vecinos, en China falta un *pendant* adecuado de la idea de Utgart, y ello porque la postura que los chinos adoptaban ante los bárbaros no era fundamentalmente bélica. Los chinos se sentían a sí mismos como el pueblo central de la cultura, afirmación que hay que entender en el sentido de que estaban convencidos de que los pueblos vecinos perderían sus rasgos bárbaros en la misma medida en que ellos, los chinos, vivieran en armonía con el *tao* celeste. Ahora bien, en realidad no se ha demostrado que la noción germánica de Utgart, cuyas raíces están en la mitología natural, estableciera una separación entre los pueblos de la humanidad. A este respecto, la situación no es totalmente clara. No se sabe, por ejemplo, si las «sagradas *sippes* de los hijos de Heimdall» de que habla la profetisa (*Voluspa* I) están formadas por la humanidad en su totalidad o sólo por los germanos. La expresión *irmindeot,* que G. Herold (contra Vilmar y Kauffmann) traduce por «pueblo grande», y cree referida a la totalidad de la humanidad, podría, desde luego, estar influida por la postura cristiana del autor del *Heliand* ante los pueblos que componían la humanidad. Pero también la forma en que en el *lied* de Fjölswinn se habla del pueblo de la tierra (32) y del pueblo de los hombres (16), así como el que se haga descender a todos los hombres de una pareja nacida del hombro del gigante primordial, aunque esto sólo en una de las dos versiones que del mito de la creación del hombre conocían los germanos (Börtzler [ARW, 1936] ha intentado demostrar sin

demasiado éxito que las dos versiones, una de las cuales procedía de la *Stoa,* son independientes entre sí incluso dentro de la saga de Ymir, que Koppers [«Festschrift van Ginneken»] y Jan de Vries creen que existía ya en época indogermánica primitiva y que incluía el motivo del descuartizamiento del gigante primordial), nos indica que ya originariamente se admitía que todos los hombres habitaban en el Mitgart, y que sólo más *tarde, a consecuencia de los conflictos bélicos,* prosperó una cierta inclinación a incluir a todos los pueblos hostiles entre los habitantes del Utgart, especialmente entre los gigantes, aunque también entre los enanos en el caso de que se tratara de pueblos exóticos de menor talla. En todo caso, entre los germanos no se presentaba un grado de humanismo tan elevado como el que puede darse en un pueblo que crea en un dios trascendente estrechamente unido al cielo, que todo lo abarca. Precisamente en la misma medida en que los germanos no conocían, o no conocían ya, esta idea de Dios, su religión estaba por debajo de la china en lo que se refiere a sus posibilidades de convertirse en una religión universal.

Kakuzo Okakura ha declarado en su libro *Die Ideale des Ostens* que la religión universal más próxima al confucianismo, es decir, a la forma filosófica de la antigua religión nacional china, es el islam. Sea cual fuere la exactitud de esta afirmación, la razón más profunda por la que, pese a todo, el confucianismo, aunque los presupuestos eran favorables, no se convirtió ni pudo convertirse en una religión universal es evidente: toda tendencia misionera está en oposición con el *wu wei,* es decir, el no-obrar, predicado por Kungtse (y no sólo por Laotse). Además, a los chinos les falta la inclinación a lo apocalíptico (que no les falta a los japoneses), y una confianza en sí mismos, de carácter marcadamente naturalista, aminora en ellos la tendencia, por lo demás existente, al pensar soteriológico (defendido por G. Rosenkranz, 1935), hasta tal punto que entre ellos una predicación de la autosalvación sólo podía encontrar presupuestos favorables en el caso de que se la presentara como un recogimiento en algo esencialmente conocido.

Poco en común tiene con ésta la predisposición germánica: en lo fundamental era diametralmente opuesta. La comunidad de dioses y hombres estaba para los germanos sometida al destino, sin que esta idea de destino (sobre la que pueden compararse los estudios de H. Naumann, Gunnarson y W. Gehl con el juicio histórico comparativo que de la creencia en el destino hace G. Mensching) pueda comprenderse como la idea indogermánica de *rta* en el sentido de una ley del cosmos y del mundo como la que anima al universalismo chino, y que está emparentada con el concepto turco de *turu.* El que el destino entre los germanos pueda sufrir la influencia (en el fondo concebida como mágica) del hombre, idea que se expresa en las creencias y ritos de la «actuación sobre el destino», en los que

actúan especialmente las mujeres [169], determina aquí una diferencia esencial. Cierto que varios dioses germánicos se nos presentan como titulares dignos y enérgicos del gobierno del mundo, pero incluso en esta su función se ven coartados y amenazados por el destino, cuya actuación se cree insensata y absurda, y que por eso no puede ponerse en relación con el *rta*. En cambio, lo que en China parece comprenderse por «destino» está determinado esencialmente por la relación del hombre con la ley del mundo. Sólo paso a paso podremos aproximarnos a la cuestión esencial de la diferencia que entre la religión germánica y la china crea la creencia en el destino, diferencia a partir de la cual puede explicarse la distinta distancia que separa a estas religiones del tipo de la religión de salvación.

La idea, en sí no imprescindible para la creencia en una redención, pero sí esencial para la noción cristiana de salvación, de que todo el género humano desciende de una pareja única, no iba ligada, ni entre los germanos ni entre los chinos, a la de una caída original; pero entre los germanos el mundo de los dioses estaba sumido en la oscuridad de una culpa original, y si les faltaba la convicción, expresa en un mito chino (que difícilmente datará de la época de la alta cultura), de que el hombre era un ser de naturaleza inferior —pues su especie nació de la lepra de un perro primordial llamado Panku [170]—, en compensación en el mundo germánico se presentaba la grandiosa vivencia de la fundamental amenaza existencial en que vive el hombre, no tanto porque se pensara que participaba de la mezcla de calor y frío del mundo en su conjunto ni porque se le creyera nacido de árboles y alimento divino, como por compartir el destino del fresno del mundo. Por lo que hace al final de la humanidad, K. Helm [171] ha podido demostrar no sólo la originalidad de una serie de creencias germánicas relacionadas con la catástrofe final, sino también la existencia entre los antiguos germanos de una marcada tendencia a las ideas escatológicas, tendencia que más tarde, en torno al año 1000, había de alcanzar su máxima fuerza entre los germanos cristianizados. En el mito de Baldur se trasluce, sí, como dice Nordal, una esperanza de la religiosidad germánica pagana que alivia un poco la tenebrosa perspectiva del fin de los tiempos: la esperanza de una renovación después de la catástrofe; pero esta esperanza no podía convertirse en el rudimento de una religión mundial, porque este renacimiento no aparecía en modo alguno como dependiente del comportamiento de los hombres. La consciencia de la ineludibilidad del fin sólo trasciende como exhortación a la disposición heroica, no como motivo para la

[169] W HUNKE, *Sie schufen das Schicksal* Germanien» (1942)

[170] En este motivo no hay que ver una resonancia esencial del mito germanico del origen de los enanos a partir de las entrañas del cuerpo del gigante primordial

[171] *Weltwerden und Weltvergehen in der altgermanischen Sage, Dichtung und Religion* Hess Bl f Volkskunde» (1940).

conversión del ánimo. Esa postura es la que impide que se fundan los muchos motivos soteriológicos, totalmente inconexos, que se presentan no sólo en los cuentos populares alemanes [172] (la Hermosa Durmiente del Bosque), sino también en la época heroica (Swipdag, resurrección de las walkirias, viaje de Hermodr a los infiernos), especialmente en la forma del «exorcismo heroico» (Hubner), motivos a los que podrían añadirse el mito del dios de la vegetación que muere y resucita, el autosacrificio del rey y el sacrificio humano en las épocas de calamidades. ¿Cómo se explica que todos ellos unidos no tuvieran como consecuencia un desarrollo de la religión germánica hasta convertirse en una religión de salvación?

La explicación de este hecho es fácil de encontrar. El que en la religión germánica broten en tal abundancia los motivos de esta clase, mientras que en la religión china típica no se encuentran sino muy rara vez, está en relación con algunos rasgos marcadamente místéricos de la antigua religión germánica, rasgos sobre los que hemos de volver a hablar. El que, pese a todo, resultaran infecundos, es decir, no dieran origen en la religión germánica a ninguna idea soteriológica auténtica, es una consecuencia de la carencia de los germanos de una noción ética de pecado. Podría desde luego preguntarse por qué, si lo decisivo es la presencia de la noción ética de pecado, la religión china, que conoce el pecado como desviación humana del *tao*, de la ley del mundo, no maduró tampoco hasta convertirse en una religión soteriológica. La explicación nos la da aquí el que esta noción de pecado está inserta en una concepción del mundo en líneas generales optimista, nada trágica (Alf. Weber). En cambio, entre los germanos la noción de la culpa (mágica), que trae consigo una aminoración y pérdida de la prosperidad de la *sippe*, va ligada a la disposición a afrontar el destino ya dado y a la inclinación a porfiar con la propia culpa. En uno y otro caso, la creencia en la redención queda ahogada en germen, pero por razones totalmente distintas. La comparación de estas dos nociones de pecado con la evolución de esta misma idea entre los pueblos naturales no es posible, porque esta evolución —que es, sin duda, mucho más rica de lo que creyó Mosbach (1934)— todavía no ha sido estudiada en todos sus aspectos. Pero al menos, a la vista de la concepción de pecado de los pastores nómadas, habrá que adoptar una postura de reserva ante la afirmación de que la noción china era, a diferencia de la germánica, típica de una alta cultura, pues es mucho más probable que también ella esté especialmente relacionada con una forma de pensar primitiva, de estructura patriarcal y uránica. La noción de pecado específicamente germánica, ligada

[172] T ANACKER, *Verzauberung und Erlosung im deutschen Volksmarchen* (Konigsberg 1941), y W LAIBLIN, *Symbole der Erlosung und Wiedergeburt im deutschen Marchen* «Ztb f Psychotherapie» 15 (1943) 93ss

más bien a una religiosidad ctónica, no se expresa plenamente en la palabra *Sunde* (pecado), que está relacionada con *sein* (ser) y no con *sondern* (separar) ni *suhnen* (expiar) [17], y significa, sin duda, *él ha sido*. La forma del arrepentimiento de los antiguos germanos viene determinada por esta noción de pecado; como demuestra el comportamiento de la mujer de Rögnwald Lodinsson, cómplice de un asesinato con incendio, no es apenas otra cosa que una automortificación obsesionante sin fuerza expiatoria. Donde sí que hay sitio para la idea de expiación es en el mundo de la venganza, que, a diferencia de lo que ocurre entre los chinos, entre los germanos es marcadamente religiosa. La divergencia en la noción de pecado tiene su razón más profunda en el diferente grado en que en los dos pueblos la religión y la moralidad se penetran mutuamente. La religiosidad china realiza en primer término la idea del bien. La religiosidad germánica, por el contrario, aunque desde luego no pueda tildarse de mera piedad de lo útil, en el fondo sí que estaba orientada a la obtención y conservación de una vida «próspera», prosperidad que era más un concepto mágico que un concepto ético. El más profundo *ethos* del paganismo germánico —el que los hombres hubieran de ayudar a los dioses en la lucha final aunque ésta se llevara a cabo sin esperanza de victoria— radicaba, más que en la religión, en el ideal del honor. Esto era lo que quería decir A. Heusler cuando afirmaba que la moralidad germánica era independiente de la religión. Quizá sería mejor decir que el factor que menos importancia tenía en la determinación de la moralidad era la religión. Desde luego, esta afirmación no sería tan inexacta como el pretender, aplicando sin ninguna crítica la separación kantiana de la religión y la moral, que la postura china ha de ser considerada como moral, pero no como religiosa. Efectivamente, en lo esencial consiste en la respetuosa obediencia del *tao* celeste, y en este sentido es totalmente religiosa; sólo le falta la vivencia de la necesidad de redención, y esta falta es una consecuencia de su nunca interrumpida confianza en el mundo. La relativa superioridad de la moralidad germánica sobre la religión debería ser verificada más detenidamente, teniendo en cuenta la evolución total de ambas magnitudes entre los pueblos naturales. Allí donde encontramos las formas para nuestra sensibilidad más ricas de nobleza de alma, como es el caso entre ciertos pueblos de Norteamérica, la relación de la religión y la moralidad es más parecida a la germánica que a la de aquellos pueblos en los que el idealismo se desenvuelve en costumbres mágicas. En otro ejemplo que nos ofrece el mundo germánico, en la costumbre extraordinariamente cruel de la venganza de sangre, que a veces acababa con *sippes* enteras, las acciones de fundamento mágico involucran un heroísmo trágico, del que la magnanimidad de la imagen de los dioses es reflejo y no origen. También allí se da una relativa

[17] E. SCHRODER: «Z. f. vergl. Sprachforschg.» 56 p. 106ss.

independencia del *ethos* y la magia, pero al mismo tiempo nos hallamos ante uno de aquellos fenómenos de adherencia que constituye una diferencia no pequeña entre el paganismo germánico y el chino. Una modalidad de pensamiento ética y otra mágica, con origen quizá en elementos diferentes de población, se extrema en forma fatal. La situación es tal que exige una liberación; pero, sin embargo, no deja que prosperen entre los motivos soteriológicos que brotan, más que los de la creencia en los dioses de la vegetación que mueren y renacen, e incluso éstos los vuelve a ahogar con su exigencia de una postura dispuesta a aceptar la catástrofe. Si, pese a todo esto, llega a triunfar un pensamiento en torno a la divinidad en el sentido de la creencia del dios redentor, ello liberará fuerzas de gran valor configurativo.

Desde aquí se nos abre el camino para la comprensión del hecho, no menos paradójico, de que la religión nacional germánica esté próxima a aquella forma peculiar de religiosidad que en los ritos de la fertilidad celebra el misterio de la muerte y la vida, religiosidad que se llama mistérica y que desembocó en formas propagandísticas no proféticas con rasgos de religión universal. La sobriedad racional de la religión china le impidió desarrollar los aspectos místéricos de la religión agraria. Pero tampoco la religión germánica puede contarse entre las religiones mistéricas ya propagandísticas. En sí misma tiene en principio un cierto parentesco esencial con las formas primitivas de todos los cultos mistéricos posteriores, parentesco que procede del estrato primitivo europeo occidental de la religión de los Wanen, y que, por tanto, se expresa especialmente en el culto de Freyr y en el mito de Baldur. Si se quiere hablar de «misterios germánicos», no se debe desplazar el centro empírico del complejo misterial, del que parte E. Heine en su comparación de los misterios germánicos con los misterios griegos (Dusseldorf 1878). Esto es lo que ha olvidado O. J. Hartmann (*Tat* [1936] p.734ss) cuando pone en el centro de su noción antroposófica de misterios la facultad de profetizar (con la que él casi identifica toda la religiosidad germánica), que en realidad no debe confundirse con los cultos mistéricos ni considerarse como su causa original. Pero si, a pesar de todo, Hartmann permanece también en este punto en un plano científico serio, en cambio la interpretación que Uhli hace de la mitología germánica como historia mistérica (*Germanische Mythologie als Mysterienge schichte*) es pura fantasía y exageración. Un estudio que R. Steiner dedicó a este tema [174] lo consideraremos más adelante, cuando nos ocupemos especialmente del cristianismo. También K. Prumm ha tratado en su inteligente sinopsis del complejo mistérico con inclusión de su trasfondo etnológico de

[174] *Baldurmythus und Karfreitagsmysterium* (1930). Sobre las relaciones con los misterios ajenos a los germanos probadas en la vasija de oro de Pietroassa, cf. «Eranos Jb.» (1939) 231ss.

las formas ya citadas de la religión germánica, y, por las razones a que anteriormente hemos aludido, las ha llamado «misterioformes» (*Handbuch* p.352ss). La concurrencia de influencias del Mediterráneo y del Asia Anterior, y quizá también de la posterior cultura occidental como eslabón de unión a este respecto, se evidencia también en el hecho de que la religión mistérica propagandística que más interés despertó entre los germanos no fue el culto de Mithra (CLEMEN: ARW, 1937), que era aquel en el que las fuerzas indogermánicas tenían más importancia, sino el culto de Isis. Si es cierto que no puede considerarse como demasiado elocuente el hecho de que un sobrino del príncipe de los alamanes, Chnodomar, que se llamaba Serapio, fuera sacerdote del culto de Serapis, emparentado con la religión de Isis, no lo es menos que la identificación que los romanos, tan expertos en asuntos de misterios, hicieron de la diosa madre germánica con Isis, debe basarse en la observación de rasgos comunes muy destacados entre este aspecto de la religión germánica y los fundamentos del culto de Isis, de forma que no puede extrañarnos el que este culto pudiera despertar el interés de los germanos. No faltan del todo las razones para creer que el vestido de plumas de Freya guarda relación con un motivo de Isis, tal como está representada en el sarcófago de Tut-ankh-Amon, y que el velo de Nerthus está igualmente relacionado con el de Isis [175]. Pese a lo cual, es desde luego posible que los símbolos cultuales «de la diosa germánica Isis» [176], como la diosa misma, sean relativamente independientes y tengan rasgos específicos.

Todavía más clara es la relación que con los misterios guardan los fundamentos de otro estrato de la religión germánica, estrato muy especializado, al que Prümm llama también «misterioforme»; dado su proceso de difusión, podría establecerse incluso una comparación, aunque lejana, con los cultos propagandísticos. Los elementos místéricos con que está relacionado no proceden, como el culto de Isis, del Sur, sino del Este, del sentimiento vital del culto tracio de Dionysos. La figura del dios supremo de esta tendencia no se parece a la de Dionysos, sino a la de Hermes [177], y si pudiera aceptarse la reconstrucción que H. Eibl hace de una religión de Hermes, que en la época imperial se habría hecho notar en muchas ocasiones como una corriente de gran trascendencia, y de la que el hermetismo gnóstico filosófico no sería sino una forma secundaria, Wodan tendría dentro de esta corriente el carácter de un Hermes trasplantado a lo germánico, y que representaba un heroísmo penetrado de elementos dionisíacos. Sólo la competencia de la religión universal, ante la que sucumbió el paganismo germánico en su totalidad, impidió que esta oleada religiosa a la que él daba nombre uniera a los germanos de todas las tribus en una unidad religiosa, del mismo modo que en la mitología literaria todos los dioses vinieron a quedar bajo la monarquía de éste, y también los miembros de la *sippe* de los Wanen aparecieron como hijos suyos [178].

[175] ALFR. JEREMIAS, *Der Schleier von Sumer bis heute* (Leipzig 1931).

[176] K. K. RUPPEL: «Germanien» (1940).

[177] Sobre la interpretación de la religión de Wodan como un hermetismo dionisíaco vease K. KYNAST: «Nordische Welt» (1937).

2. *Consideración etnológica de la evolución de la religión universal en el mundo de los germanos y de los indogermanos*

Sólo una de las religiones universales (esto es, de aquellas religiones que ni están genéticamente ligadas a un pueblo ni contienen elementos étnicos primordiales, a no ser los que se hayan introducido como fruto de una asimilación posterior), a saber, el cristianismo, ya entonces ampliamente escindido, se esforzó por ganarse, y se ganó en efecto, a los pueblos germánicos. A ello es a lo que en primer término se debe el que no se hayan conservado tribus primitivas de los antiguos germanos. Esta forma de lo religioso que tanto éxito alcanzó entre los germanos había tenido origen entre el primer resplandor del espíritu universalista en el campo de la religiosidad, del que es inseparable la aparición de Zarathustra y Buddha, y el bélico estallido de la hasta ahora última de las religiones universales, el islam. En el momento del nacimiento del cristianismo, los germanos se encontraban a comienzos del último tercio de su época pagana. Su creencia en un dios omnirregente, que especialmente entre los irminones había llegado a adquirir fuerte relieve, estaba en aquel momento bajo la influencia del culto romano de los emperadores [179], y el cuñado del héroe de la libertad, Arminio, ejercía funciones sacerdotales en el culto que en Colonia se tributaba al emperador Augusto.

El primer contacto con el cristianismo se trabó del mismo modo. Desde el Sudeste llegó el arrianismo sirio-griego, y desde el Sur, desdibujado ya por su contacto con la cultura romana, el catolicismo. Primero se impuso entre los germanos un tipo de religiosidad que acentuaba la monarquía universal de Cristo —al mismo tiempo como un símbolo triunfante de una orientación artística antropomorfa, y con ello también de una especie de humanismo—, y después fue perfilándose, en gran parte como efecto de la creciente tensión nacional que oponía a los

[178] Sobre las irradiaciones del mito de Wodan en el mundo eslavo vease L. KRETZENBACHER: «Joanneum» 3 (1941). Como la más primitiva de las raíces parciales, la «fascinación» de Odin (que es la causa de la equivocación de Gylfis), especialmente como Svidrir, podría estar en contacto con la del dios ático del viento.

[179] W. MATTHES: «Vorgeschichte der deutschen Stamme» 1 (1940) 379.

romanos y a los germanos, la oposición entre los protestantes y los católicos. Como H. Frick ha demostrado, esta oposición ha llegado a formarse también en otras religiones universales autónomamente, aunque siempre sobre la base de una problemática general fundada en la esencia misma de las religiones universales; pero en ningún otro caso ha alcanzado tales proporciones ni ha estado animada por un tal impulso hacia la propia autenticidad (Pinsk) e interioridad (Cl. M. Hofbauer). Pero también este protestantismo resultó ser, en forma peculiar, un lazo de unión entre los pueblos. Mientras que, según Herwegen, en los órganos eclesiásticos católicos de comienzos de la Edad Media, y especialmente en los benedictinos, se llegó a una grandiosa fusión del espíritu romano con el germánico, dentro de la Reforma tuvo origen una fusión mucho menos mística del espíritu germánico con el galo y el romano: el calvinismo. Por el incremento dado al componente profético del cristianismo, estaba emparentado con el islam, en el que el profetismo se había desarrollado hasta conformarse en una religión universal propia. Pero ésta no ganó para sí más que parte de los pueblos indogermánicos del Sudeste, entre ellos los primitivos kafir arios; de los germanos afectó sólo —sin conquistarlos— a los que más se habían internado en el Sudoeste, y que estaban ya cristianizados.

En el umbral del siglo XX, cuando las posiciones medievales del cristianismo parecían definitivamente perdidas, todo daba la impresión de que su destino, como lo había profetizado un autor romántico, había de decidirse realmente en Alemania. Porque los alemanes fueron empujados a un experimento de resurrección nacional religiosa similar al shintoísmo político del Japón, pero sin verdaderas raíces en el pasado germánico. Pero los demás pueblos germánicos se opusieron con fuerza incomparable a esta política religiosa, que también en Alemania provocó oposición, e incluso la principal y más eficaz de las oposiciones. A nadie se le ocurrirá hoy pensar que se tratara de una rehabilitación espontánea de los restos del antiguo complejo germánico, aunque desde el romanticismo se estaba inculcando a la juventud una imagen poco fiel a la verdad, pero atractiva, de intención política, de la religiosidad de sus antepasados paganos. Desde luego, para un intento de tal género, la religión germánica antigua, la verdadera, era mucho menos adecuada que el paganismo japonés. Pues le faltaban precisamente los motivos segregacionistas del shintoísmo, la doctrina del propio país como país de los dioses y de la propia raza como raza divina en la que la monarquía había sido estatuida por un vástago de los dioses. Además, el parentesco que unía a la religión germánica con la religión romana de Júpiter era mucho más original y profundo que el que unía al shintoísmo japonés con la religión nacional de la alta cultura china. Pues hay varias razones para creer que las raíces de la creencia en Irmin, la

más próxima a las ideas romanas sobre el imperio universal, hay que buscarlas en las cercanías de aquella comarca en la que en otro tiempo, antes de su emigración hacia el Sur, tenía su patria el grupo latino de los itálicos [180]. También es instructivo hacer notar que aunque en el *Nihongi*, una de las fuentes más antiguas de la religión japonesa, se habla del budismo (diciéndose [c.19] que Buddha había profetizado que su doctrina se extendería también hacia el Este), éste, aunque había llegado seiscientos años antes al Japón, no había ejercido todavía ninguna influencia sobre la mitología, pese a que los japoneses le debían el conocimiento de la escritura. En cambio, los especialistas más autorizados creen que en aquellos estratos del *Edda*, cuyo origen preliterario está suficientemente demostrado, se pueden encontrar ya formas y frutos cristianos (incluso Clemen, tan reservado siempre, se adhiere a esta tesis) [181]. La influencia del cristianismo sobre el alma germánica se hizo pronto notar poderosamente (G. Flade). Inutil sería buscar en el budismo japonés un ejemplo de mutua penetración del espíritu nacional con el de la religión universal como el que entre los germanos nos ofrece el *Heliand*; el que más de mil años después del primer contacto, que en el aspecto cultural fue desde un principio muy fecundo, las creencias budistas fueran sometidas, en el budismo zen y en el budismo nichiren, a transformaciones tan completas como las que suponen la disciplina militar de los *samurai* y el fanatismo nacional y el que en el cristianismo germánico no haya nada que pueda parangonarse con estas transformaciones, no demuestra, sin más, una oposición natural de lo germánico a lo cristiano, sino sólo que los germanos se ocuparon desde un principio mucho más a fondo del más íntimo núcleo de la religión universal cristiana. En el Japón, fecundidad puramente cultural y simplista transposición del budismo a lo nacional; en el mundo germánico, primero, resuelta aceptación del cristianismo, y luego, una lucha porfiada con su contenido. De acuerdo con esto, también la evolución del cristianismo en el mundo germánico es desde un principio totalmente distinta a la evolución del budismo y de ciertas escuelas budistas en el Japón. Pero aquí no podemos detenernos por más tiempo en este punto. Digamos sólo que una compenetración tan profunda de los elementos de la religión universal y los de la religión nacional como la que tuvo lugar entre los

[180] Desde el punto de vista de la prehistoria, la ausencia de poblamientos en la parte oriental de Westfalia (EBERT, *Reallexikon f. Vorgeschichte* 14 p 292) precisamente en la época en que podría haber comenzado la migración de los latino-faliscos, tiene importancia, porque, en el caso de que este grupo procediera de la región citada, se podrían explicar no sólo las coincidencias del culto de los herminones con el latino antiguo, sino también los notables rasgos comunes que en las expresiones referentes a asuntos marítimos hay entre los germanos y los itálicos (¡fondo megalítico!)

[181] *Der Einfluss des Christentums auf andere Religionen* (Leipzig 1933).

germanos de época cristiana (y que en algunos puntos traspasa los límites de lo espiritualmente permisible, ascendiendo incluso hasta la esfera de lo ritual) y una fecundidad como la que caracterizó al alma germánica cristianizada, manifiesta en el continuo nacimiento de nuevos usos populares, no tiene parangón adecuado ni en China [182] ni mucho menos en Japón. No puede considerarse como tal el Ryobu-Shinto, pues las formas mixtas de este sistema eran todas inorgánicas y en gran parte también artificiosas, fruto de una especulación, en tanto que aquellas fusiones germano-cristianas se produjeron ingenuamente, pues el pueblo se mantuvo tenazmente alejado de todos los intentos directos de introducir el nacionalismo en la Iglesia.

3. *Religiosidad germánica y religiones universales no cristianas*

Y con esto hemos de traspasar nuestra atención del campo puramente empírico de lo histórico al campo de los problemas que plantea la relación de la esencia de la religiosidad germánica con las distintas religiones universales, y la de éstas con la religión germánica antigua.

El que comencemos con el budismo se explica por el hecho de que éste, o por lo menos su forma primitiva filosófica, tiene sus raíces todavía en la época del origen de la más temprana religión universal y por el de que, bien que nacido en los límites entre los arios y los habitantes autóctonos del nordeste de la India (KOPPERS: «Anthropos», 1921-22), en su primera fase representa en conjunto una forma de la evolución de la vida espiritual de los indogermanos orientales. Fruto de la «incomparable lucha victoriosa» —esta expresión se encuentra en el *Brahmajalasutra*— del hijo de un príncipe, personaje de temperamento nada profético (relacionado por su padre con Potala en Sindh y por su madre con Nepal), esta doctrina adopta ya en su patria la forma de una religión universal favorable a la cultura (budismo asoka), y luego, fructificada por el helenismo, se convierte, en las regiones marginales de la alta cultura del Asia oriental, en una religión universal con dioses misericordiosos y creencia en un paraíso trascendente, y consigue incluso atraerse en Murtuq y en Turfan, en el Turquestán oriental, a un pueblo, los tocarios, que, a juzgar por su lengua, eran indogermanos occidentales. Germania estaba demasiado alejada de aquellas regiones como para que antes de que en el siglo XIX fueran conocidas las fuentes —momento en el que el budismo sí que encontró adeptos en Occidente, y no en último término en Alemania (como Bertholet, Falke, Gennrich, A. Gotz, Slepcevic, Witte)— hubiera sido posible un contacto digno de mención. La opinión del barón v. Ow [183], según el cual en el culto de Adibuddha, en el Tibet, por una parte, y por otra, en el wodanismo, se conserva el recuerdo de un espíritu reformador de la religión indogermánica primordial llamado Hom, resulta imposible de sostener, dado que no puede demostrarse que esta figura se esconda tras de los sacrificios *hauma*. En cambio, hay pruebas de que ya los germanos paganos conocieron la plástica budista y que, especialmente los vikingos jom, gustaron notablemente de ella. Y, al decir esto, pensamos menos en el informe de D. A. Mackenzie [184] que en las conferencias de E. Heydt, quien en un pequeño colgador de bronce encontrado en Osebergschiff ve «el tipo de una cabeza de Buddha traspuesto a la sobriedad y frialdad nórdicas, de rasgos schopenhauerianos», así como en las figuras que mencionaban H. Keiter [185], figuras que recuerdan las de Buddha, y que han sido encontradas con relativa frecuencia en Suecia, en Haithabu y precisamente en la región de la antigua fortaleza de los jom, donde, según el punto séptimo de las leyes de los vikingos, estaban prescritos el celibato y la vida sin mujeres [186]. Pero no parece procedente el suponer tras este celibato militar una influencia budista. Precisamente la renuncia al mundo que a Wodan atribuye R. Wagner es totalmente opuesta a las ideas germánicas. La decidida oposición del budismo al renacimiento, la estimación de la vida como dolor y el esfuerzo por alcanzar el *nirvana* tal como lo define el budismo pali, así como la baja estimación de la mujer en razón de su mayor proximidad a la naturaleza, contradicen la esencia del alma germánica de tal modo, que no podría comprenderse una simpatía de los antiguos germanos por el budismo primitivo. Tampoco los sepulcros de los dos godos que se han hallado en un templo budista cerca de Bombay [187] constituyen una razón suficiente para concluir la existencia de dicha simpatía (sobre las relaciones de los germanos con el Asia aria véase W. ANDERSON [«Germanien», 1934, p.146ss] y O. SCHRADER [ZDMG, 1934, p.185ss]).

Tampoco puede demostrarse que los germanos conocieran ya la predicación primitiva de otro conato de religión universal, éste todavía más antiguo, el zoroastrismo, con su característico dualismo y con su exhortación escatológica a la lucha de la luz contra la oscuridad. Desde luego, los *Gathas* (SCHAEDER: ZDMG [1940] p.399s) recuerdan, por su estilo profético, la *Voluspa*, y hubiera sido fácil que, de ser conocidos, hubieran encontrado un suelo propicio. Pero el dualismo germánico era, como es sabido, físico y no moral, sin que sea posible reconocer en él

[182] W. GRUBE: «Globus» 63.

[183] *Brahman und Wodan. Indogermanische Zusammenhange* (Regensburg 1915). Recensión de WALK. «Anthropos» (1939) 443.

[184] *Buddhism in Prehistoric Britain* (1890).

[185] «Rasse und Kultur» 3 p.189.

[186] F. O. BUSCH-G. RAMLOW, *Deutsche Seekriegsgeschichte* (Gutersloh 1940) p.78.

[187] STEN KONOW: «Journal Royal Asiat. Soc.» (1912) 379ss.

rastros de un incipiente proceso de desarrollo ético. Reitzenstein ha intentado poner en relación con una forma posterior del zoroastrismo, a saber, con el maniqueísmo, el abundante contenido escatológico de la mitología germánica. Pero la discusión crítica a que Jan de Vries (II 416ss) somete este problema hace que los argumentos de W. Peuckert (ARW, 1935) resulten poco convincentes. De todos los componentes del zoroastrismo, es precisamente aquel que a través del gnosticismo lo convirtió en religión universal, a saber, su radical hostilidad al cuerpo, el que menos favorables presupuestos podría encontrar en el pensamiento de los antiguos germanos, en quienes no es posible constatar ni siquiera la existencia de una cierta sensibilidad para los problemas que plantea la oposición cuerpo-alma tal como ellos podían conocerla a través de sus vivencias oníricas del éxtasis y de las visiones. Según K. Prümm (*Handbuch* p.613), la religión germánica antigua experimentó la influencia de una tendencia gnóstica, pero en todo caso ésta no trajo consigo ningún esfuerzo por superar la materia, y si fuera posible demostrar la afirmación de Planitz de que los albigenses encontraron mayor número de adeptos en los restos de los visigodos, entonces habría que admitir que las razones decisivas de esta adhesión habrían sido, además de las políticas, otras de carácter místico, radicadas en el gnosticismo tardío. Del mismo modo, no fue tampoco una íntima repugnancia de los germanos ante la idea de mérito la que determinó su adhesión al protestantismo, pues precisamente si la Iglesia medieval dio tan gran importancia al mérito religioso, ello se debió no en último término a la preferencia de los germanos por una religión de justicia, preferencia que los denuncia como emparentados con los celtas. Así, pues, lo mismo que en el primer caso no fue decisivo el parentesco de las creencias germánicas con las iranias, en el segundo no puede decirse que entrara en colisión el alma germánica y un rasgo mercantil (especialmente semítico) del catolicismo.

El secreto del proselitismo judío y del islam, las dos religiones universales nacidas en el mundo semita y ligadas a él a lo largo de toda su historia —para compararlas con la religión germánica—, reside en su origen, que está en el profetismo [188]. En la medida en que éste predica el *ethos* como exigencia divina, está relacionado con una especial idea de Dios, que no puede caracterizarse simplemente de animista-voluntarista [189], sino que además es imaginado como esencial y originariamente desligado de la naturaleza. En cambio, el centro de gravedad de la idea germánica de Dios estaba en un voluntarismo con rasgos animistas y mitológico-naturales, mientras que del conato de religión universal

[188] Sobre esto, AL. CLOSS, WZKM (1938) 281s

[189] Véanse en PREUSS-THURNWALD (*Lehrbuch der Volkerkunde* [Stuttgart 1939] p 66) las objeciones etnológicas a esta conexión establecida por la teología evangélica. A Vladimiro, descendiente de los vikingos, le separaban del islam solo los placeres del vino, y de los judíos, en cambio, su desaparición como pueblo.

más puramente indogermánica, a saber, del zoroastrismo, puede decirse con razón que estaba mucho más próximo a aquellas religiones universales semíticas. Frente a ello, en la predicción del futuro del profetismo germánico corresponde un lugar importante a la revelación de la voluntad divina, comprendida como una comunicación de lo que está en trance de ocurrir y puede ser emprendido con perspectivas de éxito. Además, las ideas de la relación con la deidad como libre seguimiento y amistad, y más en general la de la fe como acto de confianza (la antigua palabra germánica para decir fe es *trua*, relacionada con *vertrauen*, confiar), ideas que ya entre los germanos paganos habían tenido gran fuerza, están en una relación que no puede considerarse como no esencial con la postura religiosa fundamental de aquellas religiones proféticas. El que entre los germanos hubiera más profetisas que profetas, no constituye una diferencia absoluta, pues las profetisas que predicen el futuro (aunque no lo determinen) no faltan tampoco totalmente en el profetismo de la religión israelita. Incluso el motivo de que los hombres deben ayudar a los dioses se concilia perfectamente con la idea de Dios de las religiones universales semíticas, pues, por ejemplo, en la *sura* 61,14, las gentes de Yatrib son llamadas auxiliadores de Allah, aunque, desde luego, esto está dicho en un sentido distinto del mito germánico, según el cual los dioses, en la lucha final, necesitan de la ayuda de los hombres. Pero, aunque lejana, se da aquí una similitud que no se encuentra ni mucho menos por doquier, y que no es puramente casual, pues está unida a otros fenómenos de convergencia. También la aparición de las ideas de la selección y de la *fiducia* en aquellas regiones cristianas en las que los elementos germánicos habían ejercido una influencia constitutiva y esencial puede interpretarse como otra manifestación de este paralelismo religioso, que, aunque paradójico, no resulta totalmente incomprensible para quien no introduce una escisión innecesaria en la humanidad. Los germanos habrían aceptado el *ethos* patético del Antiguo Testamento con más facilidad que el del Nuevo, y en este sentido puede decirse que la importancia que la religiosidad del Antiguo Testamento cobra en el cristianismo anglosajón primitivo, y posteriormente en algunos movimientos reformadores, estaba condicionada por la estructura del alma germánica.

4. *La relación interna del alma germánica con el cristianismo*

El manantial de lo universalmente religioso en el cristianismo es el amor de Dios, el motivo de la intervención personalísima de Dios en el hecho de la salvación, en el rescate de la humanidad, que, arrogante, se había separado por sí misma de la divinidad. Esta forma de pensar, que sólo superficialmente se parece al krišnaísmo menos ario, resultaba en un principio a

los germanos todavía más extraña que la profética. Especialmente el motivo, específico de las ideas soteriológicas cristianas, del autoabandono del mismo dios, más bien ejercía una influencia distanciadora que una gran fuerza de atracción. Así ocurrió que el acceso de los germanos a esta doctrina sólo fue posible a través de la vivencia de la clemencia de Cristo, y posteriormente, en la época gótica, a través de la exaltación de lo que en El había de humano, venerando y glorificando ya desde el *Heliand* el corazón del Redentor. Desde luego, el pueblo llegó por sí solo a esta postura, sin que le fuera impuesta por la Iglesia, aunque no por ello es posible ponerla en relación con la veneración del corazón, como símbolo de la tierra madre de época pagana [190]. En cambio, para los germanos no era mucho más admisible la idea de que Dios pudiera hacerse hombre que la de que los hombres pudieran convertirse en dioses. Ahora bien, hubo especialmente un punto en el que el contacto con las ideas soteriológicas cristianas se reveló fecundo. Nos referimos a los reyes, que, relacionados más bien con el mundo de los Wanen, se sacrificaban por el bien común, y a la figura de Baldur, en la que quizá nos hallamos ante una mitificación de estos sacrificios rituales del monarca. En la medida en que puede aceptarse, el paralelo, desde luego demasiado confiado, que Guardini en *Schildgenossen* (1935, p.97ss) establece entre Baldur y Cristo se basa sobre esta suposición. El que se haya comparado a Cristo también con Thor y con Odin, que en realidad habría que considerar como directa y esencialmente opuestos a El, se debe a una escasa comprensión de lo más profundo del cristianismo. Y, finalmente, podemos también afirmar que, teniendo en cuenta la comprensión de los germanos de lo orgánico, de que ya hemos hablado en más de una ocasión, y la tendencia, no precisamente superficial, que los cultos germánicos tenían a lo mistérico, puede que la concepción metabiológica de los sacramentos católicos estuviera más próxima al pensamiento germánico primitivo que el concepto de gracia del protestantismo, puramente funcional. Si se intenta explicar la figura de Cristo en primer término a partir de las ideas germánicas primitivas en torno al rey, ideas de importancia vital para la *sippe*, resulta todavía más fácil comprender el papel fundamental que, como dice Baetke [191], lo político desempeñó en el tránsito de los germanos al cristianismo. El influjo que simultáneamente ganan las mujeres, y que favorece al cristianismo, está condicionado sin duda, en primer término, por el respeto religioso que los germanos sentían por la mujer, respeto determinado evidentemente por su íntima relación con la naturaleza [192]; pero hay que tener en cuenta además que en ninguna de las restantes religiones universales la mujer ha sido objeto de una tan elevada valoración como la que, pese a la mentalidad que la sitúa en una posición subordinada, ha obtenido dentro del cristianismo, en el que, como símbolo de la humanidad que se entrega a lo divino, ha venido a gozar de los más elevados honores. Si es cierto que en las creencias relacionadas con las brujas fue degradada hasta convertirse en antagonista del orden de la gracia, al servicio de las potencias demoníacas, degradación a que fue sometida entre los pueblos germánicos en unas proporciones que no pueden compararse ni siquiera con las que este mismo proceso tuvo en el budismo tibetano, no lo es menos que, ya en el paganismo germánico, la mujer, precisamente por estar más ligada a la naturaleza, pasó por protagonista de la magia negra, como puede observarse también en culturas primitivas en las que sobre un matriarcado de distinto origen étnico se ha superpuesto un estrato patriarcal. En el Tibet, donde la *ginekokra* se opone al monacato predominante masculino, las creencias en torno a las brujas presentan naturalmente otros rasgos. Las brujas son «atadas» por contraofensivas mágicas de gran estilo, y ello explica que no se presenten allí los procesos de brujas que tan frecuentemente tienen lugar en algunas regiones de Africa. Y esta afirmación no dejaría de ser legítima ni siquiera en el caso de que Goetze hubiera podido aducir mejores razones en apoyo de su opinión de que la creencia de finales de la Edad Media europea en las brujas se debe a una influencia asiática (KOPPERS: «Eranos-Jahrbuch» [1944], quien trata de esta opinión en conexión con el problema del origen del complejo mistérico).

Lo hasta aquí dicho nos permite esperar que este tercer capítulo, construido de modo etnológico, es decir, como una consideración etnológica de las religiones universales en relación con el mundo germánico, no esté fuera de lugar. La osadía que era necesaria para acometerlo ha sido, siempre que resultó posible, dominada por la prudencia, especialmente en aquellos casos en que resultaba inevitable que las conclusiones reflejaran la ideología del autor o en aquellos otros en que las ideologías habían de ser contrastadas con los hechos etnológicos.

CONCLUSION

La religión germánica en la tensión entre la etnogénesis y la tendencia a la unificación espiritual de la humanidad

Para concluir vamos a intentar ahora, sobre la base de las conclusiones a que hemos llegado, lanzar todavía una mirada

190 K. WEIGL, *Germanisches Glaubensgut in Runen und Sinnbildern* (Munich 1939).

191 Véase bibliografía H. KUHN, *König und Volk in der germanischen Bekehrungsgeschichte*: «Z. f. d. Altert.» (1941), y E. MUDRAK, *Die Einführung des Christentums bei den Germanen und das germanische Königtum* (Sigrune 1943) p.2ss. Además, H. NAUMANN: «Dt. Vierteljahrschr.» (1939).

192 K. KOCH: «Stimmen der Zeit» (1941).

al problema más importante para la etnología religiosa, a saber, al problema de la posición de la religión germánica dentro de la evolución total de lo religioso, en la medida en que esta evolución es la historia de una tensión entre los procesos etnogenéticos y el esfuerzo por alcanzar la unificación espiritual de toda la humanidad.

La religión germánica está muy lejos ya de aquel estadio inicial en el que es posible que la humanidad formara una población única, y con ello está muy lejos también del estrato religioso que puede haber sido el del primer pueblo primordial de la humanidad (véase F. Bornemann, 1938). Nuestro trabajo, aun reconociendo de buen grado todos los puntos de vista que pudieran resultar favorables a esta tesis, es todo lo contrario de un intento de venir en apoyo de la suposición de que los pueblos germánicos primitivos, o los indogermánicos, tuvieran una religión primitiva del estilo de la de los pueblos etnológicos más antiguos. En el más temprano estadio religioso etnológico que es posible constatar en el mundo germánico son visibles ya los indicios de la fusión, en la población originaria del antiguo espacio vital ocupado por los germanos, de ramas de poblaciones del estilo de los actuales pueblos árticos, sin que en ningún caso pueda pensarse que se trate de una mera evolución ulterior de un supuesto estadio primitivo. La presencia, ya en la época inicial de los primitivos germanos, de abundantes gérmenes que más tarde habían de resultar fecundos en la formación de numerosas religiones tribales, puede comprenderse considerando la situación prehistórica a finales de la Edad de la Piedra como resultado de una mezcla de pueblos, sin que sepamos cómo de la unión de componentes diversos, europeos antiguos y euroasiáticos, estos últimos estrechamente relacionados con los turánidas, llegó a formarse un nuevo pueblo. No nos es posible determinar ningún estímulo religioso específico que coadyuvara a la formación de este primer pueblo; pero más tarde, ya en la era en que entre los pueblos indogermánicos orientales y entre los del Asia Anterior nacían las religiones universales, dentro de la tendencia a la coalición de las tribus en asociaciones culturales de mayor envergadura, aparece entre los suevos un tipo anfictiónico que, en una forma que no se encuentra en las anfictionías griegas ni en las polinesias, pero sí en las latinas (W. Mühlmann), conserva como un recuerdo de la época anterior en la que las tribus estaban todavía emparentadas.

Ante la afirmación de que los germanos representan a los más puros de los indogermanos, nos es preciso adoptar una postura crítica de reserva, pues es seguro que los himnos, que nos dan testimonio, mucho más elocuente e instructivo, de la evolución religiosa de los indogermanos orientales, es decir, los *Vedas* y, ya en el umbral del pensamiento religioso universalista, los *Gathas*, estaban asociados mucho más íntimamente al tipo de la

religión germánica primitiva que lo estaban los germanos con su hermetismo dionisíaco heroico de mediados de la Edad del Hierro (religión de Wodan). Las tendencias religiosas universalistas podrían brotar e irradiar con más facilidad allí donde la religión indogermánica antigua se había conservado con mayor pureza, en tanto que entre los germanos, como hemos podido constatar, eran varios los obstáculos especiales que se oponían a esta tendencia.

La toma de contacto de los germanos con la forma cristiana de las religiones universales tuvo como consecuencia práctica, en último término, el introducir un elemento de disgregación entre los pueblos indogermánicos emparentados, siguiendo así una dirección opuesta a lo que se llama evolución étnica orgánica de las religiones universales; pero esta oposición no fue total. Desde luego, es cierto que el cristianismo no nació en el mundo indogermánico y que el zoroastrismo y el budismo tienen mucho más derecho que él a ser considerados como religiones universales esencialmente indogermánicas. Pero también lo es que hay muchas más razones para llamar al catolicismo romano la forma de cristianismo encarnada en el latinismo que para decir que el arrianismo (influido por la Siria helenizada [Ivanka] y concebido por Ulfila a imagen de la relación filial germánica) es la encarnación específicamente griega del espíritu cristiano. Así, pues, en la cristianización, que, como es sabido, en Alemania coincide con la formación del pueblo, un proceso de dirección opuesta a la etnogénesis lleva, paralelo a él, otro que la impulsa. Lo primero, porque el cristianismo nació fuera del círculo de pueblos indogermánicos y por obra de una personalidad que era la menos típicamente nacional entre las de todos los fundadores de religiones; lo segundo, porque entre los germanos, los itálicos y el rudimento iranio antiguo de la fe en el Pantokrátor, que ejerció su influencia a través de Bizancio, existía una cierta unión.

Desde el punto de vista etnohistórico, parece de la máxima importancia el que en el catolicismo romano, basándose en primer término sobre el Antiguo Testamento, pero también claramente sobre la idea expresada por Virgilio («Tu autem regere populus, Romane, memento»), se haya transformado la idea cristiana primitiva de una *Ecclesia* de judíos y gentiles en el elevado pensamiento de una «iglesia de los pueblos». Una difusión de las religiones universales que hubiera tenido lugar de acuerdo con una estructura étnica estrictamente orgánica, no hubiera facilitado la superación de la oposición entre lo nacional y lo ecuménico, una de las oposiciones más tenaces que se registran en el campo de lo religioso (Anwander), sino que, dada la competencia que se establece entre ellas, más bien hubiera contribuido a dificultarla. Limitando a un círculo de pueblos cada una de las religiones universales, las diferencias entre aquéllos

habrían de incrementarse necesariamente, y esto tendría una influencia fatal en la conciencia común de la humanidad. Con ello, la solución deseable en interés del mundo quedaría retrasada si no impedida. Pero incluso sin que la diferencia entre los pueblos venga a agravarse por la adición de la diferencia entre las religiones universales, la solución del problema sólo será posible una vez que en el Asia oriental, hoy campo de batalla de todas las religiones universales, la lucha se haya decidido a favor o en contra del cristianismo. Y decimos esto porque allí donde por primera vez se desarrolló, sobre la base de una religión nacional, un modo de pensar universalista, es donde mejor se dan, si los tiempos, por razones de otro género, no resultaran angustiosos, los presupuestos a partir de los cuales podría llegarse a una compenetración correcta del tipo de religiosidad nacional con el tipo de religiosidad universal. Un mundo germánico que negara conscientemente su propia ligazón con la humanidad sería lo menos adecuado para contribuir a un progreso en esta dirección, que se escapa a todo proceder planificado.

COMPLEMENTOS ETNOLOGICOS

A la p.279s: Las objeciones que en la importante obra del discípulo de Frobenius, E. A. Jensen (*Mythos und Kult bei Naturvolkern*, reseña de CLOSS: MWAG, 1953), se oponen a la plena adecuación de las categorías tradicionalmente aplicadas en el estudio de las religiones de los primitivos, por una parte, no apoyan en absoluto la tendencia a separar la religión germánica de los pueblos naturales, y por otra, no hacen superflua nuestra problemática, pues estas categorías, en la medida en que tienen una base, se encuentran principalmente, pese a todo, en el mundo de los primitivos.

A la p.326 con referencia a la p.266s: Más próximo a la etnología que la diferenciación radical que Harmjanz establece entre todo lo auténticamente «nacional» y lo primitivo parece el método de O. Huth, quien estudia el objeto de su investigación, a saber, el culto del fuego de la tribu, en todos los pueblos del mundo. Pero, al dejarse guiar por la idea de que estas formas cultuales pueden en cierto modo caracterizarse como el centro del ritual de una raza «cultural» y al manifestarse dispuesto a utilizarla como muestra ejemplar de un procedimiento etnovalorativo (y, por lo tanto, no simplemente etnológico), presupone, en cierto modo, que los pueblos sin escritura entre quienes se encuentra el fenómeno «fuego de la tribu» no son en absoluto primitivos (lo que es también el punto de vista de Harmjanz). En la práctica olvida O. Huth que los polinesios están mucho más próximos al tipo mediterráneo que al nórdico, y su argumentación fracasa, porque el culto del fuego de la tribu no se encuentra con especial perfección, como según su tesis debería ocurrir, entre los germanos. En realidad, entre estos es más problemático que entre otros pueblos indogermánicos y entre pueblos que no guardan relación ninguna con los indogermánicos (vease sobre esto CLOSS, *Schutz-Festschrift*).

A la p.328 con referencia a la p.265: Hemos llegado al problema en que desembocan todas las cuestiones etnológicas referentes a los germanos y a los indogermanos, de si éstos guardan más estrecha relación con los comienzos de los esquimales o de los ainu; naturalmente, aquí no podemos hacer otra cosa que mencionarlo en la medida en que otros trabajos guardan con el una relación directa. Desgraciadamente, Bandi no ha expresado todavía su opinión sobre el estudio que O. Zerries ha hecho de la bramadera, y del que se deduce que este importante instrumento cultual de los pueblos naturales se daba ya en el noroeste de Europa, en tanto que entre los actuales pueblos paleoárticos se encuentra casi exclusivamente entre los esquimales. También hubiera sido de desear que se ocupara más detenidamente de los que Rust (*Urschweiz*, 1948) llama «ídolos» del estrato de Ahrensburg.

A la p.299s con referencia a la p.301s: Puesto que se trata de tres componentes, a saber, el sacrificio del cerdo, la fiesta Jul y los ritos y símbolos que la acompañan, cuya mutua relación no es necesaria, la coincidencia que entre Germania y el Asia oriental existe en el jabalí Jul no puede basarse en una casualidad, sino sólo en presupuestos histórico-culturales; pero para hacer luz sobre este punto sería precisa una monografía sobre el sacrificio del cerdo. Los ejemplos que de la segunda palabra indogermánica primitiva para decir cerdo, *porkos*, ha reunido Bailey pertenecen sólo al más reciente estrato lingüístico del iranio, y, puesto que la significación originaria del *porkos* es «el que hoza», falta la referencia de la palabra al cerdo doméstico. En la mitología, el jabalí no aparece más que como un animal que saca la tierra, faltando indicios seguros de un sacrificio del cerdo habitual ya en la época inicial de los indogermanos.

A la p.317s con referencia a la p 282s: Mientras que para los antiguos germanos los Wanen se fueron elevando cada vez más al plano de lo excelso, el evhemerismo de Snorri y ya antes Jordanis presentan a los Asen como estrechamente implicados en un plano de vida humano, lo que indirectamente les caracteriza como grupos de deidades inmigradas, pues es imposible comprender este rasgo tan marcado, como pretende Schmieder, como si los Asen tuvieran su origen de forma especial en el culto de los antepasados. La solución menos artificiosa es la de considerar que esta estirpe de dioses pervivía en el recuerdo como la de los dioses «llegados de fuera» al mundo germánico primitivo.

El estudio del valor etnohistórico de las sagas indogermánicas que tratan de los orígenes y de las migraciones, lo mismo que el estudio de la exactitud de los testimonios antiguos sobre la religión germánica (sobre este punto véase TRUDINGER, 1918), cae también dentro del círculo de problemas del análisis etnológico de la religión germánica aquí intentado.

Partiendo del estado de la investigación actual tal como lo hemos caracterizado en la página 277s, D. J. Wolfel, sin previo acuerdo con el autor de estas páginas, ofrece en el primer volumen de la presente obra una nueva contribución, en muchos aspectos decisiva, al estudio histórico-cultural de la religión germánica, contribución basada en un estrato cultural, el Megalítico, que es seguro contribuyó a formar la cultura germánica. Especialmente importantes son los pasajes que tratan de la religión germánica (I p.344ss), de los monumentos nórdicos y del significado megalítico del sacrificio de los cabellos, del matriarcado

y de la monarquía de los celtas (I p.337ss), de las raíces premegalíticas de la creencia en el *trickster* (I p.314s) y del origen de los mitos que tratan de luchas entre los dioses en el hipotético estrato politeísta primitivo (I p.323), párrafo este último en el que desde luego no trata de los rasgos especiales que el mito de la guerra de los Wanen presenta en relación con los mitos indogermánicos. Precisamente en su oposición, de intento respetada, a las ideas que exponemos en nuestras páginas 319ss.324ss.317ss, las tesis de Wölfel son extraordinariamente instructivas.

DR. LINDA SADNIK, GRAZ. DOZENT DE UNIVERSIDAD

LA RELIGION DE LOS ESLAVOS

CONTENIDO

Las fuentes.—Estado y problemas de la investigación actual.

I. *La concepción de la divinidad.*

II. *Creencias escatológicas.*

III. *Formas de actividad religiosa.*

IV. *Corrientes no cristianas en los primeros siglos después de la conversión.*

LAS FUENTES. ESTADO Y PROBLEMAS DE LA INVESTIGACION ACTUAL

Los esfuerzos hechos en la investigación de lo que otrora fuera el mundo de creencias de los eslavos no han dado hasta hoy el resultado apetecido. Nuestra mirada no alcanza sino a un milenio de historia eslava, y éste lo conocemos imperfectamente. Por lo que hace a la época más antigua, es decir, a la época en que los pueblos eslavos habitaban todavía en su patria primitiva en Oriente, hemos de conformarnos con combinar etimologías. También los estudiosos L. Niederle [1] y A. Brückner [2], que a comienzos de nuestro siglo pusieron, por decirlo así, la primera piedra de la nueva historia de las religiones eslavas, y después de ellos toda una serie de investigadores, el último de los cuales ha sido el lingüista checo V. Machek [3], se han servido de la lingüística como importante ciencia auxiliar en la investigación de las creencias religiosas de los eslavos primitivos. De etimologías aisladas, algunas muy dudosas, han sacado en parte trascendentes conclusiones.

Lo que sabemos de la religión de los eslavos paganos en el momento en que éstos se establecieron en sus nuevos lugares de residencia (que en buena parte han conservado hasta la actualidad), se limita a lo que nos narran las fuentes que de la época de su cristianización o de una época inmediatamente posterior han llegado hasta hoy, y entre las cuales la máxima importancia corresponde a los informes redactados entre los siglos XI y XIII por los eclesiásticos alemanes y daneses (sobre los eslavos del Elba y sobre los eslavos orientales), así como a las crónicas, homilías y prédicas rusas [4]. Estas fuentes no nos informan acerca del contenido ético de la religión eslava.

[1] L. NIEDERLE, *Slovanské starožitnosti, odíl kulturní: Život starých Slovanu* (Praga 1916). Traducción abreviada «Manuel de l'Antiquité Slave» 1-2 (París 1923-1926).

[2] A. BRÜCKNER, *Mitologja słowiańska* (Cracovia 1918); *Mythologische Thesen:* «Archiv für slawische Philologie» vol.40 (1926).

[3] V. MARCHEK, *Essai comparatif sur la mythologie slave:* «Revue des études slaves» vol.23 (1947) p.48-65.

[4] Repertorios de fuentes: A. BRÜCKNER, *Die Slaven:* «Religionsgeschichtliches Lesebuch», edit. por A. BERTHOLET (Tübingen ²1926); C. H. MEYER, *Fontes historiae religionis Slavicae* (= *Fontes historiae religionum,* ed. C. CLEMEN fasc.4 (Berolini 1931); V. J. MANSIKKA, *Die Religion der Ostslaven.* I. *Quellen* (Helsinki 1922); F*(olklore)* F*(ellows)* C*(ommunications)* n.43.

Es comprensible que, dada la carencia de una tradición, falta que se hace notar especialmente en los eslavos del Sur —cuyas creencias precristianas sólo nos son conocidas a través de una fuente del siglo VI, muy poco explícita (Procopio)—, se haya intentado repetidamente llegar, tomando como base la difusión de determinadas creencias entre los pueblos eslavos actuales, a conclusiones de valor retroactivo referentes a la época pagana [5]. Así, recientemente el investigador soviético N. S. Derzavin, partiendo de los usos actuales y de los tradicionales en época cristiana de los pueblos eslavos, ha concluido la existencia en la religión de los eslavos antiguos de un principio del bien junto a un principio del mal, es decir, un dualismo bien caracterizado [6]. Pero un tal dualismo fue con seguridad desconocido a los eslavos primitivos; allí donde en el mundo eslavo aparece posteriormente un dualismo, se debe a ideas introducidas por el cristianismo, aunque en parte pueda remontarse a los influjos que en época anterior llegaron desde el Irán hasta los eslavos occidentales y orientales, pasando a través del Asia Menor, Bizancio y los eslavos del Sur [7]. Pero estos influjos iranios (en torno a los cuales se desarrolló desde 1925 hasta 1936 una violenta polémica provocada por los fantásticos trabajos de J. Peisker [8], que concluían la existencia de un zoroastrismo entre los eslavos antiguos) no deben atribuirse en ningún caso al primero o segundo momento de relaciones iranias.

Si prescindimos de algunas investigaciones aisladas, sólo después de 1920 han comenzado los investigadores a prestar atención a este problema de las influencias iranias (que no son las únicas de importancia, pues hay que registrar otras anteriores en el tiempo, como las de los germanos del Norte, las de Lituania y Prusia y las de los altaicos primitivos). La investigación actual ha reconocido la importancia de la recepción del cristianismo,

[5] En la atribución de las creencias actuales a la antigüedad eslava, los más autorizados entre los estudiosos actuales creen necesario proceder con la máxima prudencia; este punto de vista ha sido representado entre otros, por lo que hace a los usos y creencias de los servio-croatas, por el ex profesor de la Universidad de Praga E. SCHNÉEWEIS en su *Grundriss des Volksglaubens und Volksbrauches der Serbokroaten* (1935) y en *Weihnachtsbräuche der Serbokroaten* (1925), así como por los folkloristas VL. CAJKANOVIĆ, T. R. DJORDJEVIĆ, etc.; por lo que hace a los búlgaros, por Iv. D. ŠIŠMANOV y M. ARNAUDOV, el último de los cuales lo ha expresado sobre todo en sus estudios sobre los usos y leyendas búlgaros *(Studii varchu balgarskite obredi i legendi* [Sofía 1924], Universitetcka biblioteka, n.38).

[6] N. S. DERZAVIN, *Slavjane v drevnosti* (Moscova 1945). Traducción alemana: R. WINKLER, *Die Slaven im Altertum:* «Arbeiten aus dem Gebiet der Slavistik in Übersetzung» H.1 (Weimar 1948).

[7] El principal mérito en el esclarecimiento del problema de los orígenes de las leyendas dualistas corresponde a los investigadores rusos, especialmente a A. VESELOVSKIJ y a M. DRAGOMANOV, así como al búlgaro J. IVANOV.

[8] J. PEISKER, *Koje su vjere bili stari Sloveni prije krstenja?* (= ¿Qué creían los antiguos eslavos antes del bautismo?) (Agram 1928): «Starohrvatska Prosvjeta».

de la adopción de elementos procedentes de las religiones antiguas y de la infiltración de creencias de los pueblos vecinos, creencias que fueron incluidas en las culturas populares propias, es decir, en las eslavas; pero el mayor de los problemas relacionados con estas influencias está todavía sin resolver.

Cuatro son los trabajos principales que en el curso de los últimos decenios han hecho progresar nuestro conocimiento de las creencias de los eslavos paganos:

1) El gran libro del folklorista polaco K. Mosyzyński sobre la cultura popular espiritual de los eslavos [9], libro que, aunque, por abarcar un material extraordinariamente abundante, reduce el lapso temporal en que estudia los fenómenos religiosos, resulta fundamental e imprescindible para todo nuevo trabajo de investigación.

2) La detenida investigación que F. Haase ha hecho de las creencias y usos populares de los germanos orientales [10], investigación completada hoy en algunos aspectos por el libro de I. Sokolov *Le folklore russe* [11].

3) El estudio de E. Wienecke sobre la religión de los eslavos del Elba y del mar del Este, estudio que se caracteriza por el exhaustivo conocimiento del material, así como por la utilización crítica de los últimos trabajos publicados [12]. Como un mérito especial de este autor debe anotarse el haber revisado escrupulosamente la veracidad y las características literarias de las fuentes medievales *(interpretatio ecclesiastica).*

4) Los estudios de B. O. Unbegaun suavizan en parte el hipercriticismo de E. Wienecke, especialmente por lo que hace a su interpretación de las enigmáticas imágenes divinas policéfalas halladas en los templos eslavos. Unbegaun es autor de una exposición sintética de la religión de los eslavos que en la Edad Media habitaban en las islas, en las costas y en el *hinterland* del mar Báltico [13], exposición en la que ha utilizado la bibliografía más reciente.

Brevemente reseñado en esta forma el estado actual de la investigación, expondremos a continuación, basándonos en sus resultados, nuestra opinión sobre algunos de los problemas que ocupan el primer plano de nuestro interés.

[9] K. MOSYZYNSKI, *Kultura ludowa Slowian.* II. *Kultura duchowa* t.1 (Cracovia 1934).

[10] En «Wort und Brauch» n.26 (Breslau 1939).

[11] «Bibliothèque scientifique» (París 1945).

[12] «Forschungen zur Vor- und Frühgeschichte» H.1 (Leipzig 1940).

[13] B. O. UNBEGAUN, *L'ancienne religion des Slaves de la Baltique:* «Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses» vol.36 (1946) n.3-4. Agradezco a una comunicación escrita del profesor UNBEGAUN la noticia de la existencia del estudio aparecido en Nueva York en el año 1940, de ROMAN JAKOBSON, *Slavic Mithology:* «Funk and Wagnalls Dictionary of Folklore» vol.3 p.1025-1028, estudio que desgraciadamente no he podido consultar.

I. CONCEPCION DE LA DIVINIDAD

Al orden social patriarcal de los antiguos eslavos correspondían en el plano de las ideas religiosas: 1.°, la veneración de los antepasados de la *sippe*; 2.°, la creencia en una especie de deidad suprema, cuya posición equivale a la del más anciano de la *sippe*, creencia perfectamente conformada antes de terminar la época eslava primitiva, pero que podría ser también mucho más antigua, es decir, un recuerdo de la tradición indogermánica.

Frente a esto, habría que decir que entre los eslavos es necesario contar con una cierta perturbación de la tradición indogermánica, perturbación que resulta especialmente clara a la vista de determinadas consideraciones lingüísticas.

En tanto que las creencias en torno a la «sagrada» madre tierra han conservado hasta hoy una importancia sobresaliente entre todos los pueblos eslavos, éstos han olvidado el nombre y el mito del dios del cielo indogermánico *djēus*, que constituía una pareja con la tierra concebida como femenina. Esta desaparición de la creencia indogermánica nos la confirma el nombre usado por todos los pueblos eslavos para designar al cielo visible, **nebo*, palabra de género neutro, que significa en realidad el cielo cubierto. Es muy verosímil que otra deidad haya absorbido en sí la persona del dios celeste indogermánico, resultando así una figura mixta que se habría elevado paulatinamente al rango de dios supremo [14]. Una de estas deidades sería Perum (cf. lituano Perkuna, indio antiguo Parjanyah, una personificación de la lluvia de la tormenta), el dios de la tormenta o del trueno de los eslavos orientales, dios al que una gran parte de los investigadores considera común a todos los eslavos.

Hoy en día siguen siendo un enigma el nombre y la esencia de Svarog (ruso antiguo), en quien algunos estudiosos ven al más antiguo «dios único» de la fuerza creadora de la naturaleza; otro enigma es el patronímico de los eslavos occidentales, Svazoric, que se deriva indudablemente del nombre Svarog, y que Thietmar de Merseburgo (comienzos del siglo XI) escribe Zuarasici. Este es el único caso en que encontramos un mismo nombre divino entre los eslavos orientales y los eslavos occidentales. La opinión más difundida, defendida por A. Brückner, K. H. Meyer y E. Wienecke, según la cual el nombre pertenecería a una familia de palabras *svar*, que quiere decir «pelearse», «discutir», «pelear», con un sufijo *g*, y significaría «disputador» (quizá en forma diminutiva), no puede defenderse ni desde el punto de vista lingüístico ni desde el psicológico-religioso. En una conferencia pronunciada en 1942, B. von Arnim expuso la tesis de

[14] Cf. N. J. MARR, *O nebe, kak gnezde praznacenij: Iz semanticeskich derivatov «neba»*: «Izbrannye raboty» t.2 (Moscú-Leningrado 1936).

que este nombre divino es el de una deidad celeste procedente del culto al fuego de los eslavos primitivos. En efecto, tanto las fuentes como los numerosos usos de los pueblos eslavos actuales (especialmente de los rusos y búlgaros) nos permiten deducir que los eslavos primitivos rendían culto al llamado fuego divino o fuego puro.

Si es cierto que la lingüística no nos permite llegar a ninguna conclusión segura acerca del señor de los dioses (que, aunque imprecisamente definido, aparece ya en Procopio), ni acerca de otros dioses que representaban aparentemente fuerzas de la naturaleza, no lo es menos que puede hacer progresar nuestro conocimiento del mundo de creencias de los antiguos eslavos aunque no sea más que con algunas comparaciones terminológicas entre los vocabularios religiosos arios y eslavos, comparaciones que debemos a von Arntz [15], y que nos demuestran que el vocabulario religioso de los eslavos de la antigüedad debe haber correspondido al de los arios. En cambio, el material que se nos ha conservado en las fuentes que hemos citado en la introducción nos permite deducir que los distintos pueblos eslavos de la época inmediatamente anterior a la introducción del cristianismo no poseían sino rudimentos localmente limitados y sometidos a influencias extrañas de lo que suele llamarse una «religión superior». Ejemplos de estos rudimentos tenemos en el culto de Perum en Kief, de Svantevit en la isla de Rügen, de Riedegost en Rethra, etc.

Mientras que los nombres de estos dioses se han borrado de la memoria del pueblo, los elementos menores de la religión (es decir, los daimones que vivifican la naturaleza y los elementos de origen manístico) se han conservado vivos hasta la actualidad, aunque, asentados los pueblos eslavos en sus nuevos lugares de residencia, estas creencias religiosas, que ellos habían llevado consigo desde su patria eslava primitiva, se impregnaran, en el curso de los siglos, de elementos procedentes de las religiones antiguas, creencias populares de los pueblos vecinos y, no en último lugar, de aquellas creencias que, procedentes de las altas culturas del mundo mediterráneo oriental, por influencia del cristianismo llegaron hasta las culturas populares eslavas [16]. Muchas de las creencias atribuidas a la antigüedad eslava han resultado ser de origen reciente y literario (bíblico o legendario).

II. CREENCIAS ESCATOLOGICAS

La investigación actual se ha planteado repetidas veces el problema de las creencias escatológicas de los eslavos paganos

[15] H. ARNTZ, *Sprachliche Beziehungen zwischen Arisch und Baltoslawisch* (Heidelberg 1933).

[16] L. SADNIK, *Einflüsse der Hochkulturen des Ostens auf das Weltbild der südosteuropäischen Volkskulturen*: «Wissenschaft und Weltbild» I 3 (Viena 1948).

junto con el de las formas de sepultura. Pero tampoco aquí se ha llegado a ningún resultado inequívoco, pues «incluso aquellos sepulcros de la Edad de Piedra que se encuentran cerca del área en la que hay que buscar la patria primitiva del pueblo eslavo antes de su diáspora, prueban la coexistencia de la cremación y la inhumación» (MANSIKKA, p.11). De las ofrendas funerarias puede deducirse que los eslavos veían en el otro mundo un reflejo de éste. El material de que disponemos no nos permite averiguar dónde se creía que estaba situado el trasmundo. Es notable la costumbre, comprobada entre los eslavos orientales, de inhumar los cadáveres con la cabeza hacia el Oeste y los pies hacia el Este, de forma que el rostro parece estar vuelto hacia el sol naciente. Puesto que nos faltan razones para afirmar la existencia de un culto solar entre los antiguos eslavos, se ha supuesto que el mundo de los muertos se creía situado al Este. Lo único seguro es que el alma no estaba ligada duraderamente al cuerpo ni al lugar de su sepultura, pudiendo alejarse de ellos. Una prueba, entre otras, de esta creencia nos la ofrecen las pequeñas chozas de madera techadas sobre los túmulos sepulcrales cónicos (*kurganes*) de los eslavos orientales, chozas que tenían la finalidad de servir de lugar de descanso y residencia a las almas que abandonaban su sepulcro para volver de nuevo a él.

En los *kurganes* se han encontrado varios estratos de cenizas y restos de huesos, de los que se deduce la celebración periódica de un banquete ceremonial, después del cual se volvía a rellenar el túmulo, práctica que coincide con un uso hoy todavía viviente en algunos pueblos eslavos, y que consiste en ofrecer alimentos al alma no sólo inmediatamente después de la muerte y de la sepultura, sino también posteriormente en las fiestas individuales y generales de los muertos.

El material arqueológico no nos ofrece ninguna prueba concreta de la existencia del temor a los espíritus de los muertos, temor que tan gran papel desempeña en la fe popular actual, y en el que tiene sus raíces la creencia en los vampiros, muy difundida. En todo caso, esta creencia no es común a todos los eslavos. La palabra *vampiro* procede de las lenguas mongólicas, y significa en último término «devorador».

III. FORMAS DE ACTIVIDAD RELIGIOSA

Renunciando a la consideración detenida de aquellos informes de las fuentes —cuya veracidad ha sido puesta en duda— que nos hablan de la práctica entre los eslavos occidentales del Norte de un «culto en los templos», nos reduciremos a señalar

que el centro del culto lo constituían, como en muchos pueblos germánicos, el sacrificio y la adivinación, especialmente el oráculo de la cosecha, tal como se realizaba en la gran fiesta Svantevit, la fiesta del fruto recolectado, que tenía lugar en Arkona. Además, de las fuentes de aquella época y del material folklórico se deduce:

1.° La existencia de usos, sacrificios y oraciones en relación más o menos íntima con la veneración de los antepasados del grupo.

2.° La de ritos de la fertilidad y de la vegetación en el ciclo anual, ritos en los que se incluye orgánicamente la veneración de los antepasados.

Las coincidencias existentes entre los usos de los actuales pueblos eslavos, de una parte, y de otra, su comparación con los de los pueblos indogermánicos, nos autorizan a suponer que los usos relacionados con la veneración de los antepasados son, en gran parte, muy antiguos, y algunos de ellos constituyen incluso una tradición indogermánica; entre estos últimos habría que contar, por ejemplo, los sacrificios al fuego y al hogar, los lamentos y fiestas funerarias, numerosos detalles en las ceremonias nupciales y en las fiestas de Navidad, la venganza de sangre y otros usos. Por el contrario, las formas de expresión del culto de la vegetación, ni siquiera aceptando que tengan su base en sentimientos primordiales que puedan desarrollarse en cualquier lugar siempre que se den determinados presupuestos, no constituyen una creación indogermánica ni tampoco una creación eslava. La investigación de su historia ha demostrado que muy probablemente tuvieron su origen en Mesopotamia y en el año 3000 a.C., para desde allí difundirse, ya en época temprana, por amplias áreas de Europa y Asia [17]. Si los influjos citados alcanzaron a la patria primitiva de los eslavos, es cosa que no puede determinarse con seguridad. B. von Arnim cree poder afirmarlo así como resultado de sus investigaciones, en parte todavía inéditas, sobre los nombres de las estrellas y sobre las leyendas astrales. Pero de lo que no cabe duda es de que la mayor parte de estos ritos, que se deben al momento más antiguo de influencias orientales, sólo tardíamente echó raíces en los distintos pueblos eslavos, así como de que en ellos se fundió con otros usos religiosos de origen exótico, tales como —por citar sólo un ejemplo— las dionisias campesinas y los cortejos de Nochebuena y Año Nuevo, pervivencia de las fiestas de las calendas romanas (todo ello entre los eslavos del Sur), recibiendo en muchos casos el fruto de esta fusión una conformación cristiana.

[17] W. LIUNGMAN, «*Traditionswanderungen Euphrat-Rhein*» y «*Rhein-Jenissei*»: FFC 118 (1937); 119 (1938) y 129 (1941).

IV. *CORRIENTES NO CRISTIANAS EN LOS PRIMEROS SIGLOS DESPUES DE LA CONVERSION*

De lo aquí expuesto se deduce ya que entre los pueblos eslavos, incluso después de su cristianización (que, si prescindimos de algunas excepciones, tuvo lugar en los últimos siglos del primer milenio), se conservaron una serie de creencias íntimamente ligadas con la tierra, la naturaleza y las *sippes* familiares. Hoy sabemos que la persistencia en las creencias paganas, la «doble fe» o el «cristianismo popular» que de ella nació a finales de la Edad Media, no es un fenómeno específicamente eslavo. Antes al contrario, entre los eslavos está condicionado por circunstancias externas: primero, por su situación desfavorable, que no permitió a los eslavos desarrollarse tan rápidamente como lo hicieron los otros pueblos indogermánicos; en segundo lugar, por el carácter del cristianismo bizantino que llegó hasta aquellos pueblos eslavos, que, por decirlo así, se encontraban aún en el comienzo de su ascensión cultural, como una doctrina teológica altamente desarrollada, rígida, dogmática, cerrada. Algunos estudiosos han pretendido, especialmente en estos últimos años, hacer responsable a la dualidad de creencias de los eslavos y a sus oscilaciones religiosas de algunos de los acontecimientos históricos que siguieron inmediatamente a su conversión. He aquí lo que hemos de decir acerca de los más importantes de estos acontecimientos:

Aquellos movimientos de comienzos de la Edad Media que conocemos bajo el nombre de «reacciones paganas», y que no se limitan en absoluto a las áreas eslavas, eran en último término, como resulta de las investigaciones históricas más dignas de confianza, una protesta de la nobleza de la *sippe* contra el nuevo orden social en trance de formación, puesto que el triunfo del cristianismo equivalía al triunfo del poder central de los monarcas, y con ello amenazaba el poder de dicha nobleza.

Contra aquella opinión que pretende atribuir a la dualidad de creencias de los eslavos el éxito de las doctrinas dualistas que, procedentes del Asia Anterior, se difundieron en Bulgaria en el siglo X, habla el curso evolutivo seguido por el movimiento religioso y social nacido de estas doctrinas, y llamado de los bogomilos, cuyas ideas volvemos a encontrar, sometidas a variadas modificaciones, en las sectas del norte de Italia y del sur de Francia, en la alta Edad Media. Desde un principio, en la propaganda de estas doctrinas se concedió menos importancia a la exposición del dogma dualista (que en Bulgaria se fue aproximando cada vez más a la doctrina cristiana) que a recalcar la contradicción existente entre la ley bíblica radical (o la conducta por ella dictada de los cristianos radicales) y la situación realmente existente. En la repugnancia de los bogomilos ante el clero no vemos nosotros una mentalidad «pagana», sino sólo una consecuencia del distanciamiento creciente que separaba a la masa de los creyentes, empobrecidos y desposeídos de sus derechos por la mala situación económica y social, de sus párrocos, que se hallaban totalmente bajo la influencia de Bizancio [18].

Mencionemos por último a este respecto los levantamientos locales de carácter social que tuvieron lugar en Rusia a finales del siglo XI y comienzos del XII (época de Kief), y que nos interesan por la importante participación que en ellos tuvieron los llamados *volchvy* (magos) [19]. En una conferencia pronunciada en Viena en el año 1950, G. Stöckl, basándose en los informes de las crónicas (que en este punto son escasos), hizo evidente el paganismo de estos *volchvy*, que disfrutaban de un gran prestigio entre el pueblo. No se habla en estas noticias de las crónicas de deidades paganas de ninguna clase, aunque sí se atribuyen a los *volchvy* los conocidos motivos de las leyendas dualistas de origen oriental que hemos citado en la introducción.

[18] Para la bibliografía sobre los bogomilos véase L. SADNIK, *Religiöse und soziale Reformbewegungen bei den slawischen Völkern. I. Das Bogomilentum in Bulgarien*: «Blick nach Osten» (1948) 3-4.

[19] Un resumen de las rebeliones de los *volchvy*, B. D. GREKOV, *Krestijane na Rusi s drevnejsich vremen do XVII veka* (Moscú-Leningrado 1946) (Akademii Nauk SSSR).

B. ASIA-(AFRICA)

PROF. DR. NIKOLAUS SCHNEIDER, LUXEMBURGO

LA RELIGION DE LOS SUMERIOS Y ACADIOS

CONTENIDO

I. *Ojeada histórica.*

1. El país de los sumerios y acadios.
   a) Los sumerios antiguos.
   b) Los acadios.
   c) Los neosumerios.
2. La historia.

II. *Las fuentes.*

III. *El mundo de los dioses.*

1. Deidades masculinas.
   a) An.
   b) Enlil.
   c) Ningirsu.
   d) Igalim (Galalim) y Dunšagga.
   e) Otros dioses.
2. Deidades femeninas.
   a) Baü (Baba).
   b) Gatumdug.
3. Reyes divinizados.
4. Objetos inanimados divinizados.

IV. *El culto de los dioses.*

1. Lugares de culto.
2. Los personajes del culto.
3. Tiempo y culto.
4. Ceremonias cultuales.
5. Sacrificio.

V. *Apéndice.*

1. Creencias escatológicas.
2. Sacrificios humanos.
3. El diluvio.
4. El monoteísmo de Israel y el politeísmo de los pueblos de Mesopotamia.

BIBLIOGRAFIA

En las obras sobre la religión de los babilonios y asirios se encuentran alusiones aisladas a la de los sumerios y acadios.

1. Arqueología

CHRISTIAN, VIKTOR, *Altertumskunde des Zweistromlandes von der Vorzeit bis zum Ende der Achämenidenherrschaft* (Leipzig 1940); CONTENAU, DR. G., *Manuel d'Archéologie Orientale* 4 vols. (París 1927-1947); DEIMEL, ANTON, S.I., *Sumerische Tempelwirtschaft zur Zeit Urukaginas und seiner Vorgänger* (Roma 1931); DELAPORTE, LOUIS, *Les peuples de l'Orient méditerraniens. I. Le Proche-Orient Asiatique* (París 1938); GADD, C. J., *History and Monuments of Ur* (Londres 1929); HROZNY, DR. BEDRICH, *Histoire de l'Asie Antérieure, de l'Inde et de la Crète* (París 1947); PARROT, ANDRÉ, *Archéologie Mésopotamienne. I. Les étapes* (París 1946); PARROT, ANDRÉ, *Tello: Vingt campagnes de fouilles (1877-1933)* (París 1948); WOOLLEY, V. C. LEONARD, *The Sumerians* (Oxford 1928); ID., *Ur of the Chaldees* (Londres 1929); ID., *Ur und die Sintflut* (Leipzig 1930); VAN DER MEER, O.P., *De Agadeperiode, Haar Geschiedenis en Cultuur* (Leiden 1944); PARROT, ANDRÉ, *Ziggurats et Tour de Babel* (París 1949); BUSINK, TH. A., *De Babylonische Tempeltoren* (Leiden 1949).

2. Epigrafía

Inscripciones reales: BARTON, GEORGE, A., *The Royal Inscriptions of Sumer and Akkad* (New Haven 1929); GADD y LEGRAIN, *Royal Inscriptions (Ur Excavations,* Texts I) (Londres 1928); THUREAU-DANGIN, FR., *Les inscriptions de Sumer et d'Accad* (París 1905); ID., *Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften* (Leipzig 1907).

Documentos económicos: GENOUILLAC, HENRI DE, *Tablettes sumériennes archaïques pour servir à l'histoire de la société sumérienne* (París 1909); LEGRAIN, LÉON, *Le Temps des Rois d'Ur. Recherches sur la société antique d'après les textes nouveaux* (París 1912). Las muchas ediciones facsímiles de textos van precedidas habitualmente de una introducción con listas exactas de las expresiones usadas en los textos, y algunas veces con un breve resumen del contenido de los documentos.

3. Religión

JEAN, CHARLES, F., *La religion sumérienne d'après les documents sumériens antérieurs à la dynastie d'Isin* (París 1931); PAFFRATH, THARZISIUS, O.F.M., *Zur Götterlehre in den altbabylonischen Königsinschriften* (Paderborn 1913); SCHNEIDER, NIKOLAUS, *Das Drehem- und Djochaarchiv.* Cuad.2-3, *Der Götterkult* (Roma 1925 y 1926); cuad.5, *Die höchsten Staats- und Kultusbehörden* (Roma 1930); ID., *Die Götternamen von Ur III* (Roma 1939); FRANKFORT, HENRI, *Kingship and the Gods* (Chicago 1948); VAN BUREN, E. DOUGLAS, *Symbols of the Gods in Mesopotamian Art* (Roma 1945).

Uno de los grupos de pueblos culturales más antiguos y al mismo tiempo más importantes para la historia de la humanidad es el de los sumerios y acadios [1], que se asentaron en el país entre los ríos Eufrates y Tigris, y que en el desarrollo de su cultura llegaron a una tan grande elevación, que hoy en día nosotros no podemos contener nuestra admiración ante las ruinas excavadas en el desierto de arena y los objetos de uso y objetos artísticos encontrados en ella. Y, puesto que la religión de un pueblo es uno de los componentes más activos de su vida cultural, a la que en todas partes impregna y da impulso, no es necesario decir que la influencia predominante ejercida por la religión sumero-acadia durante milenios fue decisiva en la historia del Asia Anterior. Los principios fundamentales de esta religión conservaron su plena vigencia durante los siglos de historia acadio-babilonia de Mesopotamia, de tal forma que la religión acadio-babilonia y la babilonio-asiria no son otra cosa que un desarrollo orgánico de las creencias y de las prácticas de los primeros pobladores de Mesopotamia. Anticipando aquí las conclusiones a que llegaremos en el curso de esta exposición, digamos que los rasgos más esenciales e importantes que en consecuencia fueron comunes a todas las formas religiosas de Mesopotamia son: politeísmo, sincretismo, naturalismo, antropomorfismo. Estos factores comunes podrían darnos la razón del hecho de que, por regla general, sólo se escriban estudios monográficos sobre la religión de los babilonios y asirios, trabajos en los que no se habla más que sucintamente de los elementos auténtica y originariamente sumerios. No se tiene en cuenta la necesidad de establecer una separación neta y precisa, y, erróneamente, se atribuyen a la época temprana hechos documentados mucho más detalladamente en las épocas posteriores. La historia ha de ocuparse de aquello que ha ocurrido realmente y cuya realidad puede demostrarse positivamente como tal por los documentos contemporáneos, y no de aquello que hubiera podido ocurrir. Aquello que sólo puede ser sospechado, sin que sea posible demostrarlo positiva y meticulosamente, carece de valor en una exposición de lo realmente ocurrido. Y, cuando la documentación está, por el momento, plagada de lagunas, como —pese a los muchos conocimientos nuevos que nos han sido proporcionados por las últimas excavaciones e investigaciones— es el caso de la historia sumeria más antigua, hemos de aceptar estas lagunas como algo provisionalmente dado y consolarnos con la esperanza de que nuevos hallazgos y descubrimientos ayudarán a superarlas.

[1] Por razones prácticas conservamos la escritura Sumer, sumerios, Sumeria, generalmente aceptada, en lugar de Šumer, šumerios, Šumeria, filológicamente más exacta.

La decisión del director de este manual de historia de las religiones de que la religión de los sumerios y acadios y la religión de los babilonios y asirios sean tratadas en capítulos separados, delimita exactamente la cronología de nuestro tema; sólo puede interesarnos el lapso temporal que comienza con el poblamiento de Mesopotamia por los sumerios y termina con la desaparición del predominio de la cultura sumeria, es decir, el período comprendido entre el final del milenio V a.C. y el comienzo del milenio II a.C. Además, nos limitaremos a la historia de la religión de los sumerios y acadios de Mesopotamia, sin hacer objeto de especial consideración otros fenómenos parecidos (que nos han sido dados a conocer principalmente por las excavaciones realizadas en el período interbélico) fuera de Mesopotamia, y que pueden explicarse bien por una comunidad de origen, bien por las influencias ejercidas por los pueblos del Sur, de superior cultura.

El que al comenzar estas líneas hayamos llamado a la religión sumero-acadia una de las más antiguas de la humanidad, debe entenderse, desde luego, en el sentido de que es una de las más antiguas religiones de pueblos de alta cultura y conocedores de la escritura, y no en el sentido de que se trate de una de las llamadas religiones primordiales de la humanidad.

I. OJEADA HISTORICA

1. *El país de los sumerios y acadios*

a) Los sumerios antiguos [2]

Los orígenes del pueblo sumerio están envueltos por la oscuridad de la prehistoria. Está fuera de duda que los sumerios no son un pueblo autóctono en Mesopotamia, sino que inmigraron a aquellas regiones procedentes de algún otro lugar. De dónde vinieron, es cosa sobre la que sólo pueden emitirse opiniones más o menos verosímiles. Este desconocimiento en que nos hallamos de la protohistoria de los sumerios explica el que no sepamos nada tampoco sobre sus actividades religiosas originarias. Una cosa es segura: que los sumerios llegaron a Mesopotamia con un sistema religioso perfectamente conformado, que, como hemos dicho, en lo sucesivo no experimentó ya ninguna modificación en sus puntos esenciales.

[2] Véase «Addenda» supl.1.

¿Podemos precisar el momento en que llegaron los sumerios a Mesopotamia? No pudieron establecerse allí hasta que estas regiones resultaron habitables. Puede demostrarse geológica y arqueológicamente que el golfo Pérsico, en el que hoy desembocan los dos ríos Eufrates y Tigris, se extendía en otro tiempo mucho más hacia el norte —puede que unos 150 km.—, de forma que las aguas de los ríos, que hoy se unen en un lecho común, desembocaban entonces separadamente. A consecuencia de los sedimentos depositados durante las inundaciones anuales causadas por la fusión de las nieves en la zona en que ambos ríos tienen sus fuentes (Armenia), el mar fue retrocediendo poco a poco, y se formaron las fértiles islas pantanosas, extraordinariamente apropiadas para residencia del hombre. Esta fue la zona en que se estableció un pueblo del que, como ya hemos dicho, por el momento no conocemos con seguridad ni el país de origen, ni la lengua, ni la clasificación étnica. Pero es seguro que los sumerios no pertenecían a la familia de pueblos semíticos, ni su lengua al tronco de lenguas semíticas. ¿Cuándo tuvo lugar exactamente la ocupación de Mesopotamia por los sumerios? Las excavaciones que en algunas ruinas se han hecho hasta llegar a «suelo virgen» han podido constatar la presencia de huellas de poblamientos humanos en época neolítica. Hay quien cree que estos primeros pobladores no eran todavía sumerios; éstos no habrían llegado sino más tarde, sin aniquilar ni expulsar a la población autóctona. Pero la superior cultura de los recién venidos les aseguró el predominio, no sólo político, sino también cultural, sobre la población autóctona. De esta forma, el pueblo sumerio, desde el instante mismo de su conquista de las comarcas del sur de Mesopotamia, se mezcló con elementos exóticos, que ejercieron sobre él una influencia no sólo étnica, social y cultural, sino también religiosa, pues lo que sabemos positivamente de la época posterior nos demuestra la capacidad que los sumerios tuvieron para incorporarse elementos de distinta procedencia étnica. Pero cuáles fueron los elementos que adoptaron de los habitantes autóctonos por ellos vencidos, lo ignoramos.

Este proceso de amalgamación se continúa ininterrumpidamente en lo sucesivo, de forma que la religión sumeria no conserva en todas las épocas la misma fisonomía típica (si exceptuamos los cuatro principios fundamentales ya citados), resultando difícil reducir la caracterización de las diversas épocas a un común denominador. Ya endogenéticamente es el crecimiento natural. Pues es ley general de la naturaleza la de que la vida es movimiento, la de que las materias usadas por el ser vivo deben ser desechadas para dejar lugar a otras nuevas. También la vida cultural de un pueblo está sometida a esta ley fundamental: las formas anticuadas se abandonan, y en su lugar aparecen nuevas ideas y nuevas prácticas. Este proceso de modificación puede tener lugar según las circunstancias, de acuerdo con un ritmo ya acelerado, ya retardado. A él pueden venir a

añadirse factores externos; personas aisladas, grupos o pueblos enteros que llevan consigo sus usos y costumbres, pueden, por el camino de la inmigración pacífica o por el de la invasión violenta, llegar a entrar en contacto con un pueblo autóctono y a veces transmitir —*sensim sine sensu*— a este su huésped o su vencido algo de sus elementos culturales, apareciendo de esta manera nuevas formas o recibiendo una nueva orientación las ya existentes. En los dos mil años de historia de los sumerios, encontramos las pruebas más inequívocas y auténticas de la existencia de procesos como el descrito.

b) Los acadios [3]

El más notable ejemplo de lo dicho nos lo ofrece un pueblo que se asentó al norte del área originaria de poblamiento de los sumerios, y cuyo centro político estaba en la ciudad de Akkad, de la que el pueblo en cuestión recibe su nombre de acadio. Los acadios eran semitas, y también su lengua era una lengua semítica. Sobre su procedencia y sobre el momento en que escogieron y conquistaron un lugar de residencia en la llanura mesopotámica, no caben otra cosa que suposiciones. Los acadios se hallan totalmente bajo la influencia de la superior cultura de sus vecinos los sumerios, cuyo sistema de escritura adoptan, aunque conservando y desarrollando con asombrosa tenacidad su propia lengua; junto a sus propios dioses, veneran también a las deidades sumerias, y así nace una de las mezclas de culturas más características que conoce la historia de la humanidad. Los acadios se fortalecieron como pueblo hasta el punto de imponer a los sumerios su supremacía política y fundar en el Asia Anterior un imperio acadio; pero ni siquiera entonces aniquilaron ni abandonaron los elementos de cultura sumeria que antes habían adoptado, sino que ambas culturas siguieron todavía más íntimamente relacionadas en su desarrollo. Y ello siguió siendo así cuando el imperio acadio se derrumbó y los sumerios alcanzaron de nuevo el predominio político sobre toda Mesopotamia con inclusión de Akkad.

c) Los neosumerios [4]

Los monarcas sumerios no se intitularon ya «rey de Sumeria», sino «rey de Sumer y Akkad». Y, aunque el centro político del reino de «Sumer y Akkad» fue trasladado a la ciudad sumeria de Ur y los documentos privados y oficiales fueron redactados predominantemente en lengua sumeria, la importancia y la fuerza de los elementos acadios creció de tal manera, que los últimos reyes de la dinastía (que eran de origen sumerio), como también otros príncipes y princesas de la casa real, recibieron nombres

[3] Véase «Addenda» supl.1.
[4] Véase «Addenda» supl.1.

semíticos, hasta que finalmente, con el derrumbamiento de la tercera dinastía de Ur, lo acadio recuperó la supremacía. En lo sucesivo, el predominio acadio-babilonio se mantuvo sin modificaciones en Mesopotamia, pero conservando piadosamente durante largo tiempo los elementos de la cultura sumero-acadia.

Y con ello hemos esbozado ya uno de los rasgos fundamentales de la religión sumero-acadia (y, en general, de la cultura sumero-acadia): el sincretismo. Nos quedan por exponer las otras características principales.

Pero antes deberemos hablar con la oportuna brevedad del marco político cronológico, así como de las fuentes sobre las que se basa nuestra documentación.

2. *La historia* [5]

¿Podemos incluir las distintas fases de la religión sumero-acadia en el marco de la historia universal? Una cronología absoluta es de antemano imposible. La razón más profunda de esta imposibilidad es la falta de fechas fidedignas, no sólo en el período prehistórico, en el que no disponemos aún de documentos escritos, ya que la escritura no había sido inventada todavía, sino también en la primera época de la escritura, parte de cuyos primeros monumentos no han sido aún descifrados. En los casos en que puede interpretarse ya la escritura cuneiforme, se busca en vano una fecha fidedigna que nos permita fijar el momento en que fueron escritos los documentos en cuestión. La única posibilidad de que disponemos para introducir en esta época una cronología relativa es el estudio de la sucesión

[5] Tabla cronológica:

a) Epoca sumeria antigua, desde finales del milenio V o comienzos del IV hasta el año 2400 a.C. La cultura de Ubaid, comienzos del milenio IV. La cultura de Uruk, mediados del milenio IV. La cultura de Džemdet Nasr, finales del milenio IV y comienzos del III. La cultura de Lagaš, aproximadamente desde el 2600 hasta el 2360 a.C. De esta época hemos de mencionar: *Aanninpadda*, de la primera dinastía de Ur; los sepulcros reales de Ur. La dinastía de Lagaš, fundada por *Urnanše*; otros monarcas de esta dinastía: *Eannatum*, *Enannatum*, *Entemena*. El predominio de Lagaš termina hacia el 2360 a.C. con el reinado de *Urukagina*.

b) Epoca acadia, aproximadamente desde el 2360 hasta el 2065 a.C. El reino de Akkad fue fundado por *Sargón* hacia el 2360 y se mantuvo hasta el 2180. El déspota más importante de esta dinastía es, junto a Sargón, *Naramsin*. Los guti destruyen el reino de Akkad y se mantienen hasta el año 2065.

c) Epoca neosumeria, aproximadamente desde el 2100 hasta el 1960 a.C. En Lagaš reinan *Urbau*, su yerno *Gudea* y el hijo de éste, *Urningirsu*, todos ellos antes del final del reino de los guti; en Uruk, *Utuchegal*, que es destronado por su vasallo *Urnammu*, que funda en Ur la III dinastía y reina dieciocho años; su hijo y sucesor *Šulgi* reinó cuarenta y seis años; el hijo de éste, *Bursin*, nueve años; *Šusin*, otros nueve años, e *Ibisin*, veinticinco años. Esta dinastía se llama abreviadamente «Ur III». Su duración total fue de ciento siete años.

de las distintas capas culturales, a las que se ha prestado una especial atención en las excavaciones de los últimos decenios. Estas capas culturales y su sucesión temporal se determinan gracias a factores arqueológicos típicos, tales como construcciones, objetos de uso, plástica y glíptica, así como representaciones gráficas en cilindros-sellos. Pero, en la evaluación cronológica de su antigüedad absoluta, las opiniones de los especialistas divergen marcadamente, defendiendo algunos una cronología «alta», y otros una cronología «baja». Nuestra preferencia personal se inclina hacia esta última, y en la exposición que sigue la tomaremos como base. Incluso en aquella época en que los documentos cuneiformes contienen ya datos cronológicos, éstos son, sí, muy valiosos para el establecimiento de la cronología relativa; pero la absoluta sigue siendo insegura y está sujeta todavía a controversias. Las tablas cronológicas que los investigadores acostumbran a establecer en sus monografías deben ser aceptadas con reservas, no olvidando que nuevos hallazgos pueden introducir en ellas modificaciones de importancia. En general, puede decirse que en estos últimos tiempos se prefiere cada vez más la cronología llamada «baja».

El poblamiento del sur de Mesopotamia habría comenzado, según se supone, a finales del milenio V a.C. Y si podemos dar como fecha del derrumbamiento de la tercera dinastía de Ur (y con ella del predominio sumero-acadio) el año 2000 a.C., el período que aquí nos interesa de la historia de la religión sumero-acadia abarcaría un lapso temporal de algo más de dos milenios. A continuación vamos a citar las capas culturales más importantes durante este período, pero limitándonos a algunas de las líneas fundamentales y aludiendo sólo aisladamente a ciertas peculiaridades concretas.

Los restos más antiguos hallados en el sur de Mesopotamia pertenecen a la llamada cultura de Ubaid, que se acostumbra a situar en la primera mitad del milenio IV. Esta capa cultural, a la que da nombre el primero de sus yacimientos, se presenta también en otras necrópolis, tales como Ur, Uruk y Lagaš. A mediados del milenio IV se coloca la capa cultural de Uruk (hoy Warka), el Erek bíblico. En el cuarto de sus estratos, que abreviadamente se llama Uruk IV, se han descubierto los más antiguos monumentos escritos, que todavía no han podido ser totalmente descifrados. Hemos de hacer notar todavía que en otros yacimientos donde se presenta este mismo estrato Uruk IV no se han encontrado documentos escritos.

Sigue después, a finales del milenio IV, la capa cultural a la que se da el nombre de Džemdet Nasr, localidad en donde por primera vez se encontraron los objetos típicos de esta cultura. La cultura de Džemdet Nasr, con todos sus rasgos característicos, se encuentra también en otros yacimientos. También en ella han sido encontrados documentos escritos, cuya escritura está más evolucionada que la de los monumentos de Uruk IV,

aunque sigue ofreciendo dificultades de interpretación. Puesto que el yacimiento se halla dentro del área habitada por los acadios, no está excluida la posibilidad de que los portadores de esta cultura fueran ya acadios. Pero el que hubieran adoptado y desarrollado el sistema de escritura de los sumerios, así como el que los demás objetos encontrados presenten rasgos sumerios, justifica la conclusión de que los acadios se habían establecido ya mucho antes en Mesopotamia y habían entrado en estrecha relación con sus vecinos los sumerios.

En seguida habría que destacar la capa cultural de Lagaš, que Hrozny considera con razón el momento de mayor esplendor de la cultura sumeria. Comienza con la primera dinastía de Ur, pero no llega a su pleno desarrollo hasta el advenimiento de los reyes de Lagaš (ideográficamente, Schirpula), entre quienes destacan Urnanše y Urukagina. La investigación sistemática de las ruinas del sur de Mesopotamia comenzó en Tello (escrito muchas veces Telloh), la ciudad que ocupa las ruinas de la antigua Lagaš; allí fue donde por primera vez se nos reveló el pueblo sumerio y su elevada cultura. El comienzo de la cultura de Lagaš puede situarse aproximadamente en torno al año 2800 a.C. Con ella termina la época prehistórica.

Urukagina, el último monarca de la dinastía de Lagaš, fue vencido por Lugalzaggisi, un monarca de la ciudad de Umma, que eligió como ciudad residencial la de Uruk; éste, por su parte, sucumbió al ataque del usurpador semítico Sargón (acadio: Scharrukenu), y con ello llega a su fin aquel período de la historia sumerica que llamamos sumerio antiguo para distinguirlo del período neosumerio, en el que el predominio sumerio en Mesopotamia vive un nuevo apogeo. Estos dos períodos sumerios están separados por el período acadio. Del nombre de Sargón, el fundador del reino acadio, se deriva el que antes se acostumbraba a dar al período que hoy llamamos sumerio antiguo: presargónida.

En su monografía *Aram Naharaim* (Roma 1948), R. T. O'Callaghan (siguiendo la cronología baja) sitúa el comienzo del predominio acadio en torno al año 2360 a.C., y su final hacia 2180. A este período se añade el de predominio de los guti, que parecen carecer de importancia cultural. Con él, el período acadio tiene en conjunto una duración de unos trescientos años. Sargón, cuya ciudad residencial era Akkad, organizó un gran imperio mundial, del que también Sumeria formaba parte. Un hecho importante que habría que citar en este período es el de la aparición de las primeras inscripciones semíticas en escritura cuneiforme; junto a ellas se siguió usando la lengua sumeria en los documentos oficiales, especialmente en la literatura religiosa. Los dos nombres Sumer y Akkad no tardan en convertirse en la denominación conjunta de la totalidad de Mesopotamia.

Hemos citado ya el tercero de los períodos principales de la historia de Mesopotamia, el período neosumerio. Comienza

con un segundo florecimiento de la cultura sumeria, que, localizado de nuevo en Lagaš, tiene como fundador y promotor al príncipe (*patesi*; hoy se prefiere leer *ensi*) Gudea. Gudea no fue un gran rey de amplios dominios; su influencia, sus ambiciosas iniciativas en la construcción de edificios y en la fabricación de objetos artísticos, la protección genial de que hizo objeto al arte y a la ciencia, son tanto más de admirar cuanto que le faltaban los medios que hubiera podido ofrecerle el tesoro de un gran reino. Desde que las inscripciones de Gudea fueron encontradas y conocidas por los arqueólogos, han constituido una rica mina para el estudio de la historia de la cultura y de la religión mesopotámica, carácter que han conservado hasta hoy.

Con la muerte de Gudea comienza la decadencia de esta esplendorosa cultura, y la hegemonía política, y con ella la cultural, pasa a otra ciudad sumeria que en la época precedente había sido ya por dos veces la sede de una dinastía: la ciudad de Ur, que la Biblia cita como patria de Abrahán. Con el rey Urnammu comienza una dinastía llamada la tercera de Ur (abreviadamente, Ur III), que abarca cinco reyes, que se intitulaban oficialmente «reyes de Ur, reyes de Sumer y Akkad». Estos reyes son: Urnammu, Šulgi (cuyo nombre se acostumbraba a leer antes Dungi), Bursin, Šusin e Ibisin; reinaron en conjunto ciento siete años. Según los cálculos de O'Callaghan, esta dinastía desapareció en torno al año 1960 a.C., y con ella se perdió simultáneamente y para siempre la situación preeminente de los elementos sumerios. Ya la expresión «reino de Sumer y Akkad» nos indica claramente que nos hallamos ante la fusión de dos reinos, fusión en la que Akkad estaba jurídicamente equiparado a Sumer; su infiltración en el área originaria de población sumeria llegó, sin necesidad de recurrir al poder de las armas ni a violencia de ninguna clase, a adquirir tal importancia, que incluso los monarcas, que eran de origen sumerio y tenían su capital en áreas sumerias, tomaron ellos mismos (Bursin, Šusin, Ibisin), y dieron a sus hijos, nombres acadios. En los textos económicos hallados en los archivos de otras ciudades sumerias anteriores (Lagaš, Ur, Umma, Puzurišdagan y Nippur) hemos podido leer nada menos que once mil nombres propios, de los cuales hay tres mil cuya composición no es sumeria. Cuando, al final de esta época, la dinastía de Ur III fue sustituida por una dinastía semítica, había terminado la vigencia de la situación cultural y política hasta entonces existente; a la historia sumero-acadia seguía la acadio-babilonia.

De este esbozo sumario de los principales acontecimientos que tuvieron lugar en la llanura mesopotámica, resulta con claridad que no existió nunca un reino sumerio unitario, ni tampoco un reino acadio con una capital común, sino sólo en distintas épocas reinos mayores o menores que unían bajo un solo cetro varios países; estos países gozaban hasta cierto punto de

una autonomía no estorbada y conservaron sus peculiaridades locales también en los aspectos religiosos. Tampoco en la historia de Grecia existió ningún reino unido con capital central; cada cantón, cada comarca, tenía su propia constitución, su propio dialecto, sus propios dioses y las correspondientes costumbres y usos religiosos.

II. LAS FUENTES

Para el conocimiento de la situación religiosa de la antigua Sumeria y Acadia no disponemos de fuentes fuera de Mesopotamia, y hemos de contentarnos exclusivamente con los datos positivos que nos han sido dados a conocer en las excavaciones. Pero, puesto que no todas las partes han sido investigadas sistemáticamente, nuestra documentación ha de ser, naturalmente, fragmentaria.

Los monumentos encontrados hasta hoy son de dos clases: arqueológicos [6] y epigráficos [7]. Como es natural, hasta la aparición de la escritura cuneiforme, contamos sólo con monumentos arqueológicos. La situación sigue siendo la misma en la época en que comienzan a aparecer los documentos literarios, pues su interpretación es difícil. Como monumentos arqueológicos hemos de nombrar: ruinas de templos, objetos de culto, distintas clases de sepulturas con ajuares funerarios, plásticas, terracotas e improntas de cilindros-sellos. Pero podemos hacer notar ya aquí que algunos arqueólogos participan de una exagerada tendencia a llamar cultuales a algunos objetos cuyo carácter de tales no puede ser demostrado con seguridad con rasgos distintivos irrefutables. Lo mismo habría que decir, en general, de aquellos textos y de aquellas representaciones gráficas poco claras en las que se tiene tendencia a ver expresados motivos religiosos.

Los documentos literarios se han encontrado en gran cantidad. También esta documentación es incompleta y unilateral, pues la masa de inscripciones halladas puede reducirse a dos géneros: inscripciones reales y textos económicos . En el período prebabilonio, objeto de nuestro estudio, faltan totalmente los *epos* religiosos, los himnos y los cánticos, los rituales y las fórmulas mágicas, tan abundantes y características en la literatura religiosa de los babilonios y asirios. No porque éstos estén redactados en parte en lengua sumeria puede concluirse que daten de época sumeria antigua, pues la lengua sumeria se conservó también en época babilonia como lengua del culto, lo mismo que ha ocurrido con el latín en la Iglesia católica. Y no porque San Agustín y San Jerónimo escribieran en la lengua latina de Cicerón y Virgilio puede afirmarse que sus escritos contuvieran las ideas auténticas de Cicerón y de Virgilio, ni tampoco porque los preceptos rituales de la Iglesia católica estén formulados oficialmente en lengua latina puede decirse que correspondan a los ritos de las religiones de Júpiter y Vesta.

[6] Vease «Addenda» supl.2
[7] Vease «Addenda» supl 2

Verdad es que, como hemos dicho, la religión babilonia y asiria es un desarrollo orgánico de la religión sumero-acadia tradicional, y que, por lo tanto, contiene algunos elementos tradicionales; pero en muchos casos nos falta un criterio histórico fidedigno para separar lo antiguo de lo nuevo. Por esta razón, no nos parece indicado atribuir al pasado, como se ha hecho muchas veces, lo que sólo en época posterior está bien documentado, suponiendo apriorísticamente, por ejemplo, que una teogonía como la expuesta al principio del poema de la creación *Enuma Elis* ha de reflejar ideas sumerias transmitidas por tradición desde la antigüedad. En consecuencia, en lo que sigue nos limitaremos única y exclusivamente a la documentación de la época, que tiene todavía mayor valor por tratarse de documentos originales, cuyo contenido no ha sido sometido a readaptaciones ni a adiciones posteriores de ninguna clase.

Puesto que la misión que se nos ha propuesto es la de hacer una síntesis de la situación religiosa en Sumeria y Acadia, y el espacio que se nos ha asignado es el adecuado para ello, en nuestro trabajo nos concentraremos en el estudio de las principales características que hemos citado ya al comenzar nuestra exposición: politeísmo, sincretismo, naturalismo y antropomorfismo [8]. En las líneas anteriores hemos expuesto y razonado suficientemente la segunda de estas características. En lo que sigue precisaremos las ideas en torno a ellas, pero concederemos mayor importancia a los otros tres rasgos típicos generales.

III. EL MUNDO DE LOS DIOSES [9]

La religión de los sumerios y acadios fue desde un principio claramente politeísta. En ninguna época puede demostrarse la existencia de tendencias monoteístas. Stephan Langdon pudo postular, al menos en los comienzos de la religión sumeria, un cierto monoteísmo; pero no hay en Mesopotamia indicios fidedignos de ninguna clase que apoyen esta suposición, y acerca de los protosumerios, es decir, de los sumerios antes de su llegada al sur de Mesopotamia, no sabemos absolutamente nada. Antes al contrario, es de suponer que, al abandonar su antigua

[8] Vease «Addenda» supl 2
[9] Los sumerios y acadios acostumbraban a anteponer al nombre el signo *dingir*, utilizado para los dioses, en la forma de los llamados determinativos Este signo se acostumbra a transcribir abreviandolo con una *d* puesta a la izquierda del nombre, por ejemplo, ^{d}*Ningirsu*, ^{d}*Adad*, ^{d}*Sulgi* Nosotros hemos creido deber prescindir de esta forma de transcripcion para simplificar la lectura

patria y establecerse en su nuevo lugar de residencia, llevarían consigo, lo mismo que sus usos y costumbres profanos, los religiosos, cuya evolución posterior estaría orientada al politeísmo, pues, dada la ya citada predisposición de este pueblo, es de suponer que iría añadiendo nuevas deidades y nuevas formas culturales a las antiguas. En el curso de esta evolución no hubo ningún período en que la especulación filosófica ni la especulación teológica se elevaran a ideas monoteístas. No se llegó ni siquiera a atribuir a un dios el rango de dios nacional; no existió ninguna deidad que fuera venerada en fiestas fijas por la totalidad de la población en un santuario nacional monumental. Recordemos aquí que no hubo tampoco un reino sumerio unido, con una capital y un poder central. Sólo en determinadas épocas, en las que surgieron dinastías que unieron bajo un cetro común varios países, pudo alcanzarse durante algún tiempo una cierta uniformidad.

Incluso los cultos locales estaban orientados hacia el politeísmo. Como demuestran las ruinas de los santuarios y confirman en muchas ocasiones los documentos epigráficos, el templo principal existente en cada una de las ciudades y levantado para el culto de la deidad local correspondiente contenía al mismo tiempo capillas y estatuas dedicadas a otras deidades, que, además, podían tener sus propios templos. Más adelante volveremos sobre esto.

¿Cuántos dioses comprendía el panteón sumero-acadio y de qué clase eran las deidades que formaban parte de él? Las había de varias categorías: deidades masculinas, deidades femeninas, reyes deificados, objetos y símbolos divinizados. Y por lo que hace al número, en un principio era desde luego algo menor, pero con el tiempo fue aumentando hasta tal punto, que, si se quisiera hacer un catálogo de los nombres divinos epigráficamente documentados, el total sobrepasaría con mucho de los mil. En nuestra monografía *Die Götternamen von Ur III* (Roma 1939) hemos podido registrar nada menos que 638 nombres diferentes de deidades y monarcas y objetos divinizados, extraídos todos ellos de los documentos de los cinco archivos del país protosumerio (Tello [Lagaš], Džocha [Umma], Drehem [Puzurišdagan], Niffer [Nippur] y Muqajjar [Ur]), documentos que abarcan un lapso temporal de cincuenta años, y nos ofrecen una prueba no sólo del carácter exageradamente religioso del pueblo, sino también de su inteligencia y de su experiencia, pues no se desorientaba dentro de este caos. No se trata de una lista divina sistemática que incluyera además nombres de dioses de épocas anteriores o de naciones exóticas, sino que en este caso concreto se trata de nombres que se oían y leían en la vida cotidiana, ya que una gran parte de ellos aparece en la composición de nombres teóforos, en los que, como es sabido, uno de los componentes es el nombre de una deidad, bien como

sujeto, bien como predicado. En el último de estos casos, el *nomen regens* es con frecuencia *lugal* (señor), *lú* (deudo), *ur* (siervo), *nin* (señora), *gim* (sierva), expresándose así una estrecha relación personal con la deidad en cuestión. Ejemplos: Lugal-^{d}Adad, Lú-^{d}Adad, Ur-^{d}Adad, Nin-^{d}Adad, Gim-^{d}Adad; o Lugal-^{d}Nin-gir-su, Lú-^{d}Nin-gir-su, Ur-^{d}Nin-gir-su, Nin-^{d}Nin-gir-su, Gim-^{d}Nin-gir-su, etc. En los documentos de Ur III hay no menos de 110 nombres de personas formados con el elemento *lú* y con 110 nombres de dioses diferentes. Los portadores de estos nombres teóforos son tanto los reyes y altos funcionarios como los ciudadanos corrientes, los soldados, comerciantes, trabajadores, princesas, trabajadoras, esclavas. Si dispusiéramos de los archivos de otras ciudades, el número de los nombres divinos crecería todavía considerablemente.

No podemos proponernos hacer aquí el catálogo conjunto de todos los nombres de deidades que pueden registrarse en los dos mil años de historia del sur de Mesopotamia, pero sí que queremos citar expresamente aquellas cuyo culto fue preferido y protegido por algunos monarcas, y que nos son conocidas a través de las inscripciones reales. Las citaremos en el mismo orden en que se presentan en los documentos correspondientes, puesto que precisamente de este orden extraeremos todavía algunas conclusiones.

Muy apropiados para nuestro objeto son los documentos del archivo de Tello, que, por otra parte, cuentan entre los documentos clásicos para la historia de la lengua y literatura sumeria y encierran los datos de mayor importancia para nuestro tema.

Enannatum: *Enlil, Ninchursag, Inanna, Enki, Nanše, Nıngirsu, Dumuziabzu, Enzu, Utu, Ninki, Sataran, Lugaluru* (estela de los Buitres).
Enlil, Nıngırsu, Nanše, Ninchursag, Inanna, Enki, Dumuziabzu, Sataran, Lugaluru (mojón A).
Enlil, Ningirsu, Nanše, Ninchursag, Inanna, Enki, Dumuziabzu, Sataran (mojón B).

Entemena: *Ningirsu, Lugaluru, Nanše, Enki, Ninchursag, Ningirsu, Enlil, Gatumdug, Nanše, Ningirsu* (vaso de plata).
Enlil, Ninchursag, Nanše, Ningirsu, Lugaluru (ladrillo A).
Ningirsu, Nanše, Enlil, Gatumdug, Nınmach, Lugaluru, Enki (piedra bisagra F).

Urukagina: *Ningirsu, Igalim, Ninsar, Chegir, Enlil* (piedra bisagra).
Baü, Igalim, Dunšagga, Chegir, Lama, Ninsar (losa oval).
Enlil, Utu, Nimmach, Gatumdug, Inanna, Nındar, Dumuziabzu, Lugaluru, Nanše, Amageštin, Ningirsu (tableta de arcilla).

Gudea: *Ningirsu, Nanše, Nindara, Baü, Gatumdug, Igalim, Dunšagga, Ningizzıda* (estatua B 2,8ss).

An, Enlil, Ninchursag, Enki, Enzu, Ningirsu, Nanše, Nindara, Gatumdug, Baü, Inanna, Utu, Sataran, Igalim, Dunšaggana, Ninmar, Dumuziabzu, Ningizzida (estatua B 8, 44ss).
Enlil, An, Ningirsu (Cil. A 20,15ss).
Nanše, Enlil, Ningirsu, Gatumdug, Nidaba, Enki (Cil. A 17,10ss).
An, Enlil, Ninchursag, Enki, Enzu, Ningirsu, Nanše (Cil. B 12,26ss).

El panteón de Gudea, tal como se presenta en estas y otras inscripciones, abarca en conjunto veintiuna deidades, que son por orden alfabético: *An, Baü, Dumuziabzu, Dunšagga, Endursag, Enki, Enlil, Enzu, Gatumdug, Geštinanna, Igalim, Inanna, Meslamtaëa, Nanše, Nindara, Ningirsu, Ningizidda, Ninchursag, Ninmar, Ninšubur, Utu.*

En las inscripciones de los reyes de Akkad, muy sobrias, se mencionan los dioses siguientes:

Aa, Agade, Anum, Annunit, Dagan, Enlil, Enki, Iškur, Ištar, Naruti, Ninaa, Ninchursag, Ninmar, Šamaš, Šupa, Šamarad, Zababa.

Los reyes de la tercera dinastía de Ur construyeron o reconstruyeron templos y consagraron ofrendas a las siguientes deidades:

Urnammu: *Enlil, Lugaldingirrine, Inanna, Ninegal, Ningal, Ninchursag, Ninsun, Šara, Utu.*

Šulgi: *Damgalnunna, Enki, Inanna, Meslamtaëa, Lama, Lamsirsira, Nannar, Nanše, Nininnanaërin, Ningirsu, Ningizzida, Ningal, Ninsar, Ninsun, Ninurua, Ninuri.*

Bursin: *Enlil, Enki, Inanna, Nannar, Nannar Karzida, Ningal.*

Šusin: *An, Annunitum, Inanna, Nannar, Ninlil.*

La primera conclusión que obtenemos de esta sumaria ojeada es la de que la religión de los príncipes y monarcas tenía, como la del pueblo, una estructura claramente politeísta. El catálogo de los dioses varía de un monarca a otro. No puede constatarse una jerarquización estricta, aunque se atribuya a algunas deidades una cierta situación preeminente. Ninguna de las deidades es todopoderosa; siempre debe solicitarse simultáneamente la ayuda de varias de ellas.

A la vista de lo que hasta aquí hemos dicho del mundo divino sumero-acadio, se nos presenta otro problema: ¿cuál era la religión que estos dioses guardaban entre sí, la que guardaban con los monarcas y con el pueblo? Lo más adecuado para contestar esta pregunta, nos parece ser el escoger algunas figuras del panteón acadio y reseñar individualmente sus títulos principales y sus cualidades tal como se expresan en las inscripciones reales. Queremos insistir una vez más en que no podemos

ocuparnos aquí de lo que las épocas posteriores pensaron acerca del tema que nos interesa; en el capítulo sobre la religión de los babilonios y asirios, el curioso lector podrá constatar fácilmente los rasgos nuevos que vinieron a añadirse a los expuestos, y completar así el cuadro de conjunto de las deidades mesopotámicas.

1. *Deidades masculinas*

a) AN

Gudea le da el título de «rey de los dioses». Junto con *Enlil, An* gobierna los «destinos de la ciudad de *Ningirsu*, Lagaš». El rey Lugalzaggisi se dice «sacerdote de *An*», y Urningirsu, «sagrado sacerdote supremo de *An*». El dios *Nannar* es el «poderoso novillo de *An*». Los hijos de *An* eran: 1.°, *Enlil* (una oración de Lugalzaggisi dice: «Que *Enlil*, rey de los países, exponga mi ruego a *An*, su padre amado»); 2.°, *Baü* o *Baba* («la hija de *An*», «la hija del puro *An*», «la más excelente hija de *An*»); 3.°, *Gatumdug* («la hija del puro *An*»). Su principal templo *(é an-na)* se encuentra en Uruk. El calendario de Puzurišdaggan nombra en décimo lugar un «mes de la fiesta de *An*» *(itu ezen an-na)*. Las listas de sacrificios del Puzurišdaggan reseñan ofrendas a *An*, a su trono, a su lugar *(ki)* y a su embarcación *(má an-na)*.

Estas referencias de los documentos de aquella época nos dan a conocer no sólo las cualidades esenciales que los sumerios atribuían al dios *An*, sino también las más importantes formas de su culto; además, ya en este ejemplo resultan evidentes las dos características que hemos señalado como más destacadas en el mundo divino de los sumerios: el naturalismo y el antropomorfismo [10]. Ya el nombre de *An* nos demuestra que esta deidad puede calificarse de cósmica; el logograma *an* significa «cielo», y más exactamente, «el cielo estrellado», ya que el signo cuneiforme del «cielo» es, en su forma originaria, una estrella de ocho puntas. El cielo estrellado, la bóveda que a una altura inalcanzable cubre a la tierra y a los habitantes de la tierra, era una de aquellas formas de aparición de la naturaleza sobre las que, por ser tanto en su existencia como en su actuación independientes del poder humano, los sumerios presuponían lógicamente regía un poder más elevado, un regulador; en el caso del cielo, un ser sobrehumano que le daba vida y lo gobernaba. Y así, para representar gráficamente a este ser superior, empleaban el mismo signo y el mismo nombre que para el cielo. Puesto que, como se sigue de lo dicho, habitaba las regiones superiores, el dios *An* vino a ganar una cierta situación de preeminencia entre las demás deidades cósmicas y pudo incluso ser considerado como «rey de los dioses». Pero con ello no quedaba caracterizado *An* como «padre» de quien tomaran ori-

[10] Véase «Addenda» supl.2.

gen todas las demás deidades, ni puede decirse que su poder lo abarcara todo, pues junto a él se invocaban otros dioses, que en los asuntos humanos debían complementar sus limitados poderes.

Como la de todas las demás deidades, la imagen fundamental del «dios del cielo» es totalmente antropomorfa [11]. Como los habitantes de la tierra, el dios *An* tiene familia, una esposa, hijos. En los documentos de época posterior, su esposa es la diosa *Antum*, en cuyo lugar aparece algunas veces la diosa *Inanna*. Sus hijos, el dios *Enlil* y las diosas *Baü* y *Gatumdug*. Se pensaba que su familia era, como la humana, reducida. De lo que no sabemos nada es de la época y de la forma en que *An* engendró a sus hijos; tampoco el origen del dios *An* nos es conocido, y no sabemos quiénes fueron su padre, madre y hermanos. Lo único sobrehumano en él es la inalterable inmortalidad y su poder de intervenir, protectora y benévolamente, en los destinos de la humanidad, aunque su esfera de acción en este aspecto está encerrada dentro de estrechos límites, pues el hombre necesita para su plena felicidad recurrir además a la ayuda y a la protección de otros dioses, ayuda y protección que debe impetrar con sus oraciones y con abundantes ofrendas; el príncipe Lugalzaggisi se dirige al hijo divino *Enlil* para que presente su ruego a su padre *An*. Las ofrendas pueden ser animales, alimentos y otros objetos útiles; se dirigen, además de al dios mismo (por lo menos en la época de Ur III), a su trono y a su embarcación, que pueden, en consecuencia, ser considerados como objetos de culto. Estos objetos presuponen, a su vez, la existencia de instituciones y de exigencias puramente humanas. Como deidad local, *An* fue venerado principalmente en Uruk, donde se construyeron en su honor el principal templo de la ciudad y la torre aneja a él, aunque su culto hubo de pasar a segundo lugar, cediendo el suyo al de la diosa *Inanna*. Es muy significativo el que, aparte de Uruk, sólo pocas ciudades de época sumeria arcaica dedicaran especial atención al dios *An*, al que la especulación posterior puso a la cabeza del panteón babilonio. Si a ello unimos todo lo demás que sabemos sobre esta figura divina, llegaremos ya a la conclusión de que, en esta época de la cultura de Mesopotamia, no podemos hablar ni de una teología lógicamente pensada ni de un culto divino sistemáticamente estructurado. Los ejemplos que siguen confirmarán totalmente esta afirmación.

b) Enlil

El dios *Enlil* ocupa, entre todas las deidades del panteón sumero-acadio, el lugar más destacado, si no teóricamente, sí prácticamente. Ya en los más antiguos documentos escritos encontramos el nombre de este dios, que en el curso de los siglos siguientes sigue siendo el más conocido y venerado, no sólo

[11] Véase «Addenda» supl.2.

dentro del territorio originariamente mesopotámico, sino también mucho más allá de los límites de éste: al norte, al oeste y al este. Se ha intentado explicar este hecho por el importante papel que otrora desempeñara en la vida política Nippur, la ciudad de *Enlil*; pero no hay de ello pruebas documentales. En sustitución de esta hipótesis, A. Parrot proponía la de que esta veneración masiva de *Enlil* tendría su fundamento en la situación céntrica de la ciudad de Nippur, fácil de alcanzar para todos los peregrinos; pero tampoco ésta es una razón suficiente. Y, puesto que los documentos cuneiformes no nos dicen nada sobre esto, hemos de limitarnos provisionalmente a hacer constar el hecho.

Como su nombre («señor del viento tempestuoso») indica, *Enlil* es una de las deidades cósmicas; pero su esfera de poder supera ampliamente la de éstas, pues es especialmente en los asuntos humanos en los que acostumbra a intervenir. Lo mismo que no se creía que *An* hubiera creado el cielo estrellado, tampoco se pensaba que *Enlil* hubiera creado el viento tempestuoso, sino que este fenómeno natural preexistente, ya que escapaba al poder del hombre, estaba habitado por un ser superior.

Enlil nace en la época del dios *An*, a quien ya hemos conocido como su padre. El que Entemena le dé el título de padre de los dioses, nos coloca ante uno de los muchos enigmas y contradicciones de que todavía conoceremos otros ejemplos, y que nos hacen imposible hablar de la existencia en todos los puntos de las creencias religiosas de los sumerios y acadios de una línea de pensamiento recta y uniforme. Pues si hubiera que concebir la paternidad de *Enlil* como paternidad natural, ello estaría en abierta oposición con lo que ya sabemos del dios *An*, de quien *Enlil* se llama hijo, y que ha engendrado, además de a *Enlil*, a otros hijos divinos, que, en consecuencia, no pueden tener a *Enlil* por padre. El dios *Ningirsu* es llamado expresamente por Gudea «el hijo amado de *Enlil*», y Urnammu llama al dios *Nannar* «el más excelente hijo de *Enlil*». *Enki* pasa por ser «el poderoso novillo de *Enlil*». Hay que añadir que su esposa *Ninlil* tendría que ser considerada como «la madre de todos los dioses». Para soslayar esta contradicción podría suponerse que el término *padre* tiene, como la expresión *rey* aplicada a *An* («el rey de todos los dioses»), un sentido más amplio, dando expresión al rango preeminente de *Enlil* en el mundo de los dioses. Pero, incluso bajo este presupuesto, tendríamos ya dos deidades a las que habría que asignar los mismos atributos. Y todavía deberíamos registrar otras faltas de concordancia de este estilo. Así, el que se le proclame «señor del país», título que también se daba a *An*, y el que los monarcas le invoquen «mi rey» (Lugalkisalsi) y mi «amado rey» (Lugalzaggisi), pues ésta era también la invocación de otras deidades.

Hemos hablado ya de los familiares de *Enlil*; su esposa es la diosa *Ninlil*; sus hijos, los dioses *Ningirsu*, *Nannar* (y segu-

ramente también *Enzu*). No sabemos cuándo tomó *Enlil* a *Ninlil* por esposa ni cuándo nacieron sus hijos, ni tampoco si esta pareja divina tuvo todavía otros hijos. No conocemos tampoco la partida de nacimiento del propio *Enlil*. ¿La conocerían los sumerios? Otras deidades guardan con *Enlil* una relación de vasallaje. Por ejemplo, su propio hijo *Ningirsu*, que en varias ocasiones (así por Eannatum, Entemena, Urukagina, Gudea, Urningirsu) es llamado «el poderoso guerrero de *Enlil*», o el dios *Nusku*, su «ministro supremo» (Eannatum), el dios *Ninurta*, su «gran *patesi*» (Šulgi). La esfera de poder que se le atribuye se deduce de sus títulos: «padre de los dioses» (Entemena), «rey de cielos y tierra» (Eannatum), «rey de los países» (Entemena, Lugalzaggisi y *passim*), «rey por el que descansa el mundo» (Gudea), «el que hace habitar en seguridad los países» (Lugalzaggisi). Junto con *An*, *Enlil* gobierna los destinos de la ciudad de *Ningirsu*, Lagaš.

A los príncipes él es quien ha «dotado de fuerza» (Eannatum, Entemena), «regalado el cetro» (Entemena); él quien «pronuncia sus nombres» (Entemena), quien escoge al rey Šusin como «pastor del país y de las cuatro regiones del mundo», «mira con ojos benóvolos a Gudea»; Gudea y Šusin son los «elegidos del corazón de *Enlil*»; Gudea, un «hombre según el corazón de *Enlil*»; Aradnannar y Šusin, «los favoritos de *Enlil*»; Lugalzaggisi es su «gran *patesi*»; aquí tenemos que hacer notar que también el dios *Nusku* era citado como el gran *patesi* de *Enlil*; es decir, que era posible que un dios y un monarca guardaran con *Enlil* la misma relación de vasallaje. En sus inscripciones, Eannatum, Entemena, Sarganisarri y Gudea piden que la maldición de *Enlil* y de otras deidades caiga sobre sus enemigos.

El principal lugar de culto de *Enlil* era, naturalmente, la ciudad de Nippur, que ideográficamente era representada como la ciudad de *Enlil* (En-lil^{ki}); el príncipe acadio Sarganisarri se gloría de haber construido en ella el templo *é-kur*. La afirmación de rey Urnammu (del período neosumerio), afirmación que se nos ha conservado en documentos, de que había construido el *é-kur*, «su templo amado», en honor de *Enlil*, hay que entenderla en el sentido de que procedió a su reconstrucción, dado que el templo primitivo existía todavía en la época de Gudea, y era tan famoso en el país de los sumerios, que este príncipe de Lagaš, cuando edificó allí mismo el magnífico templo *é-ninnu* en honor del dios *Ningirsu*, se vanagloriaba de que su «esplendor, como el de *é-kur*, templo de *Enlil*, cubre el país». El templo reconstruido y ampliado por Urnammu era en realidad un templo doble, consagrado simultáneamente a la pareja divina *Enlil* y *Ninlil* (*e* ^{d}*Enlíl* ^{d}*Nin-líl-lá*), y en el que tenían lugar numerosas solemnidades sacrificiales, en las que, junto a los adoradores burgueses, tomaban parte el rey y otros funcionarios estatales, ofreciendo sacrificios adecuados. En este templo se encontraban

además capillas y estatuas de otras deidades, así como un trono de *Enlil*, su emblema «Quién como *Enlil*», la «montaña del país», un pórtico de *Enlil*, estatuas de los reyes y otros objetos de culto en gran número. Pero el templo de *Enlil* en Nippur no parece haber poseído nunca tantas tierras como las que sabemos poseían los templos de Lagaš, que estaban dotados de las adecuadas instituciones administrativas. O por lo menos hasta hoy no hemos encontrado en el templo de *Enlil* en Nippur ninguna clase de documentos sobre los trabajadores, los empleados administrativos, la explotación de huertas y campos, el comercio y la industria, como los que conocemos de otros templos. Por el contrario, los documentos que nos dan noticia de los sacrificios y ofrendas hechos a *Enlil* y a su esposa *Ninlil* en el período de Ur III, documentos que proceden en su mayoría del archivo de Drehem, son más numerosos que los de los sacrificios a las otras deidades.

Entemena y Urukagina construyeron el *é-ad-da* de Lagaš en honor de *Enlil*; otros príncipes le consagraron vasos; Gudea, cuando construyó el *é-ninnu*, erigió tres estelas en honor de *Enlil*; todo ello nos prueba la gran veneración de que este dios fue objeto durante siglos e incluso durante milenios.

A la vista de la gran veneración de que *Enlil* gozó en Mesopotamia, podría parecer natural que su nombre fuera empleado en la formación de teóforos; pero es característico que ello no ocurriera sino en medida menor que con otras deidades que no disfrutaron en la vida religiosa de los sumerios y acadios de una veneración comparable a la de *Enlil*.

c) NINGIRSU

La falta de consecuencia de la teodicea de los sumerios se nos manifiesta en esta deidad, imaginada, a juzgar por su nombre, como «señor de Girsu», es decir, de Lagaš, en tanto que su padre, *Enlil*, y el de éste, *An*, eran, como hemos visto, deidades cósmicas. *Ningirsu* es el dios tutelar de la ciudad de Lagaš, su «señor y propietario», «mira con mirada benóvola a su ciudad de Lagaš», «los límites de Lagaš son los límites de *Ningirsu*», el que saquea y destroza la ciudad de Lagaš «comete un pecado contra *Ningirsu*». De aquí que en Lagaš se le llame el «señor de la corona», el que «concede la realeza», «fortalece el trono de la ciudad construida», y de aquí también que sus monarcas le den el título de «mi rey». El príncipe de la ciudad es el «pastor elegido por *Ningirsu*», el «gran *patesi* de *Ningirsu*», «al que *Ningirsu* ha concedido el cetro», «dotado de fuerza por *Ningirsu*». *Ningirsu* «mira por la ciudad», «da la abundancia a los campos».

Su familia: su padre es *Enlil*, pero su madre no es la que hemos conocido como esposa de *Enlil* (*Ninlil*), como prueba un texto que dice: «*Enlulim*, el que cuida al cabritillo Lulim, mira por la cabra sagrada, la madre de *Ningirsu*, y por sus hijos».

Su esposa es la diosa *Baü* (Baba); sus hijos, los dioses *Igalim* y *Dunšagga;* sus hijas, *Zazaru, Impaë, Urnuntaë, Chegirnunna, Chesagga, Gurum* y *Zarum,* «las siete hijas mellizas de *Baü,* engendradas por el señor *Ningirsu*». La diosa *Nanše* es su hermana. La teología sumeria no nos informa acerca del nacimiento de *Ningirsu,* ni de su niñez, ni de su matrimonio con la diosa *Baü,* ni del nacimiento de sus hijos e hijas.

Al servicio de *Ningirsu* hay toda una corte de dioses: *Dun...*, *Ninšubur, Ningizzida, Ninsar* (paje de espada), *Lugalkurdub* (armígero), *Lugalsisa* (consejero), *Šaganšabar* (ministro del harén), *Ensignum* («cuida del carro sagrado y del asno de *Ningirsu*»), *Lama.* Otros dioses son los intercesores de los príncipes ante *Ningirsu:* «que en el futuro su dios (de Entemena) *Dun...* responda de su vida en el *é-ninnu*» (el templo de *Ningirsu* en Lagaš), «que en los días por venir, su dios *Dun...* responda de la vida de Entemena ante *Ningirsu* y *Nanše*». Urukagina pide a *Ninšubur* que «en el futuro se postre ante *Ningirsu* en el *é-ninnu*». En la descripción de la procesión que tuvo lugar con ocasión de la solemne entrada en el nuevo templo, leemos: «El dios *Lugalkurdub* iba delante de él (de Gudea), el dios *Igalim* detrás de él, su dios *Ningizzida* le llevaba de la mano».

Se enaltece su fuerza y, consecuentemente, su valor en la guerra: «valeroso, que desconoce el miedo», «ave terrible de rapiña, sin igual», «el rey cuya fuerza no resisten los países», «rey de las armas», «experto en la lucha», «poderoso guerrero de *Enlil*», «destroza la cabeza de los países». Gudea lo ve en sueños como «un hombre, su estatura alcanzaba los cielos, su estatura alcanzaba la tierra, por la tiara sobre la cabeza era un dios, a su lado estaba el pájaro divino *Imdugud,* a sus pies estaba la tormenta, a su derecha estaba tendido un león, a su izquierda estaba tendido un león». «El rey de las armas» posee armas poderosas y necesita dos armígeros; los príncipes Enannatum, Gudea, Dudu y Messilim le consagran como ofrendas cabezas de mazas. Gudea lleva a su templo como ofrenda «la espada con los nueve emblemas, el arco, las terribles flechas de la lucha que cruzan el espacio como el rayo, la saetera de la que los animales salvajes y los dragones dejan pender sus lenguas». Pero, pese a ello, el dios necesita a los príncipes, «dotados de fuerza por *Ningirsu*», para llevar la guerra.

Otras cualidades: *Ningirsu* «es insondable como el interior de los mares», «como una serpiente», «como la casa de las profundidades»; «brillante como el sol», «como un torbellino»; «guerrero que ama los regalos», «cuyo corazón es como agua hirviente, que no se fatiga». *Ningirsu* gobierna los destinos de los monarcas. En su templo hay un lugar del destino, un lugar del juicio y otro en el que anuncia sus sentencias.

Puesto que, como hemos dicho, *Ningirsu* era considerado como señor y el propietario de la ciudad de Lagaš, que investía con el poder real a los monarcas, éstos, conscientes de la benevolencia del dios tutelar, lo ensalzan en sus inscripciones, llamándole «rey», «rey amado», «mi dios», «el dios sagrado», «el señor que no conoce igual», y se glorían de su relación de vasallaje con este dios. Entemena y Enannatum se llaman a sí mismos «*gran patesi*»; Dudu, «sacerdote»; Eannatum, «conquistador»; Gudea, «gran sacerdote» y «pastor», que «ama» a *Ningirsu* y «atiende a las leyes de *Nanše* y *Ningirsu*» e invoca a *Ningirsu* para que maldiga a sus enemigos. Le dirigen oraciones y le hacen abundantes ofrendas. Eannatum erigió una estela en honor de *Ningirsu;* Gudea levanta su trono y ofrece en el templo el «carro cargado de esplendor», así como su «amada lira, instrumento sonoro y famoso de sus consejos»; Šulgi le consagra un vaso; Nammachni, una vasija; Enannatum, un recipiente de piedra «para moler cebollas».

Los príncipes le honran construyendo templos y otros lugares de culto. Gracias a las grandes inscripciones de Gudea (inscripciones de los cilindros-sellos A y B), conocemos con exactitud todos los pormenores de la construcción y decoración del templo *é-ninnu,* levantado en Lagaš en honor de *Ningirsu;* a continuación vamos a entresacar y analizar de estos informes de la época las fases principales de la construcción y decoración del templo, en la medida en que nos parecen instructivas para el conocimiento de la teología y del culto divino de los sumerios; en realidad, son varios los monarcas de Lagaš que se atribuyen la construcción del templo de *Ningirsu:* Urukagina, Urbau, Gudea, Urningirsu, Šulgi. No es posible determinar con seguridad si en cada uno de estos casos se trata de una construcción totalmente nueva o de trabajos de restauración, ampliación o embellecimiento; lo que sí está fuera de dudas es que el templo que Gudea construyó era nuevo desde sus cimientos y, como suponen los arqueólogos, fue levantado en un lugar distinto del que ocupaba el templo más antiguo.

En la construcción de este templo participan no sólo *Ningirsu,* a quien el templo está dedicado, sino también otras deidades. *Ningirsu* es el que ordena la construcción y da un presagio a Gudea; el dios *Nindub* traza el contorno del templo (cosa que, según otro pasaje, hace el mismo Gudea), el dios *Enki* dibuja el plano («*Enki,* rey de Eridu, fortifica sus *temen*»), los *anunnaki* divinos ayudan «día y noche» en la construcción. En las oraciones se impetra expresamente la ayuda de los dioses *Ningirsu, Nanše* y de los *anunnaki.* El dios *Nimmada* («señor del país») procedió a la purificación en el momento de la entrada de *Ningirsu* en el templo, «*Nunzagga* impartió un oráculo», «*Nunsikil* impartió un oráculo», «*Nanše,* la hija de *Eridu,* consagró sus cuidados a los oráculos»; la madre de Lagaš, la pura *Gatumdug,* preparaba mañana y tarde sus ladrillos; *Baü,* la reina, la más excelente hija de *An,* los asperjaba con el aceite aromático de los cedros; «la madre *Nanše* usaba con los ladrillos de Lagaš de su más fiel cuidado»; *Ningizzida* puso los cimientos,

los dioses de origen sagrado construyeron el templo e hicieron resplandecer su nombre.

Entre los múltiples preparativos hay que contar la consecución de los materiales de construcción, que en parte hubo que importar del extranjero (así algunas clases de maderas, metales y mármoles), y la contratación de las masas de trabajadores, especialmente de los especializados, como eran los orfebres, herreros, canteros, etc. Y así, de la colaboración de los dioses y los hombres, acabó resultando una construcción suntuosa, de que Gudea no se cansa de gloriarse. Cómo hay que imaginarse en concreto la colaboración de los dioses en las operaciones materiales, cómo el trazado del plano (*Enki*), del contorno (*Nindub*), de la preparación de los ladrillos (*Gatumdug, Nanše*), de la cimentación (*Ningizzida*), de la aspersión con el aceite oloroso de los cedros (*Baü*), y, por último, de la constante ayuda de los *anunnaki* en la construcción, es cosa que en vano se intentaría dilucidar.

Pero la descripción de Gudea no se limita a la construcción del edificio, a los materiales y a los trabajadores, sino que abarca detalladamente la terminación de las distintas partes de la construcción, tales como los fundamentos, puertas, cerrojos, goznes, bisagras, ventanas, el interior, la fachada delantera y la cara posterior, y menciona, además, las muchas construcciones anejas al templo, y destinadas en parte al culto y en parte a la administración y explotación de los bienes del templo. Entre ellas se encontraba el *é-PA*, «templo de las siete zonas donde Gudea ha reunido los regalos nupciales de *Baü*»; el *é-mach*, el *šugalam* («el lugar de horror, el lugar del juicio, el lugar desde el que *Ningirsu* abraza los países con su mirada»); el *bagar* («cuyo rey es *Ningirsu*»); el *é-chuš* («mi lugar de horror»); el *é-babar* (lugar cultual del dios solar *Utu*); el *girnun* («gran espada»); un pórtico con columnas de madera de cedro, lugar de las sentencias; un pórtico (de *Baü*), con columnas en que había una estela; el *silsirsir*, el lugar del destino, lugar del juicio de los *anunnaki*; un lugar «donde se bebe agua para los dioses»; un *é-kur* (sin duda, un recinto consagrado a *Enlil*), una vivienda para *Nindub*, un patio con fuentes, una tesorería, una casa de especias, una casa de los banquetes, una casa de los carros, un harén, viviendas de los orfebres y canteros, un jardín, una casa de los asnos, una casa de los bóvidos y de las ovejas, una casa de las cabras sagradas. De la decoración interior habría que mencionar: estatuas de los dioses y otras imágenes de los *anunnaki*, estatuas del príncipe Gudea, una barca de *Baü*, el emblema de *Nanše*, el emblema de *Inanna*, una mesa sacrificial; como exvotos: armas, cabezas de maza, arcos, saeteras, flechas, botín guerrero e instrumentos de música, como liras, címbalos y flautas.

Como lugar de culto, el templo era, en primer término, una casa de oración; en el *é-ninnu* rezan el príncipe y las deidades menores, que piden a *Ningirsu* por el bienestar del príncipe. Las ofrendas son alimentos (bebidas, harina, granos, miel, mantequilla, vino, leche, higos, dátiles) y animales (bóvidos, ovejas, cabras). Las oraciones y los sacrificios van acompañados de músicas y cantos; incluso la diosa *Nanše* «cantaba en el templo» (¿cómo y qué?); el músico Usumgalkalamma «tiene el deber de hacer agradable con su música el *é-ninnu*». Los oráculos y la fijación del destino se imparten también en el *é-ninnu*, en recintos reservados para ello.

Con superabundancia oriental describe Gudea la entrada de *Ningirsu* con toda su corte en el nuevo templo, así como las solemnidades de la consagración del mismo. Lamentamos no poder citar literalmente el extenso informe de la fiesta y tener que conformarnos con las palabras finales del cilindro B: «El templo, que, como la gran montaña, se alza hacia el cielo; el templo, cuyo pavoroso resplandor cae sobre la tierra; el templo, en que *An* y *Enlil* gobiernan el destino de Lagaš, el que hace reconocer a los países la majestad de *Ningirsu*, el *é-ninnu*, constituido en el cielo y sobre la tierra, ¡oh Ningirsu!, magnifícalo».

Según una inscripción hallada en un clavo de barro, Šulgi, el segundo rey de la dinastía Ur III, construyó también, no mucho más tarde que Gudea, un templo en Lagaš en honor de *Ningirsu*. «A *Ningirsu*, el poderoso guerrero de *Enlil*, a su rey; Šulgi, el hombre poderoso, rey de Ur, rey de Sumer y Akkad, ha construido su templo.» Aquí podría tratarse, más que de un templo totalmente nuevo, de una restauración y ampliación, pues en los documentos de la época se habla de un templo grande y un templo nuevo (*é-bil*). Este templo debe haber tenido importantes bienes que explotar y administrar, pues son numerosas las tabletas de arcilla encontradas en Tello que nos permiten conocer hasta en sus menores detalles la administración del templo: pago de los funcionarios y trabajadores, inventario de las distintas clases de animales útiles, beneficio de las huertas y campos, de la ganadería y de la pesca, mensajes a las ciudades vecinas, fabricación de objetos de uso de la vida corriente. Entre estos documentos se encuentra también una lista completa de los salarios pagados y los funcionarios empleados en diez distintos templos de Lagaš en el segundo año del reinado de Bursin. En el templo de *Ningirsu*, los empleados se dividían en doce clases de cargos: un administrador jefe, seis inspectores de los campesinos, un archivero, un *sagsug*, un intendente del almacén de cereales, un contable, un *šaraabdu*, un inspector de los trabajadores y jornaleros, un inspector de las huertas, un inspector de policía, un portador de la silla y noventa y ocho boyeros. En otras inscripciones se citan los empleados del culto: cantores, sacerdotes de las unciones, sacerdotes oraculares, prefecto supremo del templo.

El que el nombre de *Ningirsu* aparezca tan frecuentemente como elemento teóforo en nombres de personas, nombres de mes, topónimos, nombres de canales, nos parece natural dada la difusión de su culto en Lagaš. Fuera de Lagaš, este dios sólo era esporádicamente conocido.

d) Igalim (Galalim) y Dunšagga

Estos dos dioses ocupan el cuarto lugar (en línea descendente) en el árbol genealógico del dios del cielo *An,* pues son los hijos de *Ningirsu,* hijo de *Enlil,* hijo de *An.* Pero están muy lejos de disfrutar entre los príncipes y el pueblo de una veneración comparable a la que había sido tributada a su padre *Ningirsu,* y, en primera línea, a su abuelo *Enlil.* Comparada con la de éstos, su posición en el panteón sumerio es más bien modesta. Pues allí donde en las dinastías divinas los grandes antepasados no pueden envejecer ni perder por la muerte su posición dominante entre los dioses, no hay en el mundo divino derecho de sucesión, y cada uno de los epígonos debe contentarse con un cargo que quede fuera del alcance de la jurisdicción de sus antepasados, sin ser venerado ni siquiera ocasionalmente como corregente de éstos en los asuntos divinos. Tanto *Igalim* como *Dunšagga* tienen sus propios templos, en los que se les hacen ofrendas y presentan exvotos.

Junto con los dioses *Lugalkurdub* y *Ningizzida, Igalim* acompaña al príncipe Gudea en el momento de su entrada en el nuevo templo *é-ninnu:* «*Lugalkurdub* iba delante de él, *Igalim* detrás de él; *Ningizzida,* su dios, le llevaba de la mano.» En el *é-ninnu* se le asigna un lugar «para que apoye al justo y humille al malvado; para que afiance el templo, mantenga el templo; para que afiance el trono contra el destino; para que deje el cetro largo tiempo en las manos del *patesi;* para que levante al cielo, como una hermosa tiara, al pastor *Ningirsu.* Gudea dispuso que *Igalim,* el hijo amado de *Ningirsu,* ocupara un lugar junto al señor *Ningirsu* y bajo su mando».

Y de *Dunšagga* se dice en el mismo texto: «Para que santifique el templo y arregle el estanque de la purificación, para que con sus manos puras ofrezca el agua al señor, para que derrame las bebidas de los recipientes, (Gudea) ha dispuesto que el señor del estanque de la purificación, el hijo supremo del *é-ninnu, Dunšagga,* ocupe un lugar junto a *Ningirsu* y bajo su mando.»

e) Otros dioses

Podemos (y debemos, dados los límites de espacio a que hemos de ajustarnos aquí) contentarnos con la descripción detallada de esta dinastía divina. Puede que ella nos permita, mejor que lo harían otras consideraciones generales, formarnos una idea clara de la esencia del mundo divino de los sumerios. Lo que digamos a continuación nos dará a conocer otros de sus aspectos. Pero ya aquí queremos hacer la advertencia de que no hay que creer que las expresiones tales como «deidades cósmicas», «deidades astrales», «deidades de la naturaleza», «deidades de la fertilidad», «deidades de la ciudad», «deidades de la guerra», usadas por algunos orientalistas al hablar de los grupos de dioses, caractericen suficientemente el campo de actividad de las deidades en cuestión; dichas expresiones aluden, en primer término, al origen de su culto, y en seguida, a un atributo específico que se les adscribe preferentemente, pero no agotan su esfera de influencia. No necesito más que recordar las deidades *An, Enlil, Ningirsu,* de que ya hemos hablado, o las deidades astrales *Utu* (sol), *Nannar* (luna), *Inanna* (estrella de la tarde), las deidades de la fertilidad *Ningizzida, Nidaba, Šara, Inanna,* el dios del rayo *Adad,* etc., etc.

2. *Deidades femeninas*

Cada uno de los dioses sumerios tiene una esposa, que pertenece también al panteón. Conocemos ya los nombres de las mujeres de los dioses arriba descritos; los hijos que con ellas engendran son también de naturaleza divina. Entre estas diosas hay algunas cuyo papel se limita al de mujeres de los dioses y madres de hijos divinos; pero a otras se les tributa un culto que puede equipararse al de los grandes dioses, sin que sus divinos esposos tengan ninguna participación en sus operaciones divinas. Sólo la vida conyugal es común, y, cierto, a ambos cónyuges se les tributa un culto común; pero por lo demás aparecen actuando autónomamente y son invocadas también como deidades protectoras especializadas. Esto es lo que en las líneas que siguen vamos a demostrar con algunos ejemplos.

a) Baü (Baba)

Baü pertenece también al círculo familiar del dios del cielo *An,* y por doble vínculo; por una parte, es la hija de *An;* por otra, la esposa de *Ningirsu,* el nieto de *An.* «Con corazón alegre hizo *Ningirsu* a *Baü,* la hija de *An,* su esposa amada, regalos nupciales». También el príncipe Gudea le dio «en la fiesta del Año Nuevo, fiesta de *Baü,* como regalo de boda, un grueso buey, doce ovejas y corderos, siete jarras de mantequilla, ciertas cantidades de dátiles, higos, pepinos, patos, gallinas, tórtolas, peces y varios objetos de adorno». Hemos nombrado ya a los hijos e hijas que *Baü* regaló a *Ningirsu.* Gudea la celebra como «madre», «mi señora», «mi diosa», «mi dadora de vida», «señora de la abundancia», «señora que gobierna los destinos de Girsu», «señora que ordena su ciudad»; es «similar al sol, que sale de

Lagaš»; está «llena de un espantoso resplandor y asperja el templo *é-ninnu* con el aromático aceite de los cedros».

Se le consagran vasos y vasijas preciosas. En su honor, Gudea levanta «el trono excelso de su señorío», en su honor hace una barca y esculpe su propia estatua con la siguiente inscripción: «La señora, la hija amada del puro *An*, la madre *Baü*, ha regalado la vida a Gudea en su templo.» Lo que Gudea quiere decir en realidad con la expresión «ha regalado la vida», sigue siendo un enigma. Otro documento de la importancia del culto que le fue tributado lo constituyen los magníficos templos y las capillas que para su culto fueron construidos en Lagaš, primero por Urukagina, luego por Gudea y, finalmente, por los reyes de Ur III; documentos de la época de estos últimos dan testimonio de la riqueza de los bienes que poseía un templo tripartito de *Baü*. La intensidad con que el pueblo tomó parte en este culto resulta evidente a la vista del gran número de nombres de personas (pertenecientes a todas las clases sociales, incluidos los más sencillos trabajadores) en los que el nombre *Baü* constituye el elemento teóforo. Los nombres propios de esta clase son incluso mucho más numerosos que los de su esposo, el dios *Ningirsu*. Pero fuera de Lagaš, su culto está muy poco documentado, lo que constituye una nueva prueba de la orientación localista, de que ya hemos hablado varias veces, del culto politeísta sumerio.

b) GATUMDUG

También esta diosa pertenece a la familia del dios del cielo. Gudea la llama «hija del puro *An*». Se la llama también «la señora, la madre, la que ha fundado Lagaš» (de aquí que Lagaš se llame «su ciudad»), y la diosa que «hace vivir al país»; es decir, se le adscriben los mismos atributos que hemos visto se reconocían a *Baü*, quien recordaremos era considerada también como dadora de vida. Gudea le da los mismos títulos que a *Baü*: «señora», «mi señora», «mi diosa», «mi madre». Después afirma que «*Gatumdug*, su señora, en Lagaš, en su ciudad amada, en el hermoso santuario, le ha dado a luz»: «tú has dado existencia en mí al hálito de la vida», «quiero exponer mi sueño a mi madre». *Gatumdug* es para él al mismo tiempo padre y madre. En otro lugar: «no tengo madre alguna; tú eres mi madre. No tengo padre alguno; tú eres mi padre». ¿Cómo habrá que interpretar estas misteriosas expresiones? ¿Y cómo el aserto: «Tú, la que ocupas el primer lugar en el cielo»? Por otra parte, Gudea es «el siervo de *Gatumdug*», «servidor lleno de respeto por su señora», «siervo amado», «servidor sumiso». Ya hemos dicho antes que *Gatumdug* hizo los ladrillos para la construcción del *é-ninnu*. ¿Cómo hemos de entender esta afirmación?

Ya Urnanše le había construido un templo. Lo mismo hicieron Eannatum, Entemena y Urukagina; el de Lugalzaggisi fue destruido por Umma y restaurado por Gudea. De la dotación de este templo nos informa la inscripción de una estatua de Gudea: «El elevó el trono excelso de su señorío, preparó su depósito de pureza, trajo los bueyes de tiro, hizo venir a los boyeros. Apareó las vacas consagradas con los terneros consagrados, hizo venir a los vaqueros. Apareó las ovejas consagradas con corderos consagrados, hizo venir a sus pastores. Apareó las cabras consagradas con los machos cabríos consagrados, hizo venir a sus pastores. A las asnas preñadas agregó asnos, hizo venir a sus guardianes».

En la época neosumeria, el templo de *Gatumdug* tenía propiedades muy extensas; hemos descubierto los documentos de la administración del templo y poseemos datos precisos sobre el personal y el rendimiento de la explotación de sus propiedades. También han llegado a nuestro conocimiento pormenores concretos de las ofrendas, que consistían esencialmente en mantequilla, quesos, harina y dátiles. En los nombres de persona, *Gatumdug* no aparece sino rara vez. Su culto en Sumeria y Acadia, fuera de Lagaš, está poco documentado.

Junto a estas dos deidades femeninas habría que citar algunas otras que también deben ser contadas entre las grandes figuras divinas de Mesopotamia; entre ellas *Inanna-Ištar, Nanše, Ninchursag, Nidaba, Ninmar*. El primer lugar entre ellas, a gran distancia de las otras, corresponde a la diosa citada en primer término. No podemos detenernos en la exposición sistemática de los rasgos de cada una de estas deidades.

3. *Reyes divinizados*

Los sumerios y acadios se imaginaban las formas de vida de los dioses, así como su manera de actuar y pensar, idénticas a las humanas; los dioses tienen familia, esposa e hijos; los dioses rezan, cantan, hablan, mandan, trabajan, fabrican ladrillos, bendicen, maldicen, luchan y disputan, todo ello suficientemente documentado en las descripciones de las deidades que anteceden; en consecuencia, sus imágenes los representaban en figura humana, con cuerpo, postura y vestidura humana. Recíprocamente, los sumero-acadios atribuyeron a algunos hombres una esencia divina y les tributaron culto. Divinizaron a los hombres, pero circunscribiendo esta divinización a los monarcas. La deificación se expresa a través de las características que siguen. Ante el nombre del monarca se coloca el determinativo divino *dingir*. El monarca se intitula oficialmente «dios», y su nombre es el elemento teóforo en la formación de algunos nombres propios. En su honor se construyeron templos y se le presentaron ofrendas de la misma forma que a los dioses y en la misma cantidad

y calidad; en las oraciones y en los himnos se suplicaba su ayuda y se le ensalzaba; en el calendario de las fiestas se incluyeron algunas en su honor y se fijaron meses para su magnificación.

Pero añadamos en seguida que esto no ocurrió ni en todas las épocas ni entre todos los pueblos. En la época sumeria antigua no tenemos de ello ni un solo ejemplo; en la época acadia sólo uno, el del rey Naramsin, que se intitulaba a sí mismo «dios de Akkad», anteponía a su nombre el determinativo divino y, en una estela conmemorativa de una victoria, hizo se le representara con la corona de cuernos, el símbolo convencional que en las representaciones figurativas expresa el carácter divino. Pero, incluso en la dinastía acadia, éste no es más que un fenómeno aislado, pues en el imperio acadio no le imitó ninguno de sus sucesores. Esta práctica se convirtió en regla sólo en la época neosumeria, con los reyes de la dinastía de Ur III, siendo tributado este honor primero al segundo de los reyes, Šulgi, y luego a sus tres sucesores, Bursin, Šusin e Ibisin. La divinización de Šulgi no tuvo lugar hasta que hubo ejercido con éxito durante varios años el poder real, en tanto que a sus sucesores se les otorgó inmediatamente al comenzar el reinado. Y pues que este honor no fue tributado a ningún otro miembro de la casa real, sino sólo al reinante, es manifiesto que el carácter divino se debía solamente al poder real y que los reyes no fueron elevados al rango divino, como algunos han supuesto, con ocasión de sus nupcias con una diosa.

En estos casos de divinización de hombres cuyo origen puramente humano era conocido a todos y estaba documentado oficialmente en el registro civil, los monarcas conservaron permanentemente la conciencia de su calidad de hombres, así como de sus obligaciones para con los otros dioses, las mismas con que desde la antigüedad habían cumplido los reyes anteriores, y atendieron a ellas construyendo, como sus antecesores, templos para los dioses, tributándoles culto, ofreciéndoles fiestas y sacrificios y dirigiéndoles oraciones. Para la especulación filosófico-teológica había de resultar difícil el incluir estos dos elementos en un cuadro común y homogéneo, todavía más porque, muertos los hombres —pues todos los reyes deificados están sujetos a la ley general de la muerte, y mueren, como todos los monarcas no divinizados, de muerte natural—, conservaron su calidad de dioses, e incluso en la época posterior (después de que su poder real hubo pasado a otros) se les asignó un lugar en el panteón sumero-acadio y hasta en el acadio-babilonio. Como hombres morían; como dioses eran, como las demás deidades, inmortales.

De los reyes-dioses de la dinastía de Ur III, fue Šulgi el que más importancia alcanzó como figura divina, no sólo durante su vida, sino también después, pues la conservó incluso una vez desaparecida esta dinastía. Enumeremos brevemente sus

títulos, sus atributos y su culto divino. Si faltan las inscripciones de los monarcas de Lagaš, grandiosas y algo ampulosas, las halladas en las construcciones y en los exvotos, y especialmente los textos de carácter económico que nos hablan de él, son especialmente numerosos. Su título completo dice habitualmente: «Šulgi, el hombre poderoso, el rey de Ur, el rey de Sumer y Akkad, el rey de las cuatro regiones del mundo». Algunas veces se le llama, además, «dios de su país». Šulgi construyó o restauró templos en honor de *Šušinak*, *Ningirsu*, «el poderoso guerrero de *Enlil*», su rey; *Ninmar*, «su señora»; *Meslamtaëa*, Nergal, «su señor» en Kutha; *Nanše*, «su señora»; *Ninuri*, «su señora»; *Damgalnunna*, «su señora»; *Enki Inanna*, la señora del *é-an-na*, «su señora»; *Narim*, «su señor», y *Nimintabba*, «su señora». Una cuenta de cornalina la consagró «Šulgi, dios de su país, rey de Ur, rey de las cuatro regiones del mundo, por su vida a *Ningal*, su madre». Las autoridades del Estado y sus familiares hacen colocar exvotos «por la vida de Šulgi» en los santuarios de «*Ningirsu*, el poderoso guerrero de *Enlil*»; de «*Baü*, la diosa tutelar de *silsirsir*»; de «*Lama*, la deidad tutelar, su señora»; de «*Meslamtaëa*, el brazo derecho de Lagaš»; de *Nušku*, «el ministro supremo de *Enlil*, su rey»; de *Šara*, el hijo amado de *Inanna*, «su rey»; de «*Ninurua*, su señora». Esta enumeración nos muestra con toda claridad la relación que el dios-rey guardaba con los demás dioses, especialmente por darnos a conocer las deidades que, entre las numerosas veneradas e invocadas por el pueblo durante su reinado, prefirió el monarca para recurrir a ellas como a deidades protectoras de su vida, es decir, de la duración humana de su existencia (en lo fundamental, los grandes dioses del panteón sumerio venerados desde tiempos muy antiguos); por otra parte, los ejemplos aducidos nos demuestran que el rey precisaba la ayuda de otras deidades para preservar y prolongar su vida, pues en este punto no podía hacer nada por su propio poder. Esto resulta todavía más claro a la vista de los numerosos sacrificios que el rey, no menos que sus súbditos, ofrece en el templo a los otros dioses para propiciárselos, así como a la vista de su muy solemne participación junto al pueblo en sus fiestas divinas. De esta manera aparece el rey al lado de otras deidades menores, cuya mediación ante los dioses más poderosos impetran los príncipes; pero se diferencia de ellas, ya que éstas no piden nunca por su propia vida; no lo necesitan, pues en su calidad de dioses son concebidas de por sí como inmortales.

Ahora bien: ¿cómo se exterioriza el culto de los monarcas como seres divinos? En primer lugar, en los sacrificios de distintas clases, que les son ofrecidos exactamente igual que a las demás deidades; en las listas de sacrificios que han sido encontradas en número especialmente grande en los archivos de Drehem y Džocha, se incluye al monarca en la misma forma que a los otros dioses, a los que se le equipara totalmente. En las

inscripciones halladas en Lagaš tenemos con frecuencia el siguiente orden de sucesión: *Gudea, Šulgi, Šulpaë*. La gran lista de estas ofrendas puede consultarse en nuestro estudio *Götternamen aus Ur III*. También «cuando se trasladó a su nuevo templo» se le presentaron ofrendas. A su trono, a sus lugares de liberación y a sus estatuas, colocadas en distintos templos, se hacen ofrendas del mismo género. Además, *Šulgi* tiene su propio templo, e incluso un templo «nuevo», con muy intensa vida económica; conocemos hasta en sus menores detalles las listas de salarios de los hombres y mujeres que trabajaban en sus huertas y campos, de los obreros del metal y de los fabricantes de paños, así como del personal del culto y de la explotación económica. La jerarquía de funcionarios que hemos visto al hablar del templo de Lagaš, está representada también en éste, y escalonada en la misma forma: *sangu, šabra, šutuk, gala, nar*. *Šulgi* tiene una fiesta propia, solemnidad para la que en el calendario de Umma se reservaba un mes entero, el décimo, que se había introducido oficialmente con el nombre de «mes de las fiestas de *Šulgi*», desplazando así a un nombre anterior. La veneración de que gozaba este rey-dios especialmente en Umma puede deducirse del título «Šulgi de Umma», así como de las denominaciones: «Šulgi de Akasil», «Sulgi de Kian» (que eran barrios de la ciudad de Umma), así como «Šulgi del lugar Utu», «Šulgi del lugar Nanna», «Šulgi del país», «Šulgi del lugar de la abundancia». La suposición de Contenau de que la anteposición del determinativo divino a los nombres reales debe considerarse posiblemente como meramente honorífica, no es acertada al menos por lo que hace a los reyes de la dinastía de Ur III, puesto que no cabe duda de que a éstos se les tributó un culto completamente divino, como hemos demostrado en particular por lo que hace a *Šulgi*, y podríamos demostrar en forma igualmente inequívoca, con abundantes documentos, por lo que hace a los otros tres monarcas de esta dinastía.

Otro indicio de la gran popularidad de *Šulgi* lo constituye el frecuente uso de su nombre como elemento teóforo en la formación de nombres propios. A este respecto hay que hacer notar que la mayor parte de los nombres compuestos con el de *Šulgi* son de formación acadia.

Ahora bien, algunos estudiosos han querido suponer la práctica de la deificación de los monarcas ya en época sumeria antigua basándose en las ofrendas presentadas a las estatuas de los reyes colocadas en los templos; como estas estatuas eran representaciones auténticas de los monarcas, la ceremonia cultual se dedicaría a éstos. Según Frankfort, con quien en este punto coincidimos totalmente, esta conclusión no es legítima. La finalidad de la colocación de estas estatuas era la de que estuvieran constantemente en el templo en lugar del monarca para interceder «por su vida». Si esto fuera exacto, las estatuas serían seres actuantes que se imaginaba dotados de vida; es

decir, que ocurría con las estatuas en cuestión lo mismo que con los objetos inanimados, tales como el cielo estrellado, la tierra, la tempestad, el agua, la estrella de la tarde, la luna, etc., que los sumerios y acadios se imaginaban habitados y vivificados por seres divinos o como figuras divinas protectoras de las ciudades. Tanto más cuanto que, pudiendo estas estatuas (que eran de mármol indestructible, casi siempre de diorita) ejercer sus funciones de intercesoras también después de la muerte del rey, participaban así, en cierto modo, de la inmortalidad de los dioses, de forma que se les dedicaban sacrificios y podían ser consideradas como seres divinos. Más adelante diremos todavía unas palabras sobre los objetos inanimados divinizados.

Se ha creído también poder deducir la deificación del rey de las fórmulas habituales en los juramentos: «el nombre del rey fue pronunciado», o, abreviadamente, «el nombre del rey»; en favor de esta suposición habla el hecho de que alguna vez se citen también dioses en las fórmulas de juramento. Sobre esto hemos de decir, antes que nada, que sólo se utiliza el nombre del monarca reinante (*mu lugal-bi*) y nunca el de un rey muerto, y que, como sabemos por la descripción que antecede, el rey era el representante del dios tutelar de la ciudad y del país; por ello es por lo que toma los juramentos y corre con la responsabilidad del mantenimiento de la palabra empeñada.

Tampoco de los títulos con que los monarcas invocaban a sus dioses tutelares, calificándolos de «padre y madre» y calificándose a *sí mismos* de «hijos» de un dios o de una diosa, puede concluirse que quisieran expresar una paternidad, maternidad o filiación físicas, y declararse así como seres realmente divinos y de origen divino. Estas expresiones sólo pueden comprenderse en sentido metafórico, como prueba especialmente el que Gudea se gloríe de ser hijo de tres deidades, *Ninsun, Nanše* y *Baü*, y diga además de *Gatumdug*: «No tengo madre alguna; tú eres mi madre. No tengo padre alguno; tú eres mi padre.» De la misma forma hay que comprender la expresión «alimentado con la leche sagrada por *Ninchursag*», que leemos aplicada a Lugalzaggisi y Eannatum. Tampoco nos es posible ver en el príncipe Eannatum el verdadero esposo de la diosa *Inanna*, ni en el rey Šusin el de la diosa *Annunit*. Mientras que los hijos engendrados en la unión de un dios y una diosa eran considerados también como dioses, los hijos de los reyes-dioses no lo eran, y si Bursin, Šusin e Ibisin, descendientes de reyes divinizados, fueron elevados al círculo de los dioses en el momento de su entronización, sus hermanos, aunque descendían del mismo padre divinizado, hubieron de darse por contentos con una existencia humana común. Otra vez hemos de insistir aquí sobre el hecho de que no es posible hablar de la existencia de un sistema teológico uniforme y lógicamente pensado en la concepción sumero-acadia de los dioses.

Ahora bien, si es cierto que, por regla general, los monarcas no fueron divinizados más que excepcionalmente, también lo es que decían estar muy próximos a la deidad y ser especialmente favorecidos y agraciados por ella en muchos aspectos. Ya sabemos que los dioses principales eran considerados como los señores supremos de la ciudad y del campo y que los monarcas creían ser los vasallos de estos dioses, que los habían investido con el poder real, y cuyas disposiciones habían de seguir escrupulosamente en todos los negocios de Estado, para de esta forma asegurar para sí y para sus súbditos la protección y la benevolencia de sus divinos soberanos. Los dioses no escatiman con ellos las dotes necesarias para el ejercicio del gobierno. Así, Lugalzaggisi puede decir, por ejemplo: «Cuando *Enlil*, el rey de los países; a Lugalzaggisi, rey de Uruk, rey del país, sacerdote de *An*, profeta de *Nidaba*, hijo de *Ukuš*, *patesi* de Umma, profeta de *Nidaba*; al que alcanza benevolencia, al dotado de inteligencia por *An*, rey de los países, gran *patesi* de *Enlil*; a aquel cuyo nombre fue pronunciado por *Utu*, ministro supremo de *Enzu*; al *šakkanaku* de *Utu*, proveedor de *Inanna*, hijo de *Nidaba*, alimentado por *Ninchursag* con la leche sagrada; al hombre del dios *Mes*, del sacerdote de Uruk, discípulo de *Ninbuchadu*, señora de Uruk, *abarakku* supremo de los dioses; cuando *Enlil*, el rey de los países, invistió a Lugalzaggisi con la realeza del país, cuando lo puso a la cabeza del país y cuando hubo conquistado desde el principio hasta el ocaso, entonces le había preparado los caminos desde el mar inferior hasta el mar superior». Y así, Lugalzaggisi puede suplicarle lleno de confianza: «Que *Enlil*, el rey de los países, exprese a *An*, su padre amado, mi ruego de que añada vida a mi vida, permita habitar los países en seguridad, me dé abundantes guerreros, tan numerosos como la hierba; cuide de los rebaños del cielo, mire con benevolencia al país; que los dioses no modifiquen el destino favorable que han escogido para mí. Que el pastor que se encuentra al frente del pueblo sea siempre yo.» Una fórmula similar encontramos en otras inscripciones reales, como en esta de Eannatum: «Eannatum, *patesi* de Lagaš, cuyo nombre fue pronunciado por *Enlil*, dotado de fuerza por *Ningirsu*, elegido en su corazón por *Nanše*, alimentado con la leche sagrada por *Ninchursag*, llamado con un buen nombre por *Innana*, dotado de inteligencia por *Enki*, amado por *Dumuziabzu*, *abarakku* de *Endursag*, amigo amado de *Lugaluru*: a *Ningirsu*.» El que, según esto, el príncipe apareciera como dotado por los dioses de las cualidades necesarias para el gobierno del país, no quiere decir que se le elevara al rango de una deidad. Podemos insistir de nuevo en que esta provisión del príncipe no caía bajo la competencia exclusiva del «dios de los países», sino que era precisa la participación de un considerable grupo de deidades; cada uno de los dioses concedía al príncipe, dentro de su jurisdicción especial, el grado conveniente de capacidad espiritual y corporal.

Cuándo y de qué manera tenía lugar esta investidura, es cosa que no nos dicen los textos que poseemos. Por lo demás, también resulta inútil el buscar en la glíptica y en la plástica de esta época representaciones figurativas de estas operaciones divinas.

El que las imágenes en piedra de la deidad (*narua*) no fueran objeto de un culto similar, resulta verdaderamente extraño.

4. *Objetos inanimados divinizados*

Hemos hecho ya las aclaraciones necesarias sobre las estatuas de los príncipes, provistas a veces de inscripciones en varias columnas y colocadas en los templos, donde habían de estar siempre presentes para orar por los príncipes; en determinados momentos se les ofrecían, como a los dioses, sacrificios, que, como dijimos, no se dirigían a los príncipes representados, sino a estas estatuas orantes.

También los tronos de los dioses, fabricados de materiales preciosos y colocados en el templo seguramente con el mismo fin, recibían ofrendas en inmediata relación con los sacrificios hechos a las deidades correspondientes. En la época de Ur III está documentado el ofrecimiento de sacrificios de esta clase a los tronos del dios *An*, del dios *Enlil*, de los reyes-dioses *Urnammu*, *Šulgi*, *Bursin* y *Šusin*. Al trono de *Enlil* se le antepone a veces el determinativo divino *dingir*, designándolo así expresamente como divinizado. Los tronos de los reyes-dioses permanecían en los templos también después de la muerte de aquéllos, de forma que en la época del rey Šusin había cuatro de estos tronos, unos junto a otros, a los que se veneraba juntos y con las mismas ceremonias cultuales.

También los emblemas de los dioses fueron divinizados. El del dios *Ningirsu* lo conocemos, además de por las inscripciones, por varias representaciones gráficas; representa un ave de rapiña volando con un león o un ciervo en sus garras, y simboliza, en consecuencia, la fuerza extraordinaria. Singular es la figura del «pájaro de la tempestad» (en sumerio, *Imdugud*), que muestra una cabeza de león en lugar de la cabeza de pájaro, simbolizando así doblemente la fuerza y el vigor. Este águila con cabeza de león es el emblema de la ciudad de Lagaš y su nombre se escribe a veces con el signo del dios. *Imdugud* gozó en Fara de una gran veneración como deidad independiente. En las listas de sacrificios de época neosumeria encontramos también el emblema del dios *Enlil*, con el nombre de «Quién como *Enlil*»; el del dios *Nannar*, al que muchas veces fueron ofrecidos sacrificios en la fiesta de Año Nuevo (uno y otro están hechos en oro, plata y bronce), así como el de la diosa *Ninurra* de Umma y *Ninurra* de Kian, barrio de la ciudad de Umma.

También a las armas de los dioses puede atribuírseles carácter divino; así a las del dios *Ningirsu, šarur* («tempestad de la batalla») y *šargaz* («con siete ojos»), colocadas en Lagaš en el templo *é-ninnu*.

Los instrumentos de música *(balag)* y los lugares de sacrificio *(bagar)* pueden ir provistos también del determinativo divino, lo que nos indica que también a ellos se les atribuía cierta participación en lo divino.

El que ciertos objetos inanimados fueran elevados a la categoría de lo divino, no es cosa en sí más extraña que el que se creyera que ciertos objetos naturales, tales como el sol, la luna, la estrella de la tarde, el cielo, la tierra, el aire, el agua, la tempestad, el rayo, el trueno, estaban animados por seres superiores que podían influenciar favorable o desfavorablemente el hacer y el actuar humanos; la única diferencia es que en el segundo caso se trata de algo dado en la naturaleza, en tanto que en el primero se trata de cosas hechas por la mano del hombre.

En lo dicho hasta aquí hemos ido subrayando expresa y repetidamente una u otra, según el objeto en cuestión, de las cuatro notas características que durante siglos y milenios constituyeron los fundamentos de la teología sumero-acadia: politeísmo, sincretismo, naturalismo y antropomorfismo. Sobre el último de estos rasgos característicos habría que añadir otro grupo de documentos, las múltiples representaciones figurativas que en la plástica y en la glíptica tienen por tema motivos religiosos, y de esta forma encuentran ocasión de representar también a los dioses. En todas las representaciones de esta clase, sin excepción, los dioses aparecen en figura humana, con cuerpo humano, en actitud humana y con vestimenta humana. Por su tejido y por su corte, esta vestimenta es la de los hombres de aquel entonces; sólo los cubrecabezas son con gran frecuencia otros, y por ellos precisamente se distinguía a los seres divinos de las demás representaciones de seres humanos. Este cubrecabezas es una corona formada por dos o más cuernos. Cuando ésta no se presenta, la figura divina sólo puede reconocerse por la adición de algún otro símbolo o por la distribución y agrupación de las restantes figuras humanas. Inútil es buscar en las muy numerosas representaciones figurativas indicios de una espiritualización o desmaterialización de la deidad.

IV. *EL CULTO DE LOS DIOSES*

Para mejor cumplir con la misión que nos ha sido propuesta, y que era la de exponer en una síntesis los principales rasgos de la religión sumero-acadia, hemos creído deber concentrarnos especialmente en la adecuada delimitación de la concepción de lo divino y del mundo de los dioses, propia de los pueblos mesopotámicos; la consecuencia es que ahora, si no queremos sobrepasar excesivamente los límites del espacio que nos ha sido asignado, en la descripción de los lugares y de los personajes del culto, de los tiempos del culto y de las ceremonias cultuales, no podemos pensar en hacer otra cosa que una ojeada sumaria. Pero podremos contentarnos con ello, porque ya al hablar de las distintas deidades hablamos también de su culto, y además porque se trata de objetos y acciones cultuales explicables a partir de la naturaleza humana general, y que, en consecuencia, se encuentran también en forma parecida entre otros pueblos.

1. *Lugares de culto*

Lo mismo que los hombres habitaban con sus familiares en una casa construida con esa finalidad, también para los dioses y para todo su séquito se construyeron casas propias *(é)*, a las que, una vez acabadas, se mudaban con solemnes ceremonias para fijar allí su residencia y recibir el culto de los fieles. La sola diferencia era que esta vivienda de los dioses superaba con mucho a todas las viviendas humanas, sin excluir la residencia de los monarcas, en amplitud y decoración, y muy especialmente en duración. Así se han podido excavar ruinas de templos de la época antigua de la que todas las viviendas humanas han desaparecido. En todas las ciudades había templos divinos, y no sólo uno para la deidad local, sino también otros, aunque a veces de menor amplitud, para otras deidades. Sólo en Lagaš, Gudea construyó templos a quince deidades diferentes: a *Ningirsu, Ninchursag, Inanna, Baü, Gatumdug, Nanše, Ningizzida, Nindara, Meslamtaëa, Ninmar, Igalim, Dunšagga, Dumuziabzu, Geštinanna* y *Ninšubur*. De lo que no puede hablarse es de un santuario nacional ni de un culto unitario.

El construir templos a los dioses quedaba reservado a los príncipes y no al colegio de los sacerdotes. Esto está de acuerdo con la creencia general de los orientales de que es al rey a quien incumbe el fomento del bienestar común de sus súbditos, y no sólo en los asuntos puramente civiles y materiales, sino también, y en primer término, en la vida religiosa. Recordemos que en los Estados orientales no se conoce un doble código, civil y eclesiástico, pues se considera al hombre como individuo indivisible. Los reyes veían en ello una obligación tan honrosa, que quisieron asegurarse de que la posteridad recordaría su labor de constructores de templos, y para ello empotraron un documento fundacional en los cimientos e hicieron colocar inscripciones de múltiples clases en varias partes de la construcción. La más antigua inscripción de esta clase es una lápida de mármol del rey Aannipadda, de Ur I: «Para *Ninchursag*, Aannipadda, rey de Ur, hijo de Mesannipadda, rey de Ur, ha construido este templo». Las inscripciones de los templos construidos por Urnanše

se encuentran sobre simples piedras-bisagras: «Urnanše, rey de Lagaš, hijo de Gunidu, hijo de Guršar, ha construido el templo de *Ningirsu*, ha construido el templo de *Nanše*, ha construido el templo de *Gatumdug*, ha construido el *é-dam*, ha construido el templo de *Ninmar*, ha construido el *ibgal*, el *kinir*, el *é-PA*.» Esta enumeración se repite literalmente en otras siete inscripciones. En las grandes inscripciones en que otros príncipes se vanaglorian, encomiástica y arrogantemente, de los hechos cumplidos en el ejercicio de la realeza, el primer lugar lo ocupa siempre la lista de los templos construidos por ellos. En época neosumeria, el fundador de la dinastía de Ur III construyó templos a diez deidades diferentes; pero este número no bastó a sus sucesores inmediatos, pues tuvieron por necesario o conveniente añadir por su parte nuevos templos. Toda la actuación del príncipe al frente del Estado estaba continuamente bajo el signo de lo religioso y supraterreno. Gudea estaba convencido de haber recibido directamente de *Ningirsu* el encargo de construir el *é-ninnu*. Como los príncipes, también el pueblo debía caracterizarse por su ánimo piadoso, como puede deducirse del hecho de que, debiendo las construcciones de esta clase ser extraordinariamente costosas, en último término sólo serían posibles por el trabajo y la colaboración económica de los ciudadanos del Estado. Según el informe de Gudea, en la construcción del *é-ninnu* colaboraron incluso los dioses, trazando el plano y ayudando en la confección de los ladrillos empleados.

El templo fue construido frecuentemente sobre una terraza algo elevada, y la plaza del templo rodeada con un muro de contención. En sí misma, la construcción tenía un aspecto exterior parecido al de una fortaleza. Junto al recinto principal, que contenía la *cella* del dios titular y las capillas de otros dioses, había una buena cantidad de recintos accesorios y anejos de otras clases; se utilizaban en ceremonias cultuales o como depósitos de los utensilios del culto, pero también como viviendas del personal del templo o como escuelas y locales destinados a la administración de las abundantes riquezas del templo. Con excepción de los ladrillos, que se fabricaban en el mismo lugar en que se edificaba el templo, y del asfalto utilizado como mortero, muy abundante en el país, los demás materiales de construcción, y especialmente la madera, las distintas clases de piedra y mármol y los metales preciosos, habían de ser importados del extranjero. Las inscripciones de los cilindros-sellos del príncipe Gudea de Lagaš nos ofrecen una descripción pormenorizada de uno de estos templos. Las excavaciones de las ruinas de los templos confirman en todos sus aspectos la descripción que de su construcción y decoración interior nos hacen los citados cilindros. Hemos descrito ya los aspectos más importantes de la construcción del *é-ninnu*.

El más importante de los anexos de un templo estaba constituido por una construcción singular que se alzaba en forma de

torre; es la torre escalonada que los acadios llamaron *ziqqurat*[12]. Esta torre puede llamarse escalonada por la construcción a cierta altura de una nueva terraza, sobre la cual continuaba el edificio con disminución de sus medidas hasta formar otra terraza; sobre ella se volvía a construir, y esto podía repetirse tres, cuatro y hasta siete veces, terminando todo en un pequeño templo. El resultado era una construcción escalonada, a la que se subía por escaleras exteriores que partían de cada una de las terrazas y conducían al templo construido sobre la última. El *ziqqurat* que mejor se ha conservado es el de Muqajjar (la antigua Ur), que Abrahán pudo ver y admirar. En su parte inferior tenía una longitud de 60 metros y una anchura de 45 metros; su altura podría haber alcanzado unos 21 metros. La primera terraza tenía aproximadamente 15 metros de altura; sobre ella se construyeron otras dos. Tres escaleras, cada una con cien escalones, conducían a la primera terraza. Su constructor había sido Urnammu, que lo levantó sobre los restos de otro *ziqqurat* más antiguo. La masa de la construcción consistía en un amontonamiento de ladrillos, los del interior sin cocer y los del grueso muro exterior —de dos metros de espesor— cocidos. La parte inferior estaba pintada de negro; la superior, de rojo, y la capilla en que culminaba la construcción, de azul. Urnammu, su constructor, se hizo representar en un relieve de piedra en el momento en que ofrecía el sacrificio de una libación al dios de la ciudad de Ur, *Nannar*, y a su esposa, *Ningal*; otro registro nos lo presenta en el momento en que recibe del dios *Nannar* los instrumentos de medida. En otros relieves, Urnammu aparece rodeado por su séquito, llevando al hombro los utensilios de la construcción; por último, otro nos muestra a los trabajadores, que suben por las escaleras de mano llevando cestas con ladrillos.

¿Cuál puede haber sido la finalidad de estas extrañas construcciones que encontramos por doquier en Sumer y Akkad, e incluso más allá de los límites de Mesopotamia? Sobre esto se han expuesto las más diversas suposiciones. Para algunos, los sumerios, antes de abandonar su patria para marchar a Mesopotamia, habrían tributado a sus dioses un culto en las montañas, y para conservar esta antigua tradición habrían construido montes artificiales para los templos de sus dioses en las llanuras de Mesopotamia. Según otros, los *ziqqurats* querían simbolizar que el lugar de la morada de los dioses estaba por encima de las pasiones humanas terrenas. Otros ponen en relación los templos escalonados babilonios con las pirámides egipcias, y especialmente con las pirámides escalonadas que en Egipto se encuentran en algunos lugares. Finalmente, se les ha interpretado también como observatorios de los astrólogos. Ninguna de estas interpretaciones da una explicación que sea en todos sus extremos satisfactoria; hay otra, también de carácter puramente hipotético,

[12] Véase «Addenda» supl.2.

según la cual sería en el templo situado en la última terraza del *ziqqurat* donde se consumaría la nupcia del dios de la ciudad, *Nannar*, con la diosa *Ningal*. Ni siquiera las explicaciones propuestas en las más recientes monografías dedicadas al problema de las torres escalonadas (TH. A. BUSINK, *De Babylonische Tempeltoren* [Leiden 1949]; ANDRÉ PARROT, *Ziggurats et Tour de Babel* [París 1949]) han podido ofrecer una solución totalmente satisfactoria de todos los problemas que nos plantea todavía hoy esta misteriosa construcción de la antigüedad mesopotámica.

En la época neosumeria se registran también las ceremonias sacrificiales y las fiestas que tenían lugar en la «gran casa» *(é-gal)*. Si, como se supone generalmente, esta «gran casa» fuera el palacio del rey, habría que pensar que sería una especie de oratorio privado del monarca, lo que nos ofrecería una prueba tanto mayor de la piedad personal del rey cuanto que en estas listas se citan también deidades de nombres acadios totalmente desconocidas en Mesopotamia en épocas anteriores.

2. *Los personajes del culto*

Dada la amplitud del templo y el carácter múltiple de los recintos que éste albergaba, así como la gran cantidad de ceremonias cultuales que en el mismo tenían lugar, era natural que para el servicio de cada uno de los templos fuera necesaria una cantidad muy elevada de obreros manuales, servidores de las más distintas clases y personajes del culto en el sentido estricto de la palabra. A ellos venían a añadirse los muchos trabajadores y trabajadoras ocupados en la explotación de las propiedades del templo, lo que hace necesario suponer que los empleados del templo constituían, con mucho, la mayor parte de la población de la ciudad especialmente en aquellos casos en que en una misma ciudad había varios templos propietarios de extensos bienes raíces. De su explotación nos hablan los muchos millares de documentos económicos y mercantiles ya hoy conocidos, en los que están documentadas las transacciones más insignificantes de la vida cotidiana. Sólo a disgusto renunciamos a detenernos aquí en pormenores. Debemos contentarnos con observar que la completa documentación que de la situación cultural de Mesopotamia poseemos carece de equivalente en la historia de la cultura de los pueblos de la Antigüedad.

Como la edificación de los templos divinos, que se había reservado, también la dirección de la administración de sus bienes es de la incumbencia del príncipe. El príncipe o su virrey colocan al frente de cada uno de los templos un funcionario, llamado *šangu*, que se ocupa especialmente de los bienes temporales y que ha de darles cuenta escrita de cada uno de los ramos de la administración. Incluso comparada con la nuestra, es esta contabilidad, como la que llevaban los funcionarios subordinados al *šangu*, verdaderamente ejemplar. Hemos citado ya aquel documento del segundo año del reinado de Bursin en el que se reseñan todos los empleados de la administración de diez templos de Lagaš, dándose su número y rango, así como la recompensa que percibían en raciones de cebada; se registran en este documento no menos de trece clases de cargos, cuyo número y recompensa son distinto en los distintos templos. Como persona de máxima autoridad puede actuar en lugar del *šangu* el *šabra*. Por lo que se refiere a las auténticas ceremonias cultuales, estaban también provistas de cargos propios, pero no podemos delimitar exactamente las atribuciones de estos cargos por faltarnos rituales oficiales como los que conocemos en época posterior. En todo caso, es seguro que a la cabeza del sacerdocio se hallaba un «señor de los sacerdotes» *(en)*, cuya designación se hacía por sorteo bajo la vigilancia del rey; esta operación constituía un acto público, de forma que los años recibían su nombre de la elección del «señor de los sacerdotes» de *Inanna* y *Nannar*, como se hacía también con otros acontecimientos importantes de la vida común de la nación. Los monarcas se llaman a sí mismos en algunas ocasiones *en* de una deidad determinada, pero ello no tenía probablemente más valor que el de un título honorífico, pues oficialmente los monarcas no podían ser designados para estas funciones, y ninguno se llama a sí mismo *en* de todas las deidades veneradas en su reino. Gudea es solamente el *en* del dios *Ningirsu*, y no de los otros dioses que él mismo prefería. Hubo también, análogamente, «señoras de los dioses» *(nin dingir-ra)*; se menciona especialmente una «señora de los dioses» de *Baü*.

Las distintas clases de sacerdotes tenían la misión de recibir las ofrendas, tener preparados los utensilios del culto, fijar el tiempo de las ceremonias y vigilar y dirigir la ejecución del acto cultual. Pero en las distintas ceremonias podían oficiar también otras personas. Así las representaciones figurativas y las inscripciones nos demuestran que también los monarcas presentaban sus ofrendas a la deidad, y especialmente que ofrecían las libaciones, ceremonias que realizaban «ritualmente desnudos», despojándose incluso de sus ornamentos reales; en ambos casos, los reyes podían actuar por razones de religiosidad privada tanto como en representación de la nación. En otro lugar hemos hablado ya de cómo Gudea presidió y procedió en persona a ejecutar las numerosas y variadas ceremonias que tuvieron lugar en las solemnidades de la consagración del templo *é-ninnu* por él construido.

Junto al señor de los dioses, se citan en los documentos de la época otras clases de sacerdotes, tales como los sacerdotes de las unciones, los magos, los videntes, exorcistas, plañideros, cantores; pero nosotros no podemos delimitar en detalle las funciones propias de cada una de estas clases. También al servicio del templo, o al menos bajo su influencia, había, junto

a la señora de los dioses, empleadas femeninas, como cantoras, hieródulas, plañideras, adivinas y exorcistas.

Es seguro que podemos suponer que la administración del templo incluiría escuelas, pues tanto las distintas clases de sacerdotes como los ecónomos (éstos especialmente) necesitarían un cierto grado de formación para el ejercicio de sus funciones, y, ante todo, deberían aprender el complicado arte de la escritura, imprescindible para la redacción y lectura de los numerosos documentos.

3. *Tiempo y culto*

Allí donde la religión influye en la vida pública y social en medida tan grande como era el caso del pueblo mesopotámico, los sentimientos religiosos deben encontrar expresión externa en las correspondientes solemnidades religiosas. De esta forma, además de las fiestas celebradas con ocasión de los acontecimientos de importancia nacional, como eran las consagraciones de templos, el comienzo del reinado de un nuevo monarca, la investidura de un nuevo «señor de los sacerdotes», la colocación en el templo de estatuas de los dioses o de los monarcas, la conquista de nuevos territorios, la victoria sobre los atacantes enemigos, fiestas que podían durar varios días, había también fiestas mensuales y estacionales. Las de los meses se celebraban a primeros, mediados y fin de mes. Durante el mes eran festivos el 1, el 15, el 28, 29 y 30; más tarde se añadió también el 7. A todo ello habría que añadir todavía una fiesta de la que se derivaba el nombre del mes en cuestión. El calendario de los meses es de origen plenamente cultual. El que un mes se llame «mes del dios *An*», o «mes del dios *Šulgi*», o «mes de la Gran Fiesta», no quiere decir, naturalmente, que la fiesta en cuestión ocupara el mes entero, sino sólo que se celebraba en el mes al que daba nombre; igualmente, el nombre «mes de la fiesta de la cosecha de cebada» no significa sino que en determinado día de ese mes se celebraba la fiesta de acción de gracias por la cosecha.

Los días de fiesta, si exceptuamos los fijos de cada mes, varían de ciudad en ciudad y de época en época. Lo mismo que de ciudad en ciudad cambiaba no sólo el dios tutelar, sino igualmente el círculo de los demás dioses, también el calendario de las fiestas era distinto en cada una de las ciudades. No necesitamos decir que los monarcas podían ordenar la celebración de solemnidades oficiales en todo el reino en ocasiones de importancia nacional. Además, en una misma ciudad desaparecían algunas fiestas y se introducían otras. Así, por ejemplo, en Lagaš, el calendario de fiestas vigente en el reinado de Urukagina era distinto del usado en la época de la dinastía de Ur III.

También la del Año Nuevo era una fiesta anual que había de ser solemnemente celebrada por todos. Se nos ha conservado una descripción de las solemnidades que en época sumeria antigua incluía en Lagaš la fiesta del Año Nuevo, pero hasta cierto punto tienen carácter local, pues eran celebradas en conmemoración de las nupcias de la diosa *Baü* y del dios *Ningirsu*. Las ofrendas hechas por el príncipe y el pueblo pasaban por ser la dote de los esposos. Cesaba el trabajo y se suspendía la vigencia de las diferencias de clases. «Durante siete días no se molía ningún trigo, la sierva se equiparaba a la señora, el siervo caminaba al lado del señor.» Las fiestas cuyos nombres leemos en el calendario de aquella época («fiesta en que la diosa *Nanše* come la cebada», «fiesta en que el dios *Ningirsu* come la cebada», «fiesta en que la diosa *Nanše* come la malta», «fiesta en que el dios *Ningirsu* come la malta», «fiesta en que el dios *Lugaluru* come la malta», «fiesta del edificio del esquileo de las ovejas», «fiesta de la diosa *Ninmar*») no se encuentran ya en el calendario neosumerio de Lagaš, pues han sido reemplazadas por otras fiestas de deidades que sólo más tarde aparecieron en el panteón.

4. *Ceremonias cultuales*

Aquí hemos de considerar, en primer lugar, la oración, expresión la más general de la relación del hombre con la deidad. De las oraciones privadas, como de los textos de himnos y cánticos usados en el culto público, no poseemos ninguna documentación escrita comparable a la que es tan abundante en la época posterior. Pero en las inscripciones reales encontramos algunas alusiones a las oraciones del príncipe, así como a las que algunos dioses dirigen a otros. Estas últimas son oraciones deprecatorias para suplicar a una deidad más poderosa que proteja al monarca y al país. Una oración de Entemena dice: «Que en el futuro su dios *Dum*... esté en pie ante *Ningirsu* en el *é-ninnu* para pedir por su vida.» Bajo Urukagina es *Ninšubur* quien «en el futuro se arrodille en el *é-ninnu* ante *Ningirsu*». En la procesión hecha con ocasión de la inauguración del *é-ninnu* recién construido se dice de Gudea: «Su dios *Ningizzida* le llevaba de la mano». Y con ello hemos caracterizado ya las tres posturas adoptadas para orar. La última está representada centenares de veces en las improntas de los cilindros-sellos, en las que una deidad menor lleva al deprecante cogido de la mano hasta el dios que, sentado en el trono o en pie ante él, recibe el homenaje. Una escena similar es la representada en el sello del príncipe Gudea, sello que se nos ha conservado, y en el que el dios *Ningirsu*, que lleva sobre su cabeza una corona de cuatro pares de cuernos y está sentado en el trono sosteniendo en ambas manos recipientes rebosantes de agua, recibe el homenaje de Gudea. Este levanta la mano derecha hasta la altura de su rostro y da la izquierda al dios *Ningizzida*, que lleva, como *Ningirsu*, una corona de cuatro pares de cuernos y una vestidura con

muchos pliegues; *Ningizzida* lleva a Gudea hacia *Ningirsu*, y detrás de estas dos figuras se ve todavía otra, la de una deidad de menor rango en actitud de súplica, vestida con una vestidura más sencilla y con la cabeza cubierta por la corona de los dioses, que en este caso tiene sólo un par de cuernos. Hemos hablado ya del papel de suplicantes que desempeñaban las estatuas de los dioses y de los príncipes colocadas en el templo. Estas estatuas han sido encontradas en gran número. La actitud orante de los dioses o reyes por ellas representados, en pie o sentados en el trono, se expresa, por regla general, en las manos, que no están alzadas, sino puestas una sobre otra.

El objeto de las súplicas lo constituían exclusivamente los bienes puramente materiales. Así, Lugalzaggisi pide: «Que *Enlil*, el rey de los países, exprese a *An*, su padre amado, mi ruego de que añada vida a mi vida, permita habitar los países en seguridad: me dé abundantes guerreros, tan numerosos como la hierba; cuide de los rebaños del cielo, mire con benevolencia al país; que los dioses no modifiquen el destino favorable que han escogido para mí». Gudea pide entre otras cosas: «Para que *Ningirsu* haga que den fruto los grandes campos, para que haga crecer las aguas de los canales y acequias de Lagaš, para que haga resplandecer el trigo, para que ponga peces en las charcas, plante juncos hermosos; para que construya la ciudad, coloque las viviendas; para que haga mucho el aceite, para que aminore las lágrimas de los ojos rebosantes, disminuya los lamentos del corazón doliente». Lo que con mayor empeño se pide es la prolongación de la vida. Por «su vida», es decir, para conservar y prolongar la vida, se construyeron templos y se hicieron ofrendas especiales a los dioses. De la misma forma, los súbditos consagran ofrendas «por la vida» del monarca y de su familia. Estas ofrendas hechas por la vida del monarca son de las más distintas clases: estatuillas, vasijas, mazas, lápidas votivas, cuentas y otros objetos de adorno de metales preciosos o piedras preciosas, todos provistos cuidadosamente de la inscripción correspondiente.

Mencionemos, finalmente, las fórmulas execratorias, que encontramos al final de todas las inscripciones mayores, y en las que se suplica que el castigo de los dioses —para este objeto siempre deben ser varios— caiga sobre aquellos que se atrevan ya a destruir el monumento, ya a borrar el nombre del donador, e incluso a sustituirlo por el propio. Šarganisarali hizo cincelar en una piedra bisagra las palabras siguientes: «Al que cambie esta inscripción, que *Bêl*, y *Šamaš*, e *Inanna* arranquen sus tierras y arrebaten su semilla». Gudea invoca a las siguientes deidades para que tomen venganza en el caso de que alguien modifique sus órdenes y cambie sus decisiones: *An, Enlil, Ninchursag, Enki, Enzu, Nanše, Nindara, Gatumdug, Baü, Inanna, Utu, Endursag, Igalim, Dunšagga, Nimmar, Dumuziabzu, Ningizzida* «cambien su destino, quebranten sus días como los de un buey, derriben a tierra su fuerza indómita como un toro bravo; su trono, el que este hombre ha levantado; que se acuerden de borrar las inscripciones y nombres; que borren su nombre de las inscripciones del templo de su dios; que su dios no atienda a las plagas de su pueblo; que se alejen de su cielo las lluvias, se desvíen de su tierra las aguas; que se vaya como un hombre sin nombre». Nada menos que la colaboración de diecisiete dioses era necesaria para la ejecución de esta maldición.

5. *Sacrificio*

Las ofrendas y las ceremonias sacrificiales son, con la oración, los componentes más importantes del culto divino; tienen también la misma finalidad que aquélla: homenaje y adoración, deprecación y expiación. La documentación que de estas ofrendas y estas ceremonias sacrificiales poseemos, procedente de todas las épocas de la historia de los sumerios y acadios, es muy abundante, y está constituida por tabletas cuneiformes y por representaciones figurativas. Especialmente entre los «textos económicos», tanto de la época de Lagaš (reinados de Lugalanda y Urukagina) como, y en medida todavía mayor, de la época de la tercera dinastía de Ur, hay abundantes textos que hacen referencia a los sacrificios. En esta época, Šulgi había hecho construir ex profeso Puzurišdagan (en las cercanías de Nippur), lugar en que se concentraban las más distintas especies de animales, que desde allí eran suministrados a los diversos santuarios para ser empleados como víctimas, lo que se registraba escrupulosamente en los correspondientes documentos. El archivo en que éstos se guardaban ha sido excavado en Drehem, el antiguo Puzurišdagan, y comprende varios millares de estos textos sacrificiales. Los documentos en cuestión nos dan el nombre del oferente y una exacta descripción del animal, del que se indica la especie, edad y sexo, así como el motivo del sacrificio y el día de la entrega, registrado todo con un método contable que no es posible imaginar más detallado ni más sistemático. Y en las representaciones figurativas (improntas de cilindros-sellos) vemos al sacrificante que con un cabritillo u otro animal se presenta ante la deidad, representada en la forma habitual, sentada en el trono o en pie ante él. Como oferentes se encuentran sólo personajes masculinos, comenzando por el rey y los prefectos de la ciudad, pasando por el sumo sacerdote y por las restantes autoridades del Estado hasta llegar al hombre del pueblo. También el rey divinizado se cree obligado a hacer a los dioses, exactamente igual que los ciudadanos corrientes, esta clase de ofrendas.

Entre las víctimas animales se preferían especialmente las ovejas, pero se sacrificaban también bóvidos, cabras, cerdos, pájaros, peces e incluso animales salvajes. Pero no había sólo sacrificios cruentos, sino también incruentos. La materia de los

sacrificios incruentos pueden constituirla todos los productos del reino vegetal y de la agricultura: cereales, harina, dátiles, higos, aceite, leche, miel, pan y pasteles. En las libaciones se ofrecían distintas clases de vino, cerveza, también de varias calidades; leche y agua. Si añadimos a esto las distintas suertes de perfumes, tales como perfumes de cedro y de cipreses, mirto y mirra, veremos que a los dioses se les podía ofrecer todo lo que al hombre le parecía necesario o agradable para su propia vida corporal. Como el más costoso regalo que podía hacerse a los dioses, hemos de citar las vestiduras, ornatos y pertrechos, pues las vestiduras de los dioses no estaban hechas de telas corrientes, sino de oro y piedras preciosas. Los regalos de boda que Gudea ofreció a la diosa *Baü* en la solemnidad de sus nupcias fueron los siguientes: un grueso buey, una oveja cebada, tres gruesas ovejas, seis chivos, dos corderos, siete cestos de dátiles, siete jarras de leche cuajada, pulpa de palma, siete cestos de higos, siete pasteles de fruta, una oca, siete patos, quince gallinas, sesenta tórtolas, sesenta peces, cuarenta talentos de verduras y siete talentos de granos.

Las clases de sacrificios eran también muy numerosas y variadas; todavía hoy nos es imposible diferenciarlas exactamente unas de otras. Había sacrificios regulares, a cuyo ofrecimiento había que proceder en las fiestas periódicas, diarias, mensuales o anuales (las raciones estaban prefijadas), y sacrificios extraordinarios, en los que, naturalmente, el número de oferentes en relación con la solemnidad debía ser mayor. En general, puede decirse que no podía haber ninguna solemnidad especial sin solemnes ceremonias sacrificiales.

¿Qué ocurría con las ofrendas entregadas? Muy poco es lo que sobre esto nos dicen los documentos. De la diosa *Baü* dice Gudea que, tendida en su aposento del templo de *Ningirsu*, en el que se le había dispuesto un lecho, «comía grandes sacrificios»; dice asimismo que «el sacrificador quemaba las víctimas en el sagrado templo», y que *Baü* «es la señora que ama los regalos». En su honor había construido Urukagina el *bursag*, «templo de las ofrendas de *Baü*», como Bursin de Ur «una casa de la miel y de la mantequilla y del vino en el lugar de sus sacrificios» en honor de *Enlil*. Estos datos coinciden con las numerosas representaciones figurativas que conocemos de las escenas sacrificiales en las que el príncipe u otras personas se presentan ante la deidad con las correspondientes ofrendas, y coinciden también con aquellas otras que representan a algunos dioses sentados en un banquete, haciendo que los sirvientes les lleven alimentos y bebidas y regalándose con los manjares servidos. Ni con el máximo esfuerzo podemos imaginarnos cómo los dioses en sus festines ficticios pudieron consumir tantos animales y tan gran cantidad de alimentos. Las fuentes tampoco nos dicen lo que se hacía realmente con las ofrendas entregadas.

* * *

Así, pues, tanto las inscripciones como las representaciones figurativas nos permiten darnos cuenta, una vez más, del craso antropomorfismo de la imagen de Dios de los sumerios y acadios, antropomorfismo al que hemos aludido varias veces en el curso de este trabajo con la oportuna insistencia. En el transcurso de los milenios de la historia de estos pueblos de tan alta cultura, no se vislumbra el más tenue resplandor de una concepción trascendental de la deidad. Lo único que en ella hay de sobrehumano es la idea de que los dioses no envejecen —los hijos de los dioses no salen nunca de esta categoría de hijos—, así como la de suponerlos dotados de una cierta fuerza sobrehumana, aunque estrechamente limitada. El mundo no debe su existencia a la voluntad de los dioses existentes. Sólo en época tardía se buscó una solución a este problema cosmogónico; sin embargo, en el mundo existente se supone la presencia de seres sobrehumanos allí donde las fuerzas humanas parecen impotentes. No se piensa que los dioses hayan creado estas fuerzas cósmicas, sino sólo que las dominan y, en cierto modo, las determinan. Pero un dios aislado no posee fuerza suficiente para proteger a los hombres y al país; para ello es necesaria la colaboración del mayor número posible de seres celestes. Esta era la creencia y la práctica no sólo del pueblo, sino también de los espíritus rectores y de los gobernantes del Estado.

De todo ello se deduce claramente la falsedad del axioma que antes, en la época del panbabilonismo y posteriormente del pansumerismo, se creía deber aceptar como base para la caracterización de la religión sumeria y babilonia: «Arriba es lo que es abajo, y lo que es arriba, es abajo». La primera parte de esta frase es literalmente exacta, pues lo puramente humano, «lo que es abajo», se proyectaba a los *superi*; pero la segunda no, pues lo humano no necesita aprender nada de los *superi*: los hombres aprendían de los hombres a comer, a beber, a contraer matrimonio, engendrar hijos, bendecir, maldecir, disputar y luchar, cantar y rezar.

V. *APENDICE*

Con este juicio de conjunto sobre los rasgos esenciales de la religión de los sumerios y acadios, podemos concluir nuestra exposición. Lo que pudiéramos añadir todavía acerca de las procesiones de los dioses, de la interrogación de la voluntad de la deidad (oráculos, sueños enviados aparentemente por los dioses), de los carros y de las embarcaciones divinas, no haría más que ratificar nuestra conclusión. Pero, pese a ello, queremos tratar aquí brevemente, a modo de epílogo, de algunos problemas que, repetidamente planteados, han encontrado en parte soluciones divergentes.

1. *Creencias escatológicas*

Todos los documentos, tanto los epigráficos como las representaciones figurativas, guardan silencio acerca de la vida del hombre después de la muerte. Y, pese a ello, los mesopotámicos deben de haber creído en una supervivencia, aunque no pudieran precisar concretamente su forma. Esto es lo que nos permiten deducir las ofrendas funerarias que depositaban en las tumbas junto a sus muertos, y que consistían en alimentos, objetos de uso de la vida corriente, objetos de lujo y adorno, de metales preciosos y de refinado gusto artístico. De la práctica de este uso tenemos pruebas de época antiquísima también fuera de Mesopotamia. Se ha intentado explicarlo diciendo que de esta forma se creía poder ayudar al muerto para que después de su sepultura pudiera continuar su vida habitual y conservar la situación a que estaba acostumbrado. Y esto se hacía pese a que en cualquier momento podía comprobarse que todo lo ofrecido yacía sin usar junto al cadáver. Así, intacto, es como lo hemos encontrado nosotros después de varios milenios.

2. *Sacrificios humanos*

Pese a las opiniones contrarias, a la pregunta de si el culto de los sumerios y acadios incluía también sacrificios humanos, sólo puede contestarse negativamente. Su práctica no está documentada en ningún lugar de forma inequívoca. Hay un hallazgo arqueológico de época antigua que ha sido interpretado por algunos estudiosos como prueba de que en las sepulturas de los reyes de Ur tuvieron lugar sacrificios masivos de hombres. Describamos el discutible hallazgo en cuestión: En los años 1927-1929, el inglés C. L. Woolley excavó en Muqajjar, la antigua Ur, los llamados «sepulcros reales», que eran dieciséis y constaban de varios recintos. Junto al sepulcro de la persona real y en las cámaras anejas se encontraron cadáveres de otras personas; el número de estos cadáveres oscila entre tres y setenta y cuatro. En un sepulcro, por ejemplo, se encontraron cincuenta y nueve cadáveres; los seis primeros eran los de los soldados que abrían el cortejo, y después había dos carros, tirados por seis bueyes, dieciocho damas de la corte, y, en torno al sepulcro, conductores de los carros, soldados y mujeres. En el sepulcro de la reina Šubad yacían los cadáveres de cinco soldados, un carro tirado por dos asnos, conductores de carros y diez damas, entre ellas una tañedora de arpa. Todos los cadáveres llevaban vestidos de gala, armas y otros objetos de adorno de acuerdo con la posición que antes ocuparan en la corte. El gran número de los objetos allí encontrados, y especialmente su refinado trabajo artístico, causaron una verdadera sensación cuando fueron conocidos. ¿Cómo puede explicarse la presencia de tantos cadáveres y el orden sistemático en que están dispuestos? La suposición de que se hubiera enterrado junto a sus señores a los súbditos muertos antes de la muerte del monarca, no resulta suficiente. No puede dejar de suponerse que los cadáveres encontrados son los de personas muertas voluntaria u obligadamente en el momento de la sepultura de sus señores. Puesto que no ha podido constatarse huella alguna de una muerte violenta, puede suponerse que murieran por haber ingerido una sustancia venenosa. Pero ¿cuáles fueron las razones que les movieron a ello? La suposición de Woolley de que fueron sacrificados en honor de reyes divinizados, no puede aceptarse; Šubad no había sido elevada a honores divinos, y en los demás sepulcros no hay indicios de ninguna clase que nos permitan suponer que los allí sepultados fueran ni siquiera reyes. No tenemos tampoco la menor prueba de que la muerte ocurriera por razones religiosas y en honor de otra deidad. La explicación más sencilla será la propuesta por Furlani, quien cree que el muerto quería tener junto a sí en su sepulcro a todo su séquito, lo mismo que era tradicional el que se depositaran en la cámara sepulcral todos los objetos de su uso como ofrendas funerarias.

3. *El diluvio*

No es solamente el pueblo israelita el que ha conservado el recuerdo de la gran catástrofe que afectó a la humanidad; en una u otra forma, la memoria del diluvio se mantuvo viva en muchos otros pueblos. El que en nuestra época sumero-acadia no podamos aducir ningún documento escrito de la tradición del diluvio como los que conocemos en la época babilonia posterior, se explica por el hecho de que en el período sumero-acadio falta todavía el género literario correspondiente, es decir, las narraciones épicas o mitológicas, lo que no nos autoriza a concluir que el pueblo sumerio no sabía nada del diluvio. Allí donde la literatura ha fracasado, la arqueología ha contribuido con dos hallazgos que, hechos en el año 1929, fueron considerados por sus descubridores como huellas del diluvio de que habla el Génesis, y que se narra en los textos sumerios y semíticos. El primero de estos hallazgos se hizo en el Oheimir, la antigua Kiš, donde se constató la presencia de un estrato de cincuenta centímetros de profundidad de fino limo fluvial, en el que se encontraron conchas de agua dulce y varios bancos de pequeños peces que llegaron allí, sin duda, durante una inundación. En este depósito de la inundación no hay ninguna clase de rastros de actividades humanas.

Un hallazgo análogo hizo en Ur el arqueólogo inglés C. L. Woolley, de quien ya hemos hablado. En el año 1929, haciendo sondeos para precisar la cronología de la evolución de la ciudad,

tropezó con un estrato arcilloso de 2,50 metros de grosor de limo fluvial, que por su composición debía de haber sido depositado allí por las aguas; en dicho estrato no había indicios de actividades humanas, pero bajo él aparecieron nuevos estratos de loza y residuos. Woolley concluye que la inundación que depositó aquel sedimento tan enorme debió de ser de amplitud inigualada, y sin vacilar la identifica con la de la Biblia; su convicción era tan fuerte, que a su informe arqueológico sobre sus excavaciones y hallazgos en Muqajjar le dio el título de *Ur y el diluvio*. He aquí cómo formula su conclusión: «Si tenemos en cuenta todos estos hechos, no podremos dudar de que el diluvio, del que hemos encontrado la única prueba posible, es el de la historia y la leyenda sumeria, el diluvio sobre el que se basa la historia de Noé». Woolley pretende fijar la fecha de este acontecimiento en torno al año 3200 a.C., en tanto que, de acuerdo con la cronología «baja», habría que situarlo hacia el año 2800 a.C. Ahora bien: ¿qué valor tiene su identificación con el diluvio del Génesis? Pese a lo que él dice, es imposible identificarlo con el diluvio de la narración bíblica. Ante todo, hemos de decir que los indicios de inundaciones extraordinarias hallados en Ur y en Kiš se remontan a épocas diferentes, pues la de Kiš debió de producirse más tarde que la de Ur. Por lo tanto, no dan testimonio de un mismo acontecimiento. Por otra parte, la inundación de Kiš tuvo un carácter local y limitado, de forma que en Džemdet Nasr, situado cerca de Kiš, el mismo estrato no presenta huellas de inundación, destrucción ni depósito de limo. Lo mismo habría que decir del estrato de la inundación de Ur; Henri de Genouillac concentró sus excavaciones hechas en Tello (la antigua Lagaš), al norte de Muqajjar, en la búsqueda de los rastros del supuesto diluvio; pero, con la mejor voluntad, no pudo encontrar ninguno. Mientras que, según la narración de la Biblia, el arca habría encallado en Armenia, en el monte Ararat, el diluvio descubierto por Woolley estuvo limitado al sur de Sumeria y al distrito de la ciudad de Ur.

4. *El monoteísmo de Israel y el politeísmo de los pueblos de Mesopotamia*

Fue en «Ur, en Caldea», donde Abrahán, en quien «todas las familias de la tierra» habían de ser benditas, oyó la llamada. El, que en su juventud hubo de contemplar diariamente los majestuosos templos con las torres ambiciosas de cielo, las fiestas fastuosas y las procesiones de los dioses, había de convertirse en el fundador de un pueblo que pondría a la cabeza de su constitución nacional la solemne proclamación: «Yo soy el Señor, tu Dios; no tendrás otro dios que a mí, no te harás esculturas ni imagen alguna... ni te postrarás ante ellas.» Pero, cuando este pueblo faltó a la alianza solemnemente pactada con Yahveh,

como castigo fue deportado a la patria idólatra de su fundador, no sin que un compatriota fiel a Yahveh, actuando proféticamente, le previniera contra el peligro de la apostasía y del politeísmo de la ciudad de Nabucodonosor. En la Septuaginta (y también en la Vulgata), el libro de Baruc lleva como apéndice «la copia de la carta que remitió Jeremías a los que habían sido llevados cautivos a Babilonia por Nabucodonosor, rey de los babilonios, a fin de comunicarles lo que Dios le había ordenado». Nos resulta difícil no poder citar aquí este escrito de Jeremías en toda su amplitud y contentarnos sólo con algunos fragmentos que hacen resaltar poderosamente, con sarcásticas imágenes y comparaciones, la insalvable oposición existente entre la creencia de los israelitas en un Dios uno y su culto anicónico de Yahveh, y el politeísmo babilonio con sus numerosas imágenes divinas. Así, escribe Jeremías entre otras cosas: «Ahora bien, en Babilonia veréis dioses de plata, oro y de madera, llevados a hombros, que infunden temor a los gentiles...; que el temor de tales dioses no se apodere de vosotros al ver la multitud apiñada delante y detrás de ellos, adorándolos. Vosotros decid en vuestro corazón: A ti, Señor, se te ha de adorar... Estos dioses los hace un artífice, los cubre de oro y plata, pero son mentira, no pueden hablar... Como a hombres visten a los dioses de plata sus vestidos y a los dioses de oro y de madera, pero no pueden evitar la herrumbre ni la carcoma vestidos con sus trajes de púrpura. Hay que limpiarles el rostro para quitarles el polvo que se levanta en su templo y en abundancia se deposita sobre ellos... Son como las vigas del templo, de las cuales se dice que les carcomen el corazón los gusanos que nacen de la tierra y devoran así sus vestidos sin que ellos lo adviertan. Su rostro se ennegrece por el humo del templo. Sobre su cuerpo y sobre su cabeza se arrojan las lechuzas, las golondrinas y otras aves, y aun los gatos. Por donde conoceréis que no son dioses. No los temáis, pues.

»Como a los muertos, así se les ponen delante las ofrendas. Los sacerdotes, vendiendo las víctimas sacrificadas, se aprovechan de ellas... No podrán jamás hacer un rey en la región ni dar a los hombres la lluvia. Su propia causa no podrán defenderla, ni protegerse contra la injusticia por su impotencia. Son como las cornejas que vuelan entre el cielo y la tierra... Así como en el melonar nada guarda el espantajo, así sus dioses de madera, dorados y plateados. Más parecen espino en huerto, sobre el cual todos los pájaros se posan. Son también estos dioses de madera, dorados y plateados, semejantes a un muerto arrojado al sepulcro tenebroso... Son incapaces de maldecir o bendecir a los reyes. Ni pueden dar en el cielo señales a las naciones, ni pueden, como el sol, alumbrar, ni iluminar como la luna. Las fieras mismas saben más que ellos, porque huyendo a su madriguera pueden salvarse a sí mismas. No se ve, pues, por modo alguno que sean dioses; por tanto, no los temáis.»

Addenda

SUPLEMENTO 1.—*Los centros culturales de Sumer y Akkad.* La zona de poblamiento sumero-acadia estaba originariamente limitada a un espacio relativamente pequeño: a los terrenos en la desembocadura de los dos ríos Eufrates y Tigris, es decir, al país que va desde la desembocadura de ambos ríos en el golfo Pérsico hasta la comarca de la actual Bagdad, donde los dos ríos aproximan sus cursos. Se trata de la parte meridional de aquella franja de tierra que los griegos llamaron Mesopotamia, es decir, «país entre ríos», y que más tarde se llamó Babilonia. Sumeria constituía la parte más meridional, al borde del mar, y Acadia se extendía al norte. Sargón había puesto la capital de su reino en la ciudad de Akkad, de la que tomó su nombre todo el territorio habitado por los auténticos acadios. «Rey de Sumer y Akkad» fue el título honorífico preferido por aquellos monarcas, que conquistaron otros muchos países y los unieron en un gran imperio. Los principales centros culturales citados en nuestro texto son, de sur a norte, los siguientes (los nombres actuales van entre paréntesis): *Eridu* (Abu Šahrein), *Ur* (el-Muqajjar), *Keš* (el-Ubaid), *Larsa* (Senkereh), *Uruk* (Warka), *Lagaš* (Tello), *Umma* (Džocha), *Nippur* (Niffer), *Puzurišdagan* (Drehem), *Kiš* (el-Oheimir), *Kidnun* (Džemdet Nasr), *Fara* (Šuruppak), *Kutha* (Tell Ibrahim). La ciudad de Akkad no ha sido identificada hasta hoy, pero debe de hallarse en las cercanías de Kiš.

SUPLEMENTO 2.—*Aclaraciones terminológicas.* Pese a que se han evitado rigurosamente los términos científicos técnicos, de forma que para una gran parte de nuestros lectores apenas si quedarán dificultades en la comprensión del texto, puede que para otros sea útil una explicación más precisa de algunas expresiones.

Politeísmo es creencia en muchos dioses y culto de muchos dioses; se opone al monoteísmo = creencia y veneración de un dios único.

Sincretismo es la confluencia y desarrollo conjunto de varios elementos heterogéneos. Especialmente a finales de la época sumero-acadia, y muy principalmente en el período de Ur III, fueron adoptadas muchas deidades y ceremonias cultuales propias de pueblos extranjeros.

Naturalismo es la veneración de fuerzas y fenómenos de la naturaleza: sol, luna, cielo, estrella de la tarde, rayo, trueno, tempestad, agua, tierra, vegetación, etc.

Antropomorfismo es la concepción del ser y del actuar de los dioses en forma humana, así como la representación figurativa de los dioses en figura, vestidura, postura humanas, y su forma de comportarse en la vida, similar a la de los hombres, usando las mismas armas y objetos que éstos, etc.

Logogramas (escritura de palabras) e *ideogramas* (escritura de conceptos) se oponen a la escritura silábica o fonética, en la que cada uno de los signos cuneiformes equivale a una sílaba o a un sonido (vocal o consonante).

Nombres propios *teóforos* son los compuestos de dos elementos, de los que uno (en primer o segundo lugar) es el nombre de una deidad.

Ziqqurat es una palabra acadia que significa torre escalonada; la palabra sumeria correspondiente no ha sido identificada todavía con la seguridad deseable. Sobre este tema hemos dicho lo suficiente en el texto de nuestra exposición.

Como *documentos arqueológicos* hay que considerar, además de las ruinas excavadas, los objetos hallados en ellas; *documentos epigráficos* son todas las inscripciones, que se encuentran en tabletas cuneiformes o en estatuas, ofrendas, exvotos y demás objetos de uso.

La denominación *inscripciones reales* se aplica a las que fueron ordenadas por los reyes y personas principales para su propia magnificación entre sus contemporáneos y para la posteridad. Los *textos económicos* registran todas las transacciones cotidianas de la vida social, religiosa, y cultural y fueron conservados cuidadosamente y ordenados sistemáticamente en los archivos de los templos.

Las *libaciones* se hacían derramando en honor de la deidad y sobre sus imágenes bebidas como vino, aceite, cerveza y agua.

Prof. Dr. Franz M. Th. de Liagre Böhl. Leiden (Holanda)

LA RELIGION DE LOS BABILONIOS Y ASIRIOS

CONTENIDO

I. *Introducción.*
1. Panbabilonismo; *Babel und Bibel.*
2. Primer sincretismo.
3. Sincretismo reciente.

II. *El mundo de los dioses.*
1. Las listas de dioses.
2. La trinidad cósmica.
a) Anu.
b) Ellil.
c) Ea.
3. La trinidad astral.
a) Sin.
b) Šamaš y la religión solar.
c) Ištar.
4. Dioses de la naturaleza y dioses nacionales.
a) Nusku, Gibil, Išum, Ninurta, Gula.
b) El dios del tiempo Adad (Hadad).
c) Los dioses asirios Assur y Šulmanu.
d) Marduk (Merodach).
e) Nebo (Nabû).
f) Dioses del mundo inferior.
5. Espíritus buenos y malvados.

III. *El culto divino.*
1. Lugares cultuales.
a) *Zigurat.*
b) Templos y altares.
2. Los personajes del culto.
a) Sacerdotes y mujeres del templo.
b) Videntes y exorcistas.
c) Significado sacral de la realeza.
3. Tiempo y culto.
a) La elección del día (hemerología).
b) Fiesta de Año Nuevo.
4. Ceremonias cultuales.
a) Conjuros, oraciones, salmos.
b) Sacrificio.
5. Mitos y poemas.
a) El poema de la creación del mundo.
b) El poema de Gilgameš.

IV. *Religión y moralidad.*
1. Pecado y culpa.
2. La vida después de la muerte.
3. Etica.
4. Teodicea.
5. Misterios.
6. Arte divinatoria y teoría de los presagios.

BIBLIOGRAFIA

1. El título del trabajo que, con el amable consentimiento del editor, hemos utilizado como armazón del presente es *De Babylonisch-Assyrische Godsdienst (Sumer en Akkad)* (en holandes), aparecido en G. VAN DER LEEUW, *De Godsdiensten der Wereld* vol.1 p.110-167, en la editorial H. Meulenhoff (Amsterdam), 2.ª ed. 1948. Allí, en la p.165s se encontrará una bibliografía más completa. La que aquí damos no aspira a serlo.

2. Obras generales. En alemán: M. JASTROW, *Die Religion Babyloniens und Assyriens* 3 vols. (Giessen 1905-1912); B. MEISSNER, *Babylonien und Assyrien* 2 vols. (Heidelberg 1925).—En italiano: G. FURLANI, *La Religione Babilonese e Assira* 2 vols. (Bolonia 1928s).—En francés: E. DHORME, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie:* «Mana» (París 1945); S. LANGDON en «Histoire Générale des Religions» p.381-404 (París 1948).—En inglés: TH. JACOBSEN en H. FRANKFORT, *The intellectual adventure of ancient man* p.125-219 (Chicago 1946); S. N. KRAMER y A. L. OPPENHEIM en «Forgotten Religions», Symposium (New York 1945).—En danés: O. E. RAVN en J. PEDERSEN, *Illustreret Religions Historie* (Copenhague 1948).

3. Introducción: *a)* Panbabilonismo: A. JEREMIAS, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur* 2.ª ed. (Leipzig 1929).—*b)* Primer sincretismo: TH. JACOBSEN, *The assumed conflict between Sumerians and Semites in early Mesopotamian History.* «Journ. Amer. Orient. Soc.» 59 (1939) p.485ss; H. FRANKFORT, *Archeology and the Sumerian Problem* (Chicago 1932); S. N. KRAMER, *New Light on the early History of the Ancient Near East:* «Amer. Journ. of Arch.» 52 (1948) p.156ss.—*c)* Sincretismo reciente: F. M. TH. BOHL, *King Hammurabi of Babylon in the setting of his time:* «Akademie» (Amsterdam 1946).—*d)* Los orígenes: H. FRANKFORT, *The birth of civilisation in the Near East* (Londres 1951).

4. El mundo de los dioses: A. DEIMEL, S I., *Pantheon Babylonicum* (Roma 1914); J. HEHN, *Die biblische und babylonische Gottesidee* (Leipzig 1913); K. TALLQUIST, *Akkadische Gotterepitheta* (Helsingfors 1938); S. N. KRAMER, *Sumerian Mythology* (Filadelfia 1944).—Dioses aislados: F. NOTSCHER, *Ellil in Sumer und Akkad* (Hannover 1927); F. M. TH. BOHL, *De Zonnegod als beschermer der nooddruftigen* (Jaarbericht ex «Oriente Lux» n.8 p.665ss) (Leiden 1942); G. DOSSIN, *Le dieu Gibil et les incendies de végétation:* «Revue Hist. Rel.» 109 (1934) p.28ss; H. y J. LEWY, *The God Nusku:* «Orientalia» 17 (1948) p.146ss; K. TALLQUIST, *Der assyrische Gott* (Helsinki 1932).—La conjuración de los demonios: G. MEIER, *Die assyrische Beschworungssammlung Maqlû* (Berlín 1937).—Creencia en el destino: MADELEINE DAVID, *Les dieux et le destin en Babylonie* (París 1949).

5 Culto divino: *a)* TH. A. BUSINK, *Sumerische en Babylonische Tempelbouw* (Batavia 1940); ID., *De Babylonische Tempeltoren* (Leiden 1949).—*b)* F. THUREAU-DANGIN, *Rituels accadiens* (París 1936).—*c)* FR. BLOME, *Die Opfermaterie in Babylonien und Israel* (Roma 1934). *d)* R. LABAT, *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne* (París 1936); H. FRANKFORT, *Kingship and the Gods* (Chicago 1947).—*e)* Arte divinatorio: G. CONTENAU, *La divination chez les assyriens et les babyloniens* (París 1940).—*f) Zigurats:* A. PARROT, *Ziggurats et Tour de Babel* (París 1949).

6. Traducciones de textos religiosos: A. UNGNAD, *Die Religion der Babylonier und Assyrer* (Jena 1921); E. EBELING, *Altorientalische Texte zum Alten Testament* (H. GRESSMANN, *Altorientalische Texte und Bilder)* (Berlín y Leipzig 1926).—Poema de la creación: R. LABAT, *Le poème babylonien de la Création* (París 1933); A. HEIDEL, *The Babylonian Genesis* (Chicago 1942).—El poema de Gilgameš en alemán: A. SCHOTT: «Reclam» (Leipzig 1934); francés: G. CONTENAU (París 1939); holandes: F. M. TH. BOHL (Amsterdam 1941), 2.ª ed. 1951; americano: A. HEIDEL (Chicago 1946); sueco: K. TALLQUIST (Helsingfors 1945); finés: A. SALONEN (Helsinki 1943). — La gran colección americana de textos traducidos: *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament,* ed. de JAMES B. PRITCHARD (Princeton 1950); en ella S. N. KRAMER ha traducido los textos sumerios, y E. A. SPEISER, los mitos y los poemas acadios; F. J. STEPHENS, los himnos y oraciones.—Una traducción literaria de los mitos babilonios al alemán: FRANZIS JORDAN, *In den Tagen des Tammuz* (Munich 1950).

7. Religión y moral: *a)* W. VON SODEN, *Religion und Sittlichkeit nach den Anschauungen der Babylonier und Assyrer.* «Zeitschr. d. Deutschen Morgenl. Gesellsch.» 89 (1935).—*b)* F. M. TH. BOHL, *Le problème de la vie éternelle dans le cycle épique sumérien et dans l'épopée accadienne de Gilgamesh:* «Mededelingen Kon. Vlaamse Academie» (Amberes 1948).—*c)* S. DU TOIT, *Bijbelsche en Babilonies-Assirese Spreuken* (Johannesburgo 1942).—*d)* B. LANDSBERGER, *Die babylonische Theodizee:* «Zeitschr. f. Assyriol.» 43 (1936) p.32ss; J. J. STAMM, *Das Leiden des Unschuldigen in Babylon und Israel* (Zurich 1946).—*e)* E. EBELING, *Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier* (Berlín y Leipzig 1931).—*f)* F. R. KRAUS, *Ein Sittenkanon in Omenform:* «Zeitschr. f. Assyriol.» 43 (1936) p.77ss; F. M. TH. BOHL, *Der babylonische Furstenspiegel* (Leipzig 1937).

8. Cuestiones cronológicas: P. VAN DER MEER, O.P., *The Ancient Chronology of Western Asia and Egypt* (Leiden 1947).

9. Historia de la literatura: *a)* Alemán: BR. MEISSNER, *Die babylonisch-assyrische Literatur* (Postdam 1928).—*b)* Francés: CH. F. JEAN, *La littérature des Babyloniens et des Assyriens* (París 1924); E DHORME, *La littérature babylonienne et assyrienne* (París 1937).—*c)* Holandés: H. A. BRONGERS, *De Literatur der Babyloniers en Assyriers,* Den Haag (N. V. Servire) (1951).

10 Historia: H. JUNKER y L. DELAPORTE, *Die Volker des antiken Orients* (Friburgo Br. 1933); A SCHARFF y A. MOORTGAT, *Agypten und Vorderasien im Altertum:* «Weltgeschichte in Einzeldarstellungen» (Munich 1950).

I. INTRODUCCION

1. *Panbabilonismo; «Babel und Bibel»*

Como en el caso de la religión egipcia, también en el de la babilonia lo más importante es la extraordinaria magnitud del lapso temporal abarcado y no su gran antigüedad. Las excavaciones han duplicado nuestro conocimiento de la historia del espíritu humano. Bajo la impresión de la luz nueva que emanaba de los montones de ruinas de Mesopotamia, los investigadores de las últimas generaciones se sintieron inclinados unilateralmente a buscar el origen de casi todas las corrientes espirituales de los pueblos circundantes en las regiones aluviales de la desembocadura del Tigris y el Eufrates. ¿Era preciso pensar que también Israel, el pueblo de la Biblia, dependía de Mesopotamia? Involuntariamente, las analogías pasaban a primer plano, y, en la opinión de algunos investigadores, relegaban a segundo término las diferencias y los contrastes, de por sí de carácter fundamental.

Ya en el año 1875, el genial *pioneer* inglés George Smith, que había sido el primero en descifrar algunos fragmentos del poema de la creación y de la leyenda del diluvio, escritos en tabletas de arcilla encontradas en la biblioteca del rey Assurbanipal, habló de la existencia, junto a la narración bíblica del Génesis, de una versión caldea del mismo motivo. En el año 1902, Friedrich Delitzsch, el iniciador de los estudios linguísticos babilonio-asirios, pronunció en Berlín la primera de sus conferencias sobre el tema *Babel und Bibel,* en la que negó la independencia de la Biblia. Pero el auténtico creador del panbabilonismo como orientación científica fue Hugo Winckler (fallecido en 1913), nombre inolvidable en la historia de las ciencias del Oriente antiguo. Winckler creyó poder demostrar que la idea fundamental de la imagen del mundo del antiguo Oriente era la de la armonía interna del cosmos y que la fuente de que irradiaron en todas direcciones las corrientes de pensamiento astral mitológico había de ser buscada en la llanura babilonia. Alfred Jeremias dio a esta tesis una forma fácilmente comprensible que contribuyó a su difusión; en la reedición de su *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur* (Leipzig 1929), Jeremias atribuyó al pueblo más antiguo de los sumerios el papel que Winckler creía

habían desempeñado los babilonios. El más unilateral de estos panbabilonistas fue Peter Jensen, que, sospechando por doquier la existencia de dependencias literarias, creyó encontrar en las leyendas de casi todos los pueblos antiguos, y no sólo en la Biblia, los motivos de cierto poema babilonio, el de Gilgameš.

No es exagerado decir que estos «panbabilonistas» buscaron en las regiones aluviales de la baja Mesopotamia el punto de partida de casi todas las corrientes de importancia en la historia del espíritu del círculo cultural euroasiático. Era preciso que ello provocara una enérgica oposición, no sólo por parte de la Iglesia, sino también de la ciencia, pues tales afirmaciones, además de faltar a ciertos principios metódicos, tenían contra sí el testimonio de la historia y el de la arqueología, que cada vez iban siendo mejor conocidas. Es evidente que estos precursores atendieron sólo a las analogías existentes entre los documentos que ellos iban sacando a la luz y las corrientes espirituales de distintas procedencias que ya en su época eran conocidas. Hoy sabemos que las coincidencias externas y las dependencias mutuas entre los círculos culturales emparentados son naturales y se explican por la comunidad de origen y de medio, así como por el contacto entre los pueblos; pero también que, especialmente en el campo de la vida y del pensamiento religioso, lo importante son las diferencias. La controversia «Babel-Bibel» y el panbabilonismo pertenecen al pasado; son episodios de la historia de nuestra joven ciencia. Hoy los problemas fundamentales en el campo de la asiriología son mucho más modestos; se limitan a las dependencias e influencias mutuas entre las razas, los pueblos, las religiones y las culturas de la antigua Mesopotamia.

2. *Primer sincretismo*

Hace mucho tiempo que se sabe que esta antigua cultura abarca, además de un lapso temporal de cerca de cuatro mil años, por lo menos dos grupos esencialmente diferentes de pueblos y lenguas. La herencia espiritual y religiosa de los sumerios y acadios, cuya característica simbiosis se ha expuesto en el capítulo precedente, recayó sobre los pueblos hermanos de los babilonios y asirios, estrechamente emparentados, aunque frecuentemente enemistados. Estos pueblos consideraron a los sumerios, que genealógicamente no estaban emparentados con ellos, como sus antepasados y antecesores, y adoptaron en el culto y en la ciencia su literatura y su lengua. ¿Se encontrará en los comienzos, cuyo estudio se ha iniciado hace algunos decenios con la investigación de los estratos inferiores y más antiguos de las ruinas, una clave que nos permita solucionar las dificultades y descifrar la inextricable maraña de elementos culturales?

En la respuesta a esta pregunta, hemos de contentarnos aquí con simples insinuaciones. La presente exposición se diferencia

en un punto importante de la que hicimos en nuestra obra en lengua holandesa, citada al principio de la bibliografía de este capítulo. En aquel esbozo, que, con el amable permiso del editor, hemos utilizado como armazón de éste, tratamos de la evolución total de las religiones de Mesopotamia; en éste, en cambio, podemos limitarnos a su segunda parte: la evolución en el círculo cultural babilonio-asirio como continuación y conclusión de la evolución religiosa de los sumerios y acadios, expuesta en el presente manual por N. Schneider. Esta subdivisión, cuyas ventajas esenciales son indudables, tiene un inconveniente para el que ha de ocuparse de la segunda parte, a saber, el resultante del hecho de que las líneas evolutivas de ambos círculos culturales están desde un principio estrechísimamente ligadas, y continúan así hasta el final de la evolución. Para mi distinguido colega, el rasgo fundamental del período más antiguo por él tratado es el sincretismo, la mezcla de culturas, una de las más características que se registran en la historia de la humanidad. Ya hace algunos años, el estudioso danés Thorkild Jacobsen, en un trabajo sobre el supuesto conflicto que en la prehistoria enfrentó a los sumerios y a los semitas, trabajo publicado en Chicago, llamó la atención sobre el hecho de que es sólo la diferencia de las lenguas usadas en las inscripciones la que demuestra la diversidad étnica y mueve a aceptar la existencia de un contraste.

Las excavaciones hechas en los últimos decenios han abierto a nuestra vista la prehistoria y la protohistoria de la llanura babilonia y de las mesetas próximas a ella. Hoy conocemos a los predecesores de los sumerios, así como el comienzo, el apogeo y la caída de las culturas prehistóricas más antiguas, los períodos de Uruk y de Ubaid, y sabemos que estos estratos culturales, los más antiguos de Mesopotamia, fueron más recientes y menos autónomos que las culturas neolítica y calcolítica de las mesetas. Y ello porque, desde un punto de vista geológico, las regiones aluviales del curso inferior del Eufrates y del Tigris están entre las zonas más jóvenes de la tierra. Todavía en el período de que aquí vamos a tratar, la franja costera y el curso de los dos ríos sufrieron las mayores alteraciones. Además de ello, las extremas diferencias climáticas hacían de la llanura un lugar insano: en invierno, durante la inundación, una ciénaga peligrosa, y en verano, en la época de calor insoportable, una estepa abrasada. Lo que daba su atractivo al país era el barro graso, condición previa de la fertilidad y al mismo tiempo material útil para la escritura. Una y otra vez, los habitantes de la meseta y de las estepas irrumpieron en aquella fértil llanura, que en la Antigüedad no fue el lugar de origen, sino el de cita de poblaciones y culturas. Ni siquiera la forma más antigua, ideográfica, de la escritura cuneiforme, cuyas primeras huellas se encuentran a finales del período de Uruk, fue inventada allí, sino que fue llevada desde el norte por los sumerios inmigrantes. Sería un

cometido interesante el de estudiar, a la vista de los objetos que esta escritura ideográfica eligió para dar expresión a las palabras y a las ideas, el grado cultural y la forma de pensar religiosa de los inventores de la escritura. Verosímilmente, la emigración de los sumerios, como la de los semitas, tuvo lugar por etapas; llegarían primero los llamados «protosumerios», a comienzos del período de Uruk (hacia el año 3500 a.C.), y unos seiscientos años más tarde, a comienzos del período dinástico temprano (hacia el año 2900 a.C.), los auténticos sumerios.

Pero nuestra mirada llega todavía más lejos; cada nueva excavación resuelve viejos problemas y plantea otros nuevos. Una separación de los círculos culturales, ya en época prehistórica fundidos en una unidad, parece imposible con los medios actuales de la investigación. Tampoco la discusión de las cuestiones de prioridad contribuye a la solución del problema; cuanto mayor resulte la antigüedad de esta cultura, deducida de los nuevos conocimientos arqueológicos, más oscura y problemática resulta también su atribución a un estrato étnico o a una raza determinada. Incluso en el sur, en el lugar que ocupaba la antigua Eridu (y que hoy se llama Abu Schahrein), la mayoría de los templos que han sido excavados desde el invierno de 1944 pertenece a épocas anteriores al período de Ubaid, es decir, a épocas anteriores al año 4000 a C.; pero, por falta de documentos escritos, no sabemos ni cuál era el pueblo que construyó estos santuarios en el país que más tarde había de ser el de los sumerios ni cuáles los dioses allí venerados. Si se quisiera suponer que esta población era ya sumeria, el problema de la inmigración de los sumerios se remontaría a una época inimaginablemente lejana. También el país de origen de los sumerios —que se encuentra en todo caso más allá del Caspio y del Cáucaso— resulta difícil de precisar históricamente. ¿Ha de suponerse que la antigüedad y la importancia originaria de los semitas llegados (junto con un estrato de población iranio procedente del Este) a aquellas regiones desde las estepas occidentales fue mayor que la de estos inmigrantes más recientes? Esta tesis ha sido defendida recientemente por el más importante de los especialistas americanos de las últimas generaciones, S. N. Kramer, de Filadelfia, que aduce razones dignas de consideración; según él, todavía antes de la inmigración de los sumerios (o de los protosumerios), que tuvo lugar a comienzos del período de Uruk, y antes de su primera época heroica todavía bárbara, habría existido un reino iranio-semita, que habría llegado a desarrollar una cultura notablemente elevada; y la cultura a la que nosotros acostumbramos a llamar, con el nombre de los inventores de la escritura, «sumeria», habría nacido de la fusión de aquellas tres poblaciones distintas, entre las cuales el papel predominante habría correspondido desde un principio al elemento semítico (protoacadio y acadio).

Si esto fuera exacto, el sincretismo y la mezcla cultural se remontarían a la prehistoria. En todo caso, en el momento del derrumbamiento de la tercera dinastía de Ur, momento en que terminan los reinos y religiones de Sumeria y Acadia descritos en el capítulo anterior y con el que da comienzo nuestra exposición, este sincretismo es absolutamente evidente.

Durante este reino unido, cuyos centros estaban situados en Isin (que es posible debamos identificar con Tell Lachm, a unos 25 km. al sur de Nasarije) y después en Larsa (hoy Senkere), la literatura sumeria experimentó un resurgimiento, y la acadia llegó con sus himnos, sus poemas y su literatura didáctica a su primer apogeo. La lengua del imperio era todavía el sumerio; pero los nombres de los reyes, con pocas excepciones (como las de los tres últimos de la dinastía de Ur III), son nombres semíticos. La falta de unidad lingüística entre el norte y el sur resulta evidente a la vista de los dos códigos que han sido hallados recientemente, y que son por lo menos doscientos años más antiguos que el famoso de Ḫammurabi. Estos códigos están separados a lo sumo por unos cincuenta años; sus coincidencias formales y de contenido son grandes. El más antiguo, la legislación de Bilalama de Ešnunna (hoy Tell Asmar, al norte del imperio) está redactado en acadio; el más moderno, el de Lipit-Ištar, de Isin, la capital del sur, en sumerio. La abundante literatura religiosa que durante la última época de apogeo sumerio (en los siglos XIX y XVIII a.C.) fue escrita en esta lengua, puede proceder en gran parte de originales más antiguos (aunque no anteriores al período de Ur III); su comprensión es posible gracias a los esfuerzos que por descifrarla hicieron P. Witzel, E. Chiera y, más recientemente, S. N. Kramer. Entre los grandes poemas épicos (de los que el más extenso consta de 600 versos) hay cinco en honor de Gilgameš, dos en honor del héroe divino Enmerkar y otros dos en honor de Lugalbanda, también un héroe divino.

La refundición y libre adaptación de estos ciclos de poemas (especialmente del de Gilgameš), de los que proceden los epos mayores, fue realizada ya en la época de Ḫammurabi. Aquí por primera vez se hace evidente el contraste de forma y de contenido existente entre las modalidades espirituales de los dos pueblos; los poemas han de adaptarse no sólo a la lengua, sino también al espíritu del pueblo nuevo, y en esta adaptación pierden su carácter mágico y mitológico y se convierten en auténticas epopeyas heroicas. Si quisiéramos seguir perfilando este contraste tal como se presenta en la época tardía, podríamos atribuir a los sumerios, cuya ciencia consistía simplemente en listas monótonas y cuya poesía estaba construida según el principio de las repeticiones regulares, una manifiesta voluntad de orden, que estaría de acuerdo con su país, simétricamente dividido por los diques y los canales. Los semitas, en cambio, pueblos de la estepa, amaban la fuerza y la variedad incluso

en el paralelismo de su poesía. Las ideas cosmológicas y cosmogónicas de este período, tal como las ha expuesto provisionalmente Kramer en su libro *Sumerian Mythology* (Filadelfia 1944), producen una impresión parecida; el mundo (como el fértil país aluvional) nace gracias a la colaboración de los dioses del cielo y las diosas de la fertilidad y tiene su origen en tres elementos: el aire, la tierra y el agua. La meta de la creación son las deidades de la vegetación (Uttu), de los rebaños (Lachar) y de los cereales (Ašnan), así como el hombre, cuyos utensilios (las azadas y los cestos) son fruto también de la creación divina. A la inversa de lo que ocurre en la narración bíblica de Caín y Abel, en las luchas entre las dos actividades fundamentales, la del labrador y la del pastor, es la primera la que resulta vencedora. Todo produce una impresión de sobriedad, de racionalismo, casi de utilitarismo. Comparando estos mitos con los semíticos de la creación, en los que se describe espectacular y animadamente la lucha y victoria de los dioses del cosmos sobre los del caos, volvemos a encontrar el contraste apuntado.

Pero, si tenemos presente el material sumerio más antiguo, nos daremos cuenta de que no debemos exagerar demasiado este contraste. Subrayando sólo el carácter predominantemente ctónico de la religión sumeria (ya en el período predinástico temprano [Lagaš]), el pensamiento religioso y la actividad cultual giran en ella en torno a los ritos de fertilidad (nupcia sacra) y a las ideas del perenne retorno (dios de la vegetación que muere y renace). Este último dios tenía diferentes nombres y formas de aparición. Una de éstas, la de Tammuz (que en realidad se llamaba *Dumuzi-abzu*, «el verdadero hijo de las profundidades»), a pesar de haber sido eliminada del culto oficial, siguió siendo conocida en épocas posteriores. A la entrada del edificio cósmico, seguro y simétrico, Tammuz parece querer prevenirnos contra todo intento de llevar demasiado lejos el racionalismo.

3. *Sincretismo reciente*

Los herederos de los sumerios fueron los semitas. A intervalos regulares, el exceso de población de las estepas siro-arábigas irrumpió en la fértil llanura mesopotámica. Gran parte de las inmigraciones y campañas de los acadios, los amorritas, los arameos y los árabes caen ya dentro de una época plenamente histórica. Dado su origen y el medio ambiente en que se había desarrollado su vida, la religiosidad de estos habitantes de la estepa había de ser distinta de la de los sumerios, que en aquel su país cultivado habían desarrollado una tendencia al orden, a la regla, a la seguridad. Y ello porque el dios del desierto, como los dioses de Siria o Palestina, países en los que la fertilidad no depende de las inundaciones, sino de la lluvia, se distingue menos por su voluntad de orden que por su poder

y por su arbitrariedad. Cierto que también la lluvia y la tormenta están ligadas a determinadas estaciones, pero con ellas es más difícil prevenir y proveer. La idea de Dios de estos pueblos se caracteriza por dos cualidades: la fuerza personal de voluntad y el poder. De aquí el esfuerzo por personificar sensiblemente lo divino, dando así al sentimiento de dependencia una nota personal; el hombre no está inmerso ya dentro de un ciclo perenne, inexorable e inmutable, sino que guarda con la deidad la relación de un siervo con su señor, la de un hijo con su padre. A ello viene a añadirse la tendencia, propia de todos los pueblos semíticos, a la asimilación y la síntesis; los semitas no despreciaron ni destruyeron las culturas más antiguas, sino que, tanto en el aspecto religioso como en el cultural, supieron adaptarse a sus predecesores y adoptaron y difundieron las ideas y usos religiosos de éstos; incluso después de la desaparición de los sumerios, su lengua (como hoy el latín) siguió siendo la lengua del culto y de la ciencia, y su religión siguió ofreciendo el fundamento que, por lo menos conscientemente, no fue nunca modificado. A partir del momento en que, en torno al año 1700 a.C., Babilonia se convirtió en la capital y su dios tutelar Marduk en el primero de los dioses, damos a los habitantes de Sumeria y Acadia el nombre de babilonios, para diferenciarlos así de los asirios, emparentados con ellos, que en los siglos inmediatamente posteriores emprendieron, partiendo del Tigris medio, sus campañas de conquista, y que en el aspecto cultural tanto como en el religioso fueron para los babilonios lo que éstos habían sido para los sumerios. De este modo, la religión babilonio-asiria, en tanto que unidad, fue el resultado de una gran síntesis en torno a los dioses Marduk y Assur. No nos falta razón para hablar de sincretismo, pues era una mezcla de las religiones de los distintos pueblos de la que se desarrolló un sistema politeísta sobre fundamento sumerio. Teóricamente, este sincretismo permaneció intacto hasta que, después de la conquista del país por Alejandro Magno, hubo de dejar sitio a otro sincretismo, éste sobre base griega: el helenismo.

Catorce siglos transcurrieron desde Hammurabi hasta Alejandro, y los documentos cuneiformes de esta época son extraordinariamente numerosos. Cinco son los puntos que para comprender la vida y el pensamiento religioso de este tiempo hemos de retener:

a) La religión (con inclusión del sistema de enseñanzas y normas de vida conservado y transmitido por los sacerdotes) lo domina y penetra todo. El estudioso holandés B. D. Eerdmans subraya: «Para los babilonios, la religión no era un fragmento de la vida sino algo entretejido con la vida toda. El sentarse y el levantarse, el comer y el beber, el callar y el hablar, el viajar y el comerciar, etc., todo guardaba relación con la religión, pues el mundo de las fuerzas extrahumanas rodeaba siempre y en todas partes al hombre de Babilonia, y podía en cada momento intervenir en su vida, fuera para dicha o para desdicha».

b) Esta religión es politeísta. A la jerarquía humana de reyes y príncipes, con sus dinastías y sus séquitos, corresponde la jerarquía divina de los dioses mayores y menores. Además es tolerante; cuando Marduk se convirtió en el primero de los dioses, no eliminó a los demás. A los dioses de los pueblos amigos o sometidos se les identificaba con los dioses babilonios, y se les otorgaba así un lugar dentro del panteón. La lista de dioses compilada por P. A. Deimel *(Pantheon Babylonicum)* comprende no menos de 3.300 nombres, y en la ciudad de Assur había tantos lugares cultuales, que era necesario recurrir a una especie de «libro de direcciones divinas». Pero tras todo ello discurre una corriente claramente panteísta. La teoría de la correspondencia se basa sobre la idea de la armonía del cosmos. Los dioses se identifican con las estrellas o con partes del universo, y, por lo tanto, no son sino partes personificadas del gran todo, que los asirios y los babilonios, como los sumerios, se imaginaban análogo a un edificio o al cuerpo humano. Ello explica que algunos dioses aislados fueran identificados ocasionalmente con cualidades del gran dios Marduk o incluso con partes del cuerpo de éste. Como resultado de estas especulaciones teológicas (pues no eran otra cosa), Marduk (y en Asiria algunas veces Ninurta, el dios de la guerra, antiguamente dios de la vida de la naturaleza) fue concebido ocasionalmente no sólo como dios del mundo, sino como la deidad que abarcaba al cosmos todo. Ello debe servirnos de advertencia para no confundir las corrientes y tendencias panteístas con las auténticamente monoteístas.

c) Pero esta religión no es sólo cósmica, sino también, y especialmente, astral. El sol, la luna y los planetas, identificados con los grandes dioses, son venerados como representantes de lo divino; ellos son los gobernantes de la armonía cósmica; en la escritura celeste de las estrellas se refleja todo acontecer terreno. Los elementos ctónicos y vegetativos de la vida natural, que al final del párrafo precedente vimos eran característicos del período del primer sincretismo, quedan ahora en segundo plano, siendo además conscientemente relegados en la religión oficial y ocasionalmente (como es el caso en el poema de Gilgameš) combatidos como inmorales. Una prueba de ello nos ofrece la onomástica; llama la atención que después de Hammurabi no se encuentra casi ningún nombre de persona compuesto con el del dios Tammuz o con los de otros dioses de la vegetación, al contrario de lo que ocurría en el período sumerio. Otro ejemplo: la gran diosa del amor y diosa madre Ištar no es venerada ya en primera línea como el principio femenino (seductor) y materno, sino como la diosa de la guerra. La eterna y proporcionada armonía de las estrellas determinaba el calendario y el ciclo. Para los pueblos clásicos, los babilonios y los caldeos pasaban por ser los astrólogos por excelencia. Pero no

puede olvidarse que los babilonios sabían predecir también partiendo de la observación de las circunvoluciones del hígado de las ovejas o de acontecimientos casuales de la vida cotidiana. Sólo a comienzos de la época helenística llegaron los babilonios a ser astrónomos (y no astrólogos) y matemáticos, y sólo entonces los nombres de los eruditos babilonios Berosus y Kidinnu (Kidinas) tuvieron resonancia en el mundo clásico.

d) La religión babilonio-asiria era conservadora. Aunque en el curso de los siglos las concepciones variaran, lo antiguo debía quedar junto a lo nuevo como una verdad revelada para toda la eternidad. Más aún, sólo haciéndolo pasar por antiquísimo podía introducirse lo nuevo. Baste un ejemplo: en sí misma, la introducción de la religión de Marduk tal como la realizó el rey Ḫammurabi era una reforma religiosa de primer rango, pero al parecer se llevó a cabo sin luchar ni negar las convicciones existentes, identificando a este joven dios de la ciudad de Babilonia con el antiguo dios Enlil (Ellil), de Nippur, señor del país, así como con Asaru, de Eridu, hijo del prudente Enki o Ea, el dios que reinaba sobre las aguas y el arte conjuratorio. Los atributos y los cultos de estos dioses fueron trasplantados de Nippur y Eridu al templo *esagila* de Marduk en Babilonia. Pero, pese a ello, sus templos y sus cultos persistieron; el mismo Ḫammurabi los cita en primer lugar en el prólogo de su *Código,* pues, como hemos dicho, otro rasgo de la religión babilonio-asiria era la tolerancia. Ahora bien, las modificaciones que de hecho se introdujeran en el panteón o en el culto debían ser explicadas en los mitos y representadas en los ritos, que repetían periódicamente el acontecer cósmico que tuvo lugar al comenzar los eones terrenos. La forma en que esto se hizo fue la teogonía y la teomaquia, es decir, la genealogía y la lucha o pacífico acuerdo de los dioses.

Una y otra componen el poema babilonio de la creación del mundo. Primero, teogonía: las generaciones divinas se suceden unas a otras y la más antigua (a la que pertenecen Lachmu y Anšar) cede el puesto a la más reciente; en seguida, teomaquia: lucha entre los dos partidos, hasta que, finalmente, los dioses recientes acuerdan pacíficamente encomendar el gobierno al más joven entre ellos, a Marduk, el hijo del sol, quien obtiene la victoria y el dominio del mundo. Es decir, los dioses se someten a este dios nuevo; pero, salvo por las limitaciones que el poder de éste les impone, el de ellos persiste. Pero en el curso del tiempo estas modificaciones llegaron mucho más lejos. Surgieron corrientes que pretendían dar la preeminencia no al dios babilonio Marduk, sino al dios sumerio (y también asirio) Ninurta, y especialmente al dios nacional asirio Assur. Con la identificación de Ninurta con Lachmu y de Assur con Anšar, estos dioses ganaron a los ojos de sus veneradores una especie de derecho de primogenitura dentro de la familia divina. El rey asirio Sennacherib (o Sanherib), que, en este caso sin tolerancia, quería acabar con el culto de Marduk, hizo tachar en el poema de la creación los nombres de los dioses Ea y Marduk y los sustituyó por los de Lachmu y Anšar, para de esta forma hacer pasar a sus dioses nacionales (Ninurta y Assur) por más antiguos y dignos de veneración que el mismo Anu, el dios celeste de los sumerios. Hay algunos indicios que hacen suponer que, por su parte, el dios Marduk había desplazado a deidades anteriores, tales como Ea, Ellil y Ninurta, de la misma forma que él se vio obligado más tarde a abdicar buena parte de su poder en su hijo Nabû o Nebo de Borsippa.

e) A estas reformas no fueron ajenos los cambios políticos; desde la antiguedad, los dioses fueron dioses ciudadanos, venerados en determinados santuarios famosos; así, el dios lunar en Ur, y el dios del sol en Larsa y Sippar. Pero sería exagerado y unilateral el pretender identificar su influencia con la de estas ciudades. No cabe duda de que el rango predominante alcanzado por Marduk fue una consecuencia de la importancia central que Babilonia adquirió desde la época de Ḫammurabi; pero el mismo Ḫammurabi se preciaba de haber restituido los antiguos santuarios. Históricamente no puede hablarse de una hegemonía política de Nippur o de Eridu, las ciudades de los dioses Ellil y Ea. Borsippa, la ciudad de Nebo, carecía también de importancia política. Estos problemas resultarán más claros cuando tratemos del mundo de los dioses.

II. EL MUNDO DE LOS DIOSES

1. *Las listas de dioses*

Los intentos de ordenar y enumerar los dioses y diosas de las distintas ciudades, así como los templos, en listas sistemáticas, datan de la época sumeria temprana. La más antigua de estas listas, conservada sólo fragmentariamente, procede de Schuruppak (Fara), y contiene unos quinientos nombres de dioses, distribuidos en veinte columnas. Al comenzar el período de que aquí hemos de tratar, hallamos un catálogo de 473 nombres, compilado en el siglo XIX a.C., en la época de la dinastía de Isin. Este registro, que antepone incluso a la trinidad cósmica 30 nombres del círculo divino de Enki (Ea), podría proceder del sur del país (Eridu), y es en todo caso anterior a la reforma religiosa que colocó al dios Marduk (que en el registro en cuestión ocupa el número 104) a la cabeza del panteón [1]. Más reciente por su origen, aunque también anterior a esta reforma, es el más amplio de estos catálogos de dioses, que en su forma completa debe de haber contenido aproximadamente unos 2.500

[1] H. DE GENOUILLAC, *Textes religieux sumériens du Louvre* 1 pl.XXV à XXXI.

nombres, distribuidos en doce columnas dobles; las de la derecha reproducen la pronunciación acadia de los nombres sumerios o dan explicaciones de otro género. Este catálogo, del que se han hallado copias y extractos (desgraciadamente fragmentarios) en Assur y en la biblioteca de Assurbanipal en Nínive [2], tuvo en la época de apogeo de los reinos babilonios y asirios una validez manifiestamente canónica; es posible que su origen se remonte al templo de Uruk (Erech). La importancia que en él se concede a Marduk es todavía de segundo rango y las deidades asirias, como Assur y Šulmânu, faltan por completo.

Esta lista «canónica» comienza con ocho nombres divinos en dos grupos de cuatro: primero, Anu, Ellil, Ninchursag y Ea, y en seguida, Sin, Šamaš, Adad e Ištar. Junto al de cada dios se reseñan los nombres de sus mujeres, sus hijos y su séquito, así como sus sobrenombres y atributos. De esta forma corresponden a Ea, por ejemplo, nada menos que 36 nombres. El hecho de que la antigua trinidad cósmica se haya convertido en un grupo de cuatro deidades, tiene un carácter claramente secundario; en realidad, Ninchursag, la «señora de la montaña», es Inanna o Ištar, la «señora del cielo», y Adad o Hadad, aunque se identifique con el dios sumerio Iškur o Immer, es una deidad de los semitas occidentales y de los asirios, deidad venerada en la ciudad de Assur en el mismo templo que Anu. De aquí se sigue que las dos tríadas en las que se agrupaban todos los dioses de mayor importancia, así como las manifestaciones divinas, son, la primera, cósmica (cielo, tierra [o espacio] y aguas profundas), y la segunda, astral (luna, sol y estrella de la tarde). En torno a estas tríadas se agrupan las otras deidades del mundo superior e inferior.

Algo más tarde (en torno al año 1700 a.C.), Ḫammurabi enumera en el prólogo y en el epílogo de su *Código* los principales dioses y santuarios de su reino. Entre ellos el primer puesto corresponde a *Marduk*; la enumeración empieza subrayando el episodio en el que los grandes dioses del mundo transmitieron su poder al primogénito del dios *Ea*. Pero, pese a ello, su nombre no aparece entre los de los doce dioses a los que se atribuyen (evidentemente de acuerdo con la tradición) los castigos que habían de caer sobre los que transgredieran la ley, dioses que son: *Anu*, el padre de los dioses; *Ellil*, el dueño del destino, y la esposa de éste, la gran madre *Ninlil*; el príncipe *Ea*, que tiene el poder de ofuscar los sentidos y el entendimiento de los hombres, así como el de obstruir los ríos y las fuentes, obstaculizando de este modo la fertilidad de los campos; el dios del sol *Šamaš*, el gran juez, bajo cuya autoridad están los signos que se observan en el examen de las víctimas del sacrificio; el dios lunar *Sin*, señor del cielo; el dios de la tormenta *Adad*, el «superintendente de los diques del cielo», que, como tal, puede enviar o retener la lluvia y aumentar o disminuir el

[2] «Cuneiform Texts» vol.24 25

caudal de las fuentes; el gran dios de la guerra *Zababa*; la diosa *Ištar*, la fiera señora de la lucha y de las armas, que empapa la tierra con la sangre de los guerreros y levanta colinas de cadáveres; *Nergal*, dios poderoso del furioso fuego; *Nintu*, majestuosa madre de los dioses, y, finalmente, *Ninkarrak*, a quien se pide que aleje (pero igualmente que envíe) la enfermedad y las heridas que se ulceran.

Las demás enumeraciones comprenden, en la mayoría de los casos, 600 dioses celestes (*igigi*) y otros tantos dioses de las profundidades (*anunnaki*). Pero estos números no son constantes.

2. *La trinidad cósmica*

a) Anu

El primero de los tres grandes dioses del universo es *Anu*, el *An* o *Ana* de los sumerios, cuyo nombre significa simplemente «cielo». Padre de los dioses, su nombre aparece, junto a los de Ellil y Ea, siempre en primer lugar. Pero la importancia que este gran dios del cielo tuvo en la vida y en el pensamiento religioso de los babilonios y asirios fue sólo reducida. Al progresar el politeísmo, el hombre buscó ayuda en dioses mediadores e intercesores más próximos a él, y el dios supremo se perdió en una lejanía inalcanzable. A la larga, se tiene la sensación de encontrarse ante una abstracción o ante una personificación elevada y alejada del mundo. Como dice M. Jastrow, *Anu* es un dios de los dioses más que un dios de los hombres. En toda la literatura de este período sólo hay tres breves oraciones que le estén dirigidas. Según el poema de la creación, fue él quien otorgó a Marduk su rango preeminente después que éste hubo vencido a las fuerzas del caos y del mundo inferior (*Tiâmat, Apsû* y *Kingu*). Otro mito cuenta que sustituyó a su esposa *Antum* por *Ištar*, que en un principio había sido su sirvienta, y a la que elevó al rango de reina del cielo. De hecho, el culto que se le tributaba en el famoso santuario *eanna*, en Uruk, fue desplazado por el de aquella diosa, y a él no le quedó más santuario que el de Der, que debió compartir con una diosa de las serpientes. Llama la atención el que se le considerara no sólo como alejado de los hombres, sino también como hostil a ellos; en el mito de Adapa desbarata las buenas intenciones del dios *Ea*, el amigo y protector de los hombres. Junto con *Ellil*, pasaba por ser responsable del diluvio, que de esta forma era atribuido a dos deidades antiguas y, por decirlo así, destronadas. Los siete espíritus malvados y la temida diablesa *Lamastu* son los hijos insurrectos del dios del cielo *Anu*.

Sólo en la época helenística (a partir del siglo III a.C.) volvieron a construirse en Uruk grandes templos en su honor. Desde la época de la insurrección contra el rey de los persas Jerjes, el templo *esagila* que en Babilonia había sido levantado

en honor de Marduk yacía en ruinas. Entonces se repuso al antiguo dios del cielo Anu para venerarlo en lugar de Marduk en las procesiones de la fiesta de Año Nuevo. Ya en el siglo XII se le tributaba culto en el templo que el dios de la tormenta y de la tempestad, *Adad*, tenía en la capital de Asiria. No se tenía costumbre de representarlo con imágenes. Su número sagrado es 60, el más elevado entre los de los dioses babilonios.

b) Ellil

A Anu pertenecía el cielo, y a *Enlil* o *Ellil*, la segunda parte del cosmos, en realidad la más importante: el espacio y la tierra, que, según la imagen babilonia del mundo, se levantaba como un monte rodeado por el océano. Como el de Anu y el de Ea, su nombre es sumerio, y significa señor del viento o del «espacio». Los babilonios abreviaron este nombre y lo convirtieron en Bel, «el señor» (cf. el dios *Baal* de los cananeos). Cuando más tarde este título honorífico fue transferido a Marduk, a Enlil se le llamó ocasionalmente el antiguo señor o Bel. Como «señor de las tierras», Ellil había sido el dios principal de los antiguos sumerios, pero en la época de apogeo de Babilonia perdió, como Anu, su importancia. En la introducción al *Código* de Ḫammurabi se dice que *Anu* transmitió a Marduk el «rango de Enlil». Su ciudad era Nippur; su templo, *ekur*, «la casa montaña», nombre usado después como genérico de los templos. Dios de la tormenta y de los daimones de la tormenta, así como de la inundación, no puede decirse que su postura para con los hombres fuera siempre benévola. Su emblema es el mismo que el de *Anu:* una tiara con cuernos de toro. Su rango era inferior al de *Anu*, como se deduce de su número sagrado: 50.

c) Ea

El tercer dios de la tríada cósmica era *Ea*, llamado casi siempre «rey *Ea*», y a quien los sumerios daban el nombre de *En-ki*, «señor de las profundidades», es decir, de las aguas. Ea habitaba en un palacio en las profundidades y gobernaba sobre las fuentes y las aguas en torno a la tierra y bajo ésta. Su santuario en Eridu debía de encontrarse verosímilmente en una isla de un lago (Apsû); pero este lago debía de estar cegado ya en época de Ḫammurabi, como se deduce del hecho de que no se opusiera ningún obstáculo al traslado de su culto a Babilonia. La profundidad es la morada de la sabiduría y de la vida que ha pasado a través de la muerte. Con ello, Ea es el bienhechor divino, el señor de la sabiduría y del arte de los conjuros, el señor de los presagios favorables y de la medicina. Presta ayuda y consejo a los hombres, de quienes es más firme amigo que ningún otro dios, con excepción, naturalmente, de su hijo Marduk. En las fórmulas empleadas en los conjuros se alude con frecuencia a la escena en que Ea asegura a su hijo Marduk, que le pedía consejo, que no puede añadir nada a su sabiduría. Pero la de Ea puede transformarse en astucia y no carecer de riesgos para sus protegidos, como resulta evidente en el mito de *Adapa*. Además, el bienhechor divino desempeña a veces el papel de un *trickster*, aunque casi siempre acaba por dar a su intervención una orientación favorable (cosa que ocurre también en el mito citado si se agrupan correctamente los fragmentos conservados). Su animal sagrado es el macho cabrío, que, por los prestigios acuáticos de Ea, es representado frecuentemente con cola de pez; su número sagrado es 40.

3. *La trinidad astral*

a) Sin

Viene inmediatamente a continuación la segunda tríada, con los números 30, 20 y 15. Esta tríada comprende los tres grandes cuerpos celestes: la luna, el sol y la estrella de la mañana y de la tarde. La preside la luna, conductora de estrellas, afable con el hombre; en cambio, la imagen que del sol regía en este círculo cultural lo representaba como masculino, insistiendo en sus aspectos de fuego devorador y juez implacable. El dios lunar se llama *Sin;* sus nombres sumerios son *En-zu* («señor de la sabiduría») y *Nanna* (que se cree debe leerse *Nannaru*, «lámpara» o «iluminador»). Es el hijo primogénito del dios Enlil y el padre del dios solar Šamaš. Su ciudad sagrada era Ur, cerca de Eridu. Allí se encontraban su templo y su *zigurat* egischirgal, que han sido dados a conocer por las excavaciones de sir Leonard Woolley. Otro de sus santuarios, por su fama el segundo, era Harran, situado en la Mesopotamia occidental; es decir, dos ciudades con las que está asociada la tradición del patriarca Abrahán antes de su emigración a Canaán. Sin es celebrado en muchos himnos y plegarias como príncipe y señor entre los dioses, como «fruto que se renueva a sí mismo», como «el seno materno que todo lo da a luz». Junto a Ea, Marduk y Nebo, es el más amable y amado de los dioses. Pero en Ur se han hallado huellas de sacrificios humanos procedentes de época dinástica temprana que nos llevan a concluir que este culto divino tuvo también un aspecto daimónico. Sin fue representado como un anciano de larga barba o como un toro (su animal sagrado) con una barba azul de lapislázuli. El último rey babilonio antes de la conquista del país por los persas parece haber intentado elevar a Sin, en lugar de Marduk, al rango de dios supremo. Su número es el de los días del mes: 30. Su esposa, que en época posterior fue venerada sobre todo en Harran, se llama *Ningal* o *Nikkal*.

b) ŠAMAŠ Y LA RELIGIÓN SOLAR

Tampoco el dios del sol *Šamaš* es hostil a los hombres. Šamaš es el juez en cuyas manos están el derecho y la justicia: promulga leyes y castiga las faltas (también las sociales). Según A. van Selms, la religión de Šamaš acentuaba la unidad de la vida religiosa y de la social, unidad que, desde la época de Ḫammurabi, y por el carácter unilateralmente soteriológico de la religión de Marduk, así como por la estricta separación de «templo» y «palacio» (de Iglesia y Estado diríamos hoy), amenazaba con desaparecer. El nombre del sol y del dios solar Šamaš es semítico (hebreo Šemeš, árabe Šams); el nombre sumerio es *Utu* o *Babbar* «el resplandeciente». El culto de Šamaš en su ciudad sagrada Larsa, y más tarde especialmente en Sippar, alcanzó gran popularidad. La religiosidad expresada en los himnos en su honor es de una profundidad y belleza como rara vez se encuentran en Babilonia. Šamaš es el dios que en su viaje por el cielo lo ve todo y de todo se entera. Es también el dios de los oráculos y el protector de los adivinos, y asimismo el dios que todas las tardes se hunde en el mundo de los muertos pasando entre dos montañas situadas al oeste, y en cuyas manos están el derecho y la justicia tanto en el mundo superior como en el inferior. Su símbolo es un disco con rayos o un disco solar con alas; lleva en la mano una especie de lazo o una llave, o, a veces, una sierra; símbolos quizá de los rayos solares, que todo lo penetran. Su número es 20; su esposa se llama *Aja* y es invocada como intercesora ante este juez divino.

Ya en los siglos XIX y XVIII a.C., es decir, en la época de la dinastía de Larsa, el centro más antiguo de este culto solar, se va perfilando una oposición entre Sin, él y los cultos ctónicos asociados a los nombres de Ištar y Tammuz; a incrementarla vino el influjo religioso de los amorritas (semitas occidentales). Como demuestran las improntas de los cilindros-sellos, la época de Ḫammurabi se caracteriza por un intenso culto solar; también Marduk, dios de Babilonia, era originariamente un dios del sol primaveral. Una vez destruida Larsa por Ḫammurabi, el centro de gravedad de este culto se desplazó a la ciudad de Sippar, al norte de Babilonia. En su templo de Sippar, Šamaš era el dios de la justicia, del derecho y de los juicios, el dios que en su viaje cotidiano a través de los cielos ve y castiga a todos los malvados. Además, era el protector del equilibrio social, y en él buscaban y encontraban asilo los pobres y los miserables, las viudas y los huérfanos. En sus himnos se le invoca como el héroe poderoso a quien celebran todos los hombres, el que defiende los derechos de los oprimidos y hace vivir de nuevo a los consagrados a la muerte. De esta forma, la religión de Šamaš recibe, además de sus rasgos jurídicos, otros manifiestamente didáctico-moralizantes. Ya en la más antigua

versión acadia del poema de Gilgameš, que subraya el papel de Šamaš como gobernante celeste y rechaza a la diosa tentadora e inmoral, Ištar, se hace evidente la oposición entre la antigua concepción mágico-sacramental (que se centra en el misterio de la vida después de la muerte) y esta orientación más reciente, racionalista y moralizante. Queda sin resolver el problema de si Šamaš ofrecía contra la muerte las mismas seguridades que las deidades ctónicas de la vida de la naturaleza.

c) IŠTAR

Así nació en el curso de los tiempos un desacuerdo entre la segunda y la tercera deidad de esta tríada. La deidad femenina era en un principio sólo una hipóstasis de la gran madre tierra, a la que el dios celeste fecundaba. Esta *terra mater*, encarnación de la potencia generatriz tanto animal como vegetal, recibió distintos nombres en los distintos santuarios en que fue venerada. En general, las diosas no tenían un carácter tan marcadamente individual como los dioses; pero una de ellas, Ištar, que había sustituido a Inanna o Ninni, la señora del cielo y diosa madre de los sumerios, ocupaba un lugar de primer orden. Su nombre, que coincidía con el de la Astarté (Astarot) de los sirios y de los fenicios, se convirtió en un término genérico que significaba «diosa». Hija del dios lunar Sin, fue primero la sirvienta y después la esposa del gran dios del cielo Anu (a quien desplazó de su santuario en Uruk), convirtiéndose así en la reina del cielo. En este mito de su ascenso se trasluce el recuerdo del desplazamiento de la antigua diosa madre de los sumerios por la diosa de la guerra de los semitas, así como el de la artificiosa fusión a que ambas fueron obligadas. En las tres grandes ciudades asirias, Assur, Nínive y Arbela, Ištar fue venerada siempre como diosa de la guerra y de la victoria.

Su papel era, pues, doble: amor y voluptuosidad junto a lucha y victoria. En lo primero hemos de ver rasgos sumerios, a veces —como, por ejemplo, en el canto sexto del poema de Gilgameš— rechazados y censurados. También el papel de su planeta es doble: la estrella de la mañana fue considerada como el astro de la lucha; la de la tarde, como el del amor. De acuerdo con esta dualidad, Ištar fue representada, de una parte, como madre; de otra (como en su templo de Mari), como heroína y reina. A ella estaba dedicado el famoso pórtico a la entrada de la vía procesional de Babilonia. Era natural el identificarla, como se hizo en época helenística, con Afrodita, aunque a ésta le falten los rasgos hermafroditas, que en la diosa mesopotámica son indiscutibles a la vista de su representación iconográfica: junto a la diosa velada aparece la *Ištar barbata*. Su símbolo es la estrella; su animal sagrado, el león; su número, 15.

4. *Dioses de la naturaleza y dioses nacionales*

a) NUSKU, GIBIL, IŠUM, NINURTA, GULA

En todo lo referente a los restantes dioses, nos vemos obligados a resumir, pues la multitud de sus nombres no tiene interés más que para el especialista y, además, en gran parte fue adoptada del panteón sumerio sin modificación de ninguna clase. Recientemente se han publicado estudios monográficos sobre Gibil (o Girru), que provoca los incendios de las estepas, y sobre Nusku, mensajero de los dioses y dios del planeta Mercurio. Muy de desear sería que se investigaran más detenidamente las figuras de los dioses del fuego, entre ellos Išum.

Especialmente dignos de mención son Ninurta, cuyo nombre anterior era Ninni, dios de la caza y de la guerra, y su esposa Gula. Como era el caso de Ištar, también Ninurta procede de la fusión de varias figuras divinas. En realidad es el antiguo dios de la vida de la naturaleza, a quien una corriente que llegó a alcanzar gran influencia parece haber atribuido el gobierno del destino. En un poema conocido hace largo tiempo, y cuyo modelo sumerio, muy extenso, ha sido encontrado recientemente, este «rey de terrible luz» atribuye a las distintas piedras una suerte amable u hostil, siempre según el papel que estas piedras han desempeñado en su lucha contra un monstruo abominable. Ahora bien, este antiguo dios de la naturaleza se fundió con el dios asirio de la guerra y de la caza, venerado también en Siria y Canaán, dios que pudo tener su base en una figura similar a la del Nimrod bíblico, el «cazador ante el Señor». Como hijo del dios de la tierra y del aire, Ninurta fue venerado en Nippur; como dios de la guerra disfrutó de culto especialmente en la ciudad asiria de Kalach. Su esposa Gula es una diosa de la salud y reputada médico; su símbolo animal es el perro.

b) EL DIOS DEL TIEMPO ADAD (HADAD)

También es importante Adad, el dios de la tormenta y de la tempestad, a quien los arameos y los demás semitas occidentales llamaron Hadad. Hadad es el gran dios de Siria y del Asia Menor, y corresponde al dios nacional de los amorritas, Amurru, así como al hetita Tešub; la deidad a quien él había desplazado, una antigua deidad sumeria llamada Ištur, había tenido menor importancia. Su animal sagrado era el becerro; sus armas, el hacha y el relámpago; su número, 6. En lugar de su nombre se empleó habitualmente el circunloquio Rammân, «el que gruñe en el cielo con la voz del trueno». Representa las fuerzas de la naturaleza, tanto las bienhechoras como las destructivas; la lluvia es refrigerio y origen de la fertilidad; la tormenta y la inundación, por el contrario, muerte y peligro. Además, Adad

era, junto a Šamaš, el dios de los oráculos. Sus santuarios en Assur (junto al de Anu) y en la ciudad siria de Alepo alcanzaron especial fama.

c) LOS DIOSES ASIRIOS ASSUR Y ŠULMÂNU

Un hecho curioso, y sólo desde un punto de vista histórico comprensible, es el de que los verdaderos dioses nacionales de los babilonios y de los asirios no tuvieran lugar adecuado en el panteón heredado de los sumerios. Pero no por ello debe desvalorizarse la importancia del dios supremo de los asirios, manifiesta ya en el hecho de que se le dé el mismo nombre (*Assur*) que al país y a la más antigua de sus capitales. El nombre de su principal santuario en esta ciudad era «la casa del monte de los mundos»; la cosmología sumeria atribuye a este dios la soberanía sobre el centro del universo. En la época del rey Sanherib (alrededor del 700 a.C.), los sacerdotes asirios se esforzaron vanamente por colocarlo en el lugar que ocupaba Marduk, o incluso por encima de éste, identificándolo con el dios Anšar. Al estudioso finlandés Tallquist agradecemos una monografía sobre esta figura divina.

El dios de la guerra (dios también del mundo inferior) se llamaba *Šulmânu*, y su esposa *Šulmânîtu*. Puede suponerse que los dos estarían relacionados con deidades del reino de los mitanni (que en el 1400 a.C. se extendía hasta Nínive), así como con Occidente (cf. Salem, Salomo, etc.). Su relación linguística con la palabra semítica que significa «paz» podría explicarse considerándola un eufemismo. Pero la importancia de estos dioses quedó limitada al imperio asirio, y ni siquiera Assur, pese a los éxitos bélicos y a la especulación teológica de sus devotos, alcanzó nunca una difusión parecida a la obtenida por el culto de su competidor babilonio Marduk.

d) MARDUK (MERODACH)

Marduk o *Merodach* (así escribe su nombre el Antiguo Testamento, incluyendo en él las vocales de la palabra hebrea, que significa «señor») debía su rango de dios supremo al hecho de que su ciudad, Babilonia, era desde Hammurabi la capital. Incluso después de la decadencia política de Babilonia (en los mil años que van desde el imperio de los cassitas hasta Nabucodonosor II), el templo *esagila* de Marduk, con su famoso *zigurat*, siguió siendo el gran centro de la vida religiosa también de pueblos que vivían lejos de Babilonia. Gracias a su identificación con *Asaru*, el hijo de Ea, Marduk se convirtió en Eridu en el dios de las aguas profundas y del arte conjuratorio. No es seguro que pueda aceptarse la existencia de una relación entre este Asaru y el Osiris egipcio; pero sí que la identificación de Marduk con Asaru hizo posible incluir en el culto del primero las ideas fundamentales del antiguo rito sumerio de Tammuz

(el descenso a los infiernos y la resurrección). Como hijo de Ea, Marduk es el «señor de la sabiduría», es decir, de la transmisión mágica de la fuerza curativa y de la vida superior. Todos los años (en la fiesta de Año Nuevo) se representaba dramáticamente su triunfo sobre las potencias del caos y del mundo inferior. Desde el momento en que los demás dioses abdicaron su poder en favor de Marduk, dios del sol de la mañana y de la vegetación joven, éste, junto con su esposa *Sarpanîtu*, ocupó el lugar de la tríada cósmica. En un principio su número sagrado era 10 (número base del sistema decimal más reciente); pero al final del poema de la creación del mundo recibe cincuenta nombres, de acuerdo con el número sagrado de Enlil y como expresión de todos los poderes celestes y terrenales. Su símbolo era la media luna; su astro, el planeta Júpiter; su animal, el dragón (en realidad, una serpiente con garras de águila). Su santuario babilonio fue muy famoso en la Antigüedad; su cuerpo sacerdotal fue el más influyente incluso en los siglos de debilidad política.

Así, la religión de Marduk, partiendo de su centro, Babilonia, se convirtió en la última de las grandes síntesis que unieron las diferentes corrientes espirituales. Pero ello no ocurrió sino a costa de una cierta inconsecuencia. De una parte, Marduk era, desde la reforma de Ḫammurabi, un dios de las aguas profundas, de la magia, de la virtud curativa y del arte conjuratorio; de otra, el «hijo del sol», un dios del sol primaveral. En su iconografía y en algunas descripciones literarias de su figura se da expresión a este su carácter híbrido, representándolo, como en Roma se hizo con Jano, con dos rostros. En esta doble forma, la religión de Marduk imprimió a la vida y al pensamiento religioso un sello característico visible también mucho más allá de los límites de Babilonia. El que incluso en la más reciente de las versiones del poema de Gilgameš se silencie el nombre de Marduk (sin duda intencionadamente), nos demuestra que su movimiento expansivo no se desarrolló sin oposición. Por el contrario, el otro gran poema babilonio, el de la creación del mundo, que era recitado por el sumo sacerdote en el templo principal de Babilonia durante el cuarto día de la fiesta de Año Nuevo, puede considerarse como el libro canónico de este círculo religioso tan rico en influencia. Más adelante dedicaremos un párrafo a estudiar el significado y la tendencia que estos poemas tuvieron en la lucha entre las distintas corrientes.

e) Nebo (Nabû)

Las deidades *Nabû* y *Taschmêtum* (números 110 y 111 de la lista de dioses de la época de la dinastía de Larsa) pasaban por ser el hijo y la nuera de Marduk. Ya el carácter semítico de sus nombres (que significan «el que habla» y «condescendencia a los ruegos») demuestra que su origen es más reciente. El dios Nabû, más conocido por el nombre que le da la Biblia, Nebo, era el dios de la ciudad de Borsippa, próxima a Babilonia, donde se alzaba su templo *ezida*. El es quien anuncia a los dioses, el heraldo divino; su planeta, Mercurio, es el más próximo al sol, cuya salida parece anunciar. Como dios del comercio y de las prácticas forenses, estaba más cerca de los hombres que su padre; también en su papel de escriba de los dioses, que anotaba y conservaba la escritura celeste y las «tabletas del destino», se convirtió en dios de los astrólogos y desplazó paulatinamente a su padre. Los asirios estimularon (en principio por razones políticas) una corriente religiosa que intentaba colocarle en el lugar central del culto divino; en dos de las estatuas de este dios que fueron entronizadas en Kalach (hoy Nimrud) en torno al año 800 a.C., se lee la exhortación de no prestar confianza a ningún otro dios. Después, el culto de Nebo alcanzó una difusión cada vez mayor, como demuestran, por ejemplo, los nombres propios. Puede pensarse que sólo la derrota de Asiria en el año 612 a.C. y la conquista del país por los persas en el año 539 a.C. impidieron una reforma religiosa que habría elevado al rango de dios supremo a este benjamín de la familia divina.

f) Dioses del mundo inferior

También sobre el reino de los muertos, la trágica contrafigura del mundo y de la vida, se extiende el poder de los dioses. El principal de ellos es aquí *Nergal*, venerado en la ciudad de Kutha, así como su esposa *Ereškigal*, la «reina del gran país», es decir, del reino de los muertos. Su poder no se limita a la muerte y a la destrucción, sino que se extiende también a la curación y a la salud. Nergal es el dios del sol abrasador del mediodía y encarna las peligrosas cualidades del calor meridiano y estival: fiebre, enfermedad, peste y guerra. De esta forma, Nergal era también el dios del reino de los muertos, que, en la concepción babilonia, formaba parte del cosmos y no del caos. Su ciudad era Kutha; su animal sagrado, el león, símbolo del ardor del sol; su astro, el planeta Marte. Un himno invoca a Nergal como arquero coronado con corona de cuernos que, blandiendo la espada y cabalgando sobre su caballo, trae al mundo la destrucción y la muerte. Más tarde estas funciones del dios de los muertos (que era también dios salvador) se diferenciaron y fueron atribuidas a distintas figuras divinas [3]:

> Nergal, el más fuerte entre los dioses,
> poseedor de las altas fuerzas de Anu;
> el rey de Kutha, el cruel, el salvaje;
> el que, viril, ocupa su lugar en las alturas del cielo;
> el alto, el magnífico, el que siempre de nuevo
> aparece resplandeciente en el cielo.

[3] Cf. «Bibliotheca Orientalis» 6-6 (Leiden, nov. 1949): «Hymne an Nergal, den Gott der Unterwelt» Quizá en la descripción de los

El que lleva el arco, y la flecha, y la saetera;
el que blande la espada sin temer la batalla;
el que marcha primero, pleno de fuerzas altísimas,
sobre su caballo; el del invencible ataque;
retoño de Anu, gigante con cuernos magníficos,
para adorno se le entrega una vestidura señorial

El reino de los muertos, en el que reinaban Nergal y su esposa Ereškigal, comprendía la mitad inferior del universo y era imaginado, como el cielo, como un palacio de siete pisos o circundado por siete muros y pórticos.

En este «país sin retorno» reinaba la gran «monarca del reino de los muertos». Uno de los más conocidos mitos babilonios, el del viaje de Ištar a los infiernos, describe muy gráficamente cómo esta diosa desciende al mundo inferior y se somete a las leyes de este reino, despojándose en cada uno de los pórticos de una joya o una pieza de su vestimenta; mide luego sus fuerzas con las de Ereškigal (durante ese tiempo cesa en la tierra toda vida sexual); y, finalmente, es libertada junto con Tammuz. En otro mito que ha sido encontrado en Egipto, en El-Amarna, se narra el viaje de Nergal a los infiernos; la señora del reino de los muertos le hace responder del delito de no haber prestado homenaje al dios de la peste, *Namtar*, a quien ella había enviado a la asamblea de los dioses. Pero la fuerza de Nergal es tan grande, que Ereškigal ha de rendirse a él, que en lo sucesivo, como su esposo, gobierna el reino de los muertos.

Recientemente se ha encontrado el original del primero de los mitos citados; es de época neosumeria. En el mito del viaje de Nergal a los infiernos se enumeran los quince daimones que acompañan a Nergal y rodean después su trono. Una enumeración similar (en la que aparece también una personificación de la muerte) se encuentra en la descripción de una visión de ultratumba, que parece proceder de la época en que Assurbanipal era príncipe heredero. Emparentados con estos daimones están los «dioses de la noche», cuyo poder empieza cuando todo duerme. Citamos la traducción libre que de su invocación hace A. Schott:

Ahora descansa el príncipe y su séquito,
en la choza y en el palacio reina el silencio
El poder de su horror se extiende
al desierto y a la ciudad
Destronados, los dioses del país,
el dios del rayo, Venus, el sol y la luna,
descansan largamente en el seno del cielo
y la noche está profundamente velada.
¡Venid, grandes dioses,
vosotros los nocturnos, vuestro camino está libre!
¡Oh!, respondednos la verdad
a traves de las entrañas del cordero que os hemos sacrificado [4].

cuatro jinetes del Apocalipsis (Ap 6) y en la famosa xilografía de Alberto Durero se conserve un eco de esta figura

[4] Cf. A. SCHOTT, *Die Welt als Geschichte* I p 67.

5. *Espíritus buenos y malvados*

Y con ello hemos entrado ya en el campo de la daimonología. Seremos breves, pues es éste un mundo que, como el de la magia, está lejos del de la auténtica religión. Para los babilonios y los asirios, el mundo entero está lleno de dioses y espíritus, buenos y malvados, comparables a ángeles y demonios. Cada uno de los hombres tiene un espíritu protector; como decían los babilonios, este espíritu protector personal es el «hijo de su dios», se mantiene al lado del hombre, se encoleriza cuando peca, pero es también quien intercede por él. Desde un punto de vista cosmológico, estas creencias son comprensibles si tenemos en cuenta la teoría de la correspondencia; al dios protector del mundo celeste corresponde en la tierra el hombre, que, a su vez, tiene su propia estrella, de las que el número es incontable.

Junto a los espíritus buenos están los espíritus malvados o demonios, que son la causa de las enfermedades y penas terrenas. La medicina era, en primer término, magia; es preciso expulsar a los demonios recurriendo a medios sensibles o a amenazas y conjuros (exorcismos), e incluso al engaño, para que abandonen el cuerpo del enfermo. Entre estos daimones, los más temidos eran los «siete malvados», especialmente el ardiente viento del sur y otros a los que se prestaba figura de dragones, panteras y serpientes, y que pasaban por ser hijos y mensajeros de Anu, que vagaban por doquier amenazando a los dioses celestes, especialmente al dios lunar. En la vida cotidiana su papel era, como el número de las fórmulas mágicas y de los amuletos empleados para protegerse de ellos, extraordinariamente grande. El más peligroso de todos, especialmente para las parturientas, era la terrible diablesa *Lamastu*.

III. EL CULTO DIVINO

1. *Lugares cultuales*

a) «ZIGURAT»

El lugar en que se rendía a los dioses el culto conveniente era el templo. Se distinguía entre «templos altos» y «templos bajos». Como se dijo en el capítulo consagrado a los sumerios, la forma que los primeros tenían en la protohistoria era simplemente la de una terraza elevada sobre la que se alzaban pequeños templos. Más tarde, estas terrazas se convirtieron en torres escalonadas (*zikurrat* o *siqqurat*), compuestas por pisos escalonados, cuyo número oscilaba entre tres o cinco (número de los planetas) y siete (los planetas más el sol y la luna). A

estas torres se subía, bien por una escalera que las rodeaba exteriormente y estaba destinada a las procesiones divinas, bien por otras dos escaleras, a derecha y izquierda de ésta, que eran las utilizadas en el uso cotidiano. Probablemente estas terrazas estarían pintadas de distintos colores y el pequeño santuario que se encontraba en la cúspide estaría lujosamente adornado. No pueden compararse los *zigurats* con las pirámides egipcias (ni siquiera con la pirámide escalonada de Zoser, en Sakkara), puesto que no eran sepulturas. Los *zigurats* eran montes artificiales en la extensa llanura; montes sobre los que, según las ideas cosmológicas, descansaba el cielo, y a los que descendían los dioses celestes con ocasión de sus fiestas (especialmente de la del Año Nuevo), para no volver al cielo hasta que no se había celebrado y representado cultualmente su victoria sobre las potencias del caos, su entronización y sus nupcias sacras. Conocemos las medidas exactas del grandioso *zigurat* del dios Marduk en Babilonia (el llamado «casa de las fiestas principales del cielo y de la tierra») tal como fue reconstruido, en torno al año 600 a.C., por Nabucodonosor II; la longitud y anchura del piso inferior, así como la altura total de la construcción, sobrepasa los 90 metros.

La narración bíblica de la torre de Babel y de la confusión de lenguas podría guardar relación con la impresión causada por las ruinas de esta construcción grandiosa. Según esta narración, la finalidad, impía e inalcanzada, que perseguían sus constructores era la de levantar una torre cuya cúspide tocara el cielo, es decir, establecer una unión entre el mundo celeste y el terreno. Históricamente es muy posible que ésta fuera, en efecto, la idea que movió a los babilonios a construir los *zigurats;* en la concepción babilonia, la manifestación de la deidad era doble; una manifestación celeste, astral: el sol, la luna, los planetas y las constelaciones; otra terrestre, material: las imágenes divinas a las que se dedicaba el culto en los templos; los *zigurats* eran el eslabón que unía estas dos manifestaciones. Constituían así un «lazo entre el cielo y la tierra», que adquiría realidad y actualidad cultual al comenzar cada uno de los nuevos períodos del mundo. La fiesta de Año Nuevo era una representación y repetición cultual de la creación; durante ella el dios bajaba a sus adoradores y volvía a subir al cielo por estas torres, que eran así una especie de «escaleras del cielo». En el párrafo que consagramos a esta fiesta del Año Nuevo añadiremos otros pormenores. La narración bíblica no conserva sino débilmente este conjunto de ideas; los israelitas lo rechazaron o le dieron nuevo sentido, más acorde con su idea de Dios, más pura. Pues el dios de Israel está muy por encima de la vida de la naturaleza y en sus revelaciones no está ligado a tiempos determinados ni a manifestaciones materiales.

b) Templos y altares

Al pie de estas torres escalonadas se encontraban los auténticos templos. Gracias a las excavaciones, se han podido reconstruir los planos de numerosos templos de diversas épocas y estudiar las modalidades constructivas; se concedía importancia a la orientación; el eje mayor estaba orientado hacia el sudeste o hacia el orto heliaco de un astro. El simbolismo es cósmico; lo mismo que los cinco o siete pisos de las torres escalonadas representaban a los cinco planetas más el sol y la luna, las tres partes del templo son una reproducción de las del universo; el antepatio con su gran pila (*apsû*) es una imagen del reino de las aguas; el edificio del templo, de la tierra; la *cella* (el último santuario en el que se encuentra la imagen del dios), del cielo. Según un documento que se conserva en el Museo de Berlín, en la época de Nabucodonosor II había no menos de 53 templos sólo en la ciudad de Babilonia. Los grandes templos con sus amplios antepatios y con sus numerosas construcciones accesorias no eran solamente lugares del culto divino, sino también centros de la vida pública, incluso de la vida mercantil y bancaria. Entre los documentos que en ellos han sido encontrados son especialmente numerosos los recibos y las listas de la administración de los templos.

No debe creerse que la relación que estos templos guardaban con la torre escalonada era del mismo orden que la que guarda la iglesia con el campanario o la mezquita con el minarete. Los templos eran construcciones autónomas, frecuentemente muy amplias, y no cedían en importancia a los *zigurats*. Además, los templos, grandes o pequeños, eran más numerosos. Torres escalonadas las había sólo en los centros cultuales más antiguos, y, por regla general, sólo una en cada caso; el que en la ciudad de Assur hubiera tres (una torre sencilla y otra doble) y el que el rey asirio Sargón II hiciera construir otra (a la que se subía por una rampa) en su nueva residencia, en la actual Korsabad, son excepciones. En el período de que aquí tratamos (con lo que no queremos decir que originariamente ocurriera lo mismo), los templos eran moradas de las imágenes de los dioses y estaban consagrados al culto divino regular, en tanto que las torres escalonadas, consagradas al dios principal, servían en la práctica cultual sólo para las procesiones de las imágenes de los dioses y para las ceremonias de la fiesta de Año Nuevo.

Las abundantes excavaciones no han conseguido darnos una idea precisa de la forma del altar sobre el que se ofrecían los sacrificios cruentos y los holocaustos. Algunas representaciones gráficas nos permitirían deducir que era también escalonado y estaba hecho de piedra labrada (lo que en Israel estaba prohibido; cf. Exodo 20,25s), así como que en la cara vuelta hacia el sacrificador llevaba representada la fachada del templo, cosa

que también ocurría en cierta clase de altares de perfumes. Mayor importancia tenían unas mesas sacrificiales de escasa altura sobre las que se acumulaban las ofrendas de alimentos vegetales. Aparte de los templos había numerosos lugares menores de culto independiente; así en Babilonia, en la época de Nabucodonosor II (y según los datos de E. Unger), había, además de los 53 templos, 955 *cellae* o capillas y 384 altares en las calles: buena prueba de la intensa vida religiosa y cultual de la población de Babilonia.

2. *Los personajes del culto*

a) Sacerdotes y mujeres del templo

El sacerdocio formaba en estos santuarios una clase consagrada y rigurosamente separada de los laicos. En un principio, el verdadero representante de los dioses en la tierra y de los hombres ante los dioses era el rey, que, como en el antiguo Egipto, en Sumeria era el verdadero titular del culto. Algunos reyes, como Šulgi y su sucesor, exigieron se les tributara culto divino. El radicalismo del reformador social y religioso Ḫammurabi puso fin a estas ideas. La consecuencia de la separación que él introdujo entre la esfera mundana y la espiritual fue que en lo sucesivo los sumos sacerdotes del templo de Marduk fueron independientes del Estado y que en Asiria los sacerdotes consiguieron la liberación de impuestos y del servicio militar para todos los relacionados con el templo. Otra consecuencia de la separación fue la debilitación del influjo que la religión ejercía sobre la esfera del derecho civil y la de la vida social. Sólo en la segunda mitad de la época de los cassitas (a partir del siglo XIII a.C.) puede hablarse de un nuevo despertar de la vida religiosa.

Según el poema de la creación del mundo (VI 25s; VII 29), los hombres fueron creados de la sangre de uno de los dioses insurrectos (a saber, de la sangre de Kingu, contrafigura del dios Marduk en el mundo inferior) para que se hicieran cargo del trabajo que como castigo había sido impuesto a aquellos dioses. Este trabajo (el «servicio a la deidad») es el culto que practicaban los sacerdotes. La función sacerdotal era hereditaria dentro de determinadas familias y requería una severa preparación, que abarcaba el estudio del arte de la escritura y el de la antigua lengua sagrada (el sumerio), carencia de deformidad corporal y solemne consagración. El clero se subdividía en un gran número de órdenes y clases. Conocemos más de treinta clases de sacerdotes y veinte de sacerdotisas.

No es siempre fácil distinguir, dentro de estas numerosas clases sacerdotales, entre los auténticos sacerdotes, que se consagraban al culto divino, y aquellos cuya misión era más bien

la de ahuyentar los demonios, sanar a los enfermos y profetizar. Al primer grupo pertenecían los «liturgistas» (*kalu*), que recitaban las letanías públicas y las liturgias en acción de gracias; su ritual lo conocemos con gran exactitud. El nombre más generalmente dado al sacerdote era «el que entra en la casa», el autorizado a entrar en el templo. También eran importantes los «sacerdotes del lavatorio» y los «sacerdotes de la unción», que actuaban en las ceremonias expiatorias.

Aquí podemos citar también a las mujeres del templo, sacerdotisas e hieródulas, aunque entre estas últimas haya que contar también a las prostitutas del templo con sus inmorales excesos. El contraste existente entre los diferentes templos, cultos y corrientes es en este punto especialmente notable. Todavía en el siglo XIX, en la época de los reyes de Isin y Larsa, conservaba plena vigencia la antiquísima costumbre de entronizar en Ur una princesa real como gran hieródula o «novia de los dioses»; tenemos testimonios de la persistencia de esta costumbre en el siglo XI, y de su resurrección (impuesta por el rey Nabonid, el último de Babilonia), a mediados del siglo VI a.C. Estas mujeres, que con su séquito consagraban y sacrificaban —en la época más antigua, en el sentido más literal de la palabra— su vida al dios, vivían en castidad y en estricto aislamiento, aunque rodeadas de externo esplendor. Nabonid escribe expresamente que, después de haber consagrado y entregado su hija a los dioses, había rodeado el aposento de las antiguas «novias de los dioses» con un muro como el que lo circundaba en la Antigüedad, convirtiendo así esta casa en una clausura [5]. De la existencia de estas «señoras o novias» de muchos otros dioses tenemos testimonios procedentes de todas las épocas de la historia de Mesopotamia.

Donde mejor las conocemos es en el templo solar de Sippar, en la época de Ḫammurabi (en torno al año 1700 a.C.). Las mujeres que en él habían consagrado su vida al dios Šamaš vivían juntas en una especie de convento (*gagum*) junto al templo y estaban obligadas también a guardar castidad, aunque no a permanecer célibes. Podían, sí, dejar la clausura, contraer un matrimonio por apariencia y adoptar hijos (que en la mayoría de los casos lo eran de sus coesposas) y dejarles en herencia sus bienes, pero siempre con la condición de renunciar ellas mismas a la maternidad. Según parece, lo mismo puede decirse de los dos grupos de mujeres del templo del dios Marduk en Babilonia.

Con estas novias de los dioses contrastan violentamente las distintas clases de prostitutas que practicaban la prostitución sagrada en el burdel del templo de la diosa Ištar en Uruk, prostitutas que conocemos sobre todo a través de las alusiones del poema de Gilgameš. Pero en el mismo poema (en el canto sexto) se nos ha conservado también una inequívoca repulsa

[5] Cf. mi edición de este texto en *Symbolae P. Koschaker* (Leiden 1939) p.151-178.

de esta diosa y de las disolutas prácticas de que se rodeaba. Los aforismos de Utanapištim, por su parte, aconsejan insistentemente no comprometerse con tales prostitutas ni desposarlas. Volveremos sobre esta prostitución sagrada al tratar de la vida moral Los informes sensacionalistas de los griegos (entre los que hay que contar la conocida narración de Herodoto [I 199], según la cual todas las vírgenes antes de contraer matrimonio habían de ofrecer a la diosa Mylitta el sacrificio de su virginidad), exageraron la importancia de estas prácticas.

b) Videntes y exorcistas

También estos dos grupos formaban parte del cuerpo sacerdotal y se subdividían en numerosas clases. Los videntes o sacerdotes oraculares tenían la misión de escrutar la voluntad de la deidad y predecir el futuro. Su antepasado legendario, el rey Emmeduranki (o Evedorachos), había obtenido este conocimiento de los presagios u *omina* de los dioses Šamaš y Adad. Se predecía el futuro especialmente leyéndolo en el hígado y en las entrañas de los animales sacrificados, pues los hígados de oveja no se parecen nunca entre sí, y siendo, junto el corazón y los riñones, la más noble parte del cuerpo, pasaban por ser imagen del cosmos. Junto a esta hepatoscopia se practicó también la lecanomancia, arte divinatorio que interpretaba las formas que tomaba una gota de aceite al caer en el agua contenida en una pila. Otras formas de predecir el futuro eran las del lanzamiento de una flecha (hasta ahora, esta forma sólo nos es conocida por la mención que de ella se hace en Ezequiel 21,21), la de los fenómenos meteorológicos y fisiológicos, la de los encuentros y movimientos casuales (con o de animales), abortos, sueños, etc. Se disponía de un libro muy extenso, que comenzaba con las palabras «Cuando una ciudad está situada sobre una colina» y constaba de 174 tabletas de arcilla, dedicado a la interpretación de estos fenómenos. A todo ello vino a añadirse después la astrología, cuya clave daba una obra casi igualmente extensa que comenzaba con las palabras «Cuando Anu y Ellil».

La imagen babilonia del mundo tenía un carácter muy marcadamente antropocéntrico, todo lo que en el mundo externo llamaba de algún modo la atención era considerado como cargado de significación para la suerte del hombre. Ordenar y explicar todos los fenómenos e incidentes aparentemente casuales, así como prevenir con ritos y conjuros la desgracia inminente, era misión de la clase sacerdotal de los purificadores (*massû, mašmašu*) y exorcistas (*âšipu*), muy numerosos e influyentes; su sumo sacerdote, que disfrutaba de un gran poder, era llamado *urigallu* El papel que a este respecto desempeñaba la «escritura celeste» (el cielo nocturno con sus planetas y sus constelaciones) es importante, pero sólo como parte de un todo mayor. La astrología no se ocupaba apenas de la predicción del futuro

individual. No hay que concederle en este aspecto mayor importancia de la que tuvo; sólo en la época tardía se hizo costumbre el establecer un horóscopo, es decir, predecir el futuro de un hombre a partir de la situación que las estrellas ocupaban en el momento de su nacimiento. Los siete horóscopos babilonios, enumerados recientemente por Otto Neugebauer, proceden todos de una época posterior en torno al año 200 a.C. [6]

Las misiones de estos exorcistas caían más bien dentro de la esfera de la magia (magia blanca), y su finalidad más frecuente era la de ayudar a la medicina. La convicción de que la enfermedad, el sufrimiento y la desdicha eran provocados por espíritus, magos y brujos malvados, así como por la ofensa hecha a alguna deidad, estaba profundamente arraigada. Al sacerdote expiatorio y exorcista correspondía purificar al enfermo de sus pecados, cosa que hacía por medio de conjuros, himnos y ritos y con ayuda de los verdaderos médicos; todo ello para curarlo y consagrarlo de nuevo al servicio de los dioses. La solemne protesta de inocencia que en el curso de estas ceremonias debía pronunciarse era una de las partes más importantes del complicado ritual.

También sobre la vestimenta ritual y sobre los enseres del templo tenemos abundantes noticias. Eran numerosos los símbolos de significado cosmológico: la larga vestidura blanca de lino puro, las capas de distintos colores para las distintas festividades y según las distintas funciones sacerdotales, los turbantes y las máscaras, entre ellas las que tenían forma de pez, máscaras que acostumbraban a llevar los exorcistas como sacerdotes de Ea, el dios del reino de las aguas.

c) Significado sacral de la realeza

El período de que nosotros tratamos está ya alejado de la realeza divina neosumeria, de la apoteosis del rey tal como estuvo de moda en la época de Ur III, el rey no era ya un dios en la tierra, sino el primer y verdadero sacerdote de la deidad, su fiel imagen (*salmu*) o su sombra (*sillu*). En las autointitulaciones de los reyes con que comienzan las inscripciones, llaman la atención las fórmulas de humildad ante los dioses. Pero de las cartas dirigidas a algunos reyes como Assurbanipal, se deduce que se les atribuía una fuerza vital y una virtud curativa similares a la del dios del sol. Assurbanipal pasaba además por ser el salvador esperado, con cuya llegada al gobierno había de comenzar una era nueva y feliz, días de justicia, años de legalidad, de difusión del temor de Dios; los ancianos saltan, los niños cantan, las mujeres dan a luz con facilidad; se liberta a los presos, se curan los enfermos, los hambrientos se sacian

[6] Journal of Near Eastern Studies» vol 4 p 16

y los desnudos se visten [7]; ecos todos de la esperanza escatológica del retorno de la edad dorada.

El mismo autor cita en una carta dirigida al rey un antiguo proverbio que ilustra a la perfección el papel de mediador entre la divinidad y la humildad que correspondía al príncipe. Este proverbio dice:

> Sombra de Dios es el príncipe,
> y sombra del príncipe los (demás) hombres.

Aquí añade el epistológrafo a modo de explicación: «Príncipe quiere decir aquí rey, es decir, la fiel imagen de Dios» [8].

Característicos en este aspecto son los usos y las ideas de la sustitución; era posible incluso sustituir la pasión y la muerte. Como representante de su pueblo, el rey había de someterse a determinadas abstenciones y expiaciones; además, todos los peligros y todos los presagios funestos que amenazaban a su pueblo le afectaban en primera línea a él. Ello le movía a nombrar un sustituto representante (*šar pûḫi* o *ṣalam pûḫi*) para que se encargara en su lugar de aquellas obligaciones cultuales que resultaban desagradables o exigían demasiado tiempo. En algunas ocasiones, en épocas de epidemia y peligro, se entronizó, siguiendo con ello una antigua costumbre, un rey sustituto, para que la ira de los dioses y el castigo de los pecados, que habían provocado esta ira, se dirigieran contra él. Poco antes de su campaña contra el Egipto insurrecto, cuando el país se sintió amenazado por dos eclipses de luna en el curso de medio año, el enfermo Asarhaddón hizo ungir solemnemente a un adolescente —el desdichado se llamaba Damqi—, a quien casó con una dama del harén real; luego, tras un gobierno por apariencia de cien días, los dos fueron sacrificados a los dioses y sepultados en el mausoleo con mucha ceremonia. La ira de los dioses había sido aplacada.

3. *Tiempo y culto*

a) La elección del día (hemerología)

La misma relación que el ciclo con el cosmos, guardaban las fiestas con el santuario. Una vez que los dioses fueron ordenados en un sistema de árboles genealógicos y lugares de culto, surgió el problema de determinar los días consagrados a los distintos dioses y por alguna razón fastos o nefastos para determinadas empresas, así como el de averiguar lo que era preciso

[7] R. H. Pfeiffer, *State Letters of Assyria* (New Haven 1935) n.160.
[8] Cf. mi trabajo *Der babylonische Furstenspiegel* (Leipzig 1937) p.48s. Sobre el rey sustituto Damqi puede consultarse, entre otros, mi trabajo sobre la era de los sargónidas, escrito en holandés con un resumen en alemán, titulado *Het tijdvak der Sargonieden* (Amsterdam 1949) p.26-50.

hacer u omitir. Hay un gran grupo de textos, las llamadas hemerologías, que nos permiten darnos cuenta de que la vida cotidiana de los babilonios estaba como cercada por rigurosos preceptos y prohibiciones. Desde luego, es muy posible que el cumplimiento de estos preceptos se exigiera solamente a algunas personas, como el rey y determinados sacerdotes. De aquí que la abstención obligatoria de ciertos trabajos, abstención a la que era preciso someterse los días 7, 14 y 21 de determinado mes, no pueda compararse, sin más, con la santificación del *sabbat*.

Especialmente numerosos y severos eran los preceptos que entraban en vigor durante las festividades que se celebraban en la época de los equinoccios; los daimones tenían en ellas un papel; el carácter mágico de los mandamientos y de las prohibiciones es evidente. De hecho, la observancia de estas reglas en la vida cotidiana debe de haber sido una pesada carga, que, empero, no afectaría a todos sin excepción. El rey, a quien estas prohibiciones estaban originariamente destinadas, se hizo sustituir más tarde por su representante, que llevaba el título algo vago de «pastor de los grandes pueblos»; otros títulos dados a este rey sustituto o «rey de máscaras» —títulos que ocasionalmente se utilizaron también para designar al rey verdadero durante el período de gobierno por apariencia de su sustituto— son el «campesino» (título con el que se le designa en las cartas) y, en una época más antigua (la de Ellil-bâni, de Isin), el «jardinero» [9].

b) Fiesta de Año Nuevo

La más importante de las grandes fiestas divinas era la fiesta de Año Nuevo, que en Babilonia se celebraba en el mes de *nisan* (en primavera) y durante doce días. Para ella afluían a Babilonia, en solemne procesión, las imágenes divinas de otras ciudades y santuarios. Cortejos y representaciones dramáticas y pantomímicas escenificaban la pasión, el viaje a los infiernos y la resurrección y entronización del dios Marduk; el papel principal correspondía en estas representaciones, además de a la imagen del dios, al rey. También en otras ciudades se celebraban desde tiempos muy antiguos fiestas de este género, en las que se representaba simbólicamente en los mitos y ritos la fecundación de los campos por la inundación y por el sol primaveral

Conocemos el ritual de la fiesta babilonia desde el segundo hasta el quinto día, y, basándonos en parte en las ceremonias celebradas en Uruk en honor de los dioses Anu y Antum (a los que fue traspasada la fiesta en época helenística), podemos

[9] Cf sobre las hemerologías R. Labat, *Hémérologies et ménologies d'Assur* (París 1939). En las cartas, el título «campesino» parece aplicarse, sobre todo, al rey verdadero, a quien se le daba durante el reinado del rey sustituto.

completar lo que falta. La oveja, cuyo cadáver era arrojado al río en la mañana del quinto día, siendo su cabeza llevada a la estepa, recuerda el chivo expiatorio del gran día bíblico de la reconciliación. Sigue después la humillación del rey como representante de su pueblo pecador; el sumo sacerdote le despoja de las insignias de su dignidad (cetro, anillo y diadema), le golpea en la mejilla, le tira de las orejas, le hace arrodillarse y protestar solemnemente su inocencia. Impartida la absolución, se sacrifica y quema en una fosa un toro blanco. El día 8, una vez en el templo de Marduk las distintas imágenes divinas que habían llegado en solemnes cortejos (y especialmente la del dios Nabû, de Borsippa, no lejos de Babilonia), el rey toma de la mano la estatua de Marduk y, a la cabeza de las imágenes divinas acompañadas por sus sacerdotes, la lleva por la vía procesional, a través del pórtico de Ištar, a un santuario subterráneo situado fuera de la ciudad (la «casa de la fiesta» o *bît akîtu*). Allí permanece el dios (y con él, el rey, su representante) durante tres días en poder del mundo inferior, y allí vence a las potencias de la oscuridad. Es probable que se hiciera una pantomima para representar su pasión y su triunfo. Desgraciadamente, sólo un texto nos habla de estos pormenores, y, por si esto fuera poco, dicho texto tiene rasgos parodísticos (es posible incluso que proceda del círculo asirio de enemigos del culto a Marduk y que fuera redactado en la época de Sanherib) [10].

Entre tanto, en la ciudad las relaciones sociales experimentaban un cambio que recuerda el que tenía lugar en Roma durante las Saturnalias: los esclavos se convierten en señores, y los señores en esclavos, todos bajo el gobierno de un rey sustituto. Muy probablemente en la mañana del día undécimo se procede a invitar a un solemne banquete divino (*tâkultu*) a todos los dioses y a todas las potencias celestes y terrenas. En seguida, Marduk regresa triunfador a la cabeza de la procesión de los dioses. Las imágenes de los dioses principales son conducidas luego al pequeño templo situado en la terraza superior del *zigurat*, y a continuación se celebran allí las ceremonias de la nupcia de los dioses y de la determinación del destino, ceremonias que constituyen la culminación de la fiesta. La primera de ellas tenía por objeto asegurar la fertilidad del país y de sus habitantes durante el año que empezaba; la segunda, la de determinar por las suertes las muertes que habían de producirse. Pero la exposición que hemos hecho de la segunda mitad de la fiesta es sólo una reconstrucción; sus pormenores siguen siendo confusos.

[10] «Keilschrifttexte aus Assur religiosen Inhalts» n 143 y 219; sobre el banquete divino en Assur, cf. ibid., n.214

4. *Ceremonias cultuales*

a) Conjuros, oraciones, salmos

El culto consistía en oraciones, liturgias y sacrificios. Se nos han conservado muchas oraciones, himnos y salmos penitenciales, y entre ellos algunas obras maestras de poesía hímnica y lírica. En forma conmovedora expresan la confianza en el poder y en la misericordia de los grandes dioses. Pero en ellos, al contrario de lo que ocurre en los salmos hebreos, marcadamente individualistas, casi todo tiene un carácter típicamente convencional; por otra parte, ni siquiera en aquellas oraciones que tienen por objeto alcanzar un alivio en la enfermedad y en la desdicha podían faltar los ritos mágicos. Esto hace todavía más importantes las excepciones en las que, como es el caso especialmente en los famosos cánticos místéricos en honor de Marduk como señor de la sabiduría, de los que hemos de hablar más adelante, se da expresión a una piedad más individual, a una conciencia de culpa y agradecimiento por la redención claramente individuales.

Mientras que las letanías y los cánticos litúrgicos eran en su mayoría traducciones de originales sumerios, muchos himnos, y especialmente muchas lamentaciones y salmos penitenciales, son expresión de una espiritualidad semítica. La comparación con los salmos bíblicos, tanto formal como de contenido, se impone; pero no hay que olvidar que lo importante son las diferencias. La más notable de todas ellas se percibe a primera vista; el título «conjuro», puesto al principio, y el ritual —mágico—, al final. Ni los más conmovedores de estos salmos babilonios han podido escapar completamente a la influencia del mundo de las ideas mágicas. Lo dicho puede aplicarse tanto a las «plegarias-conjuros» (de las que las más importantes fueron compiladas en una especie de breviario destinado al rey Assurbanipal, en torno al año 650 a.C.) como a los auténticos salmos penitenciales, las «lamentaciones para aplacar el corazón» (de la deidad encolerizada). Desde el punto de vista estético no menos que desde el religioso, estos cánticos están entre los monumentos más valiosos que se nos han conservado de la antigua Babilonia. Escogemos sólo un ejemplo entre muchos; en él, el hombre, agobiado por el dolor, suplica a la encolerizada deidad:

> Que mi delito me sea perdonado, y olvidados mis pecados,
> abierto el camino y desatados los lazos;
> que los siete vientos aventen mi suspiro.
> Quiero arrancar en mí mi desdicha,
> que el pájaro la lleve al cielo;
> mi miseria, que el pez la lleve,
> la corriente la lleve y la arrastren las aguas.

Hazme brillar como un cordón de oro
y ser para ti como un metal precioso
Arráncame a mi desdicha, salva mi vida
y me despierto luego en el atrio y entro en el recinto sagrado [11].

En un principio es de suponer que también los salmos penitenciales estarían escritos para el rey, que en el día de la penitencia había de humillarse como representante de su pueblo. Más tarde, estos cánticos fueron utilizados, en general, en todos los casos de sufrimiento y enfermedad. La confesión individual de la culpa se convirtió en un presupuesto de la curación a que se aspiraba a través de los conjuros y rituales. En las «plegarias-conjuros» se hizo habitual un esquema rígido; comenzaban con la invocación y terminaban con expresiones de agradecimiento y alabanza; en casi todos los casos, a estas expresiones seguía todavía el ritual. La mayoría de estos cánticos podrían datar de los siglos XVIII y XVII a.C., época de renacimiento de la poesía sumeria y primer apogeo de la acadia. La primera recopilación y adaptación puede suponerse que se llevarían a cabo en el siglo XIII (época de los coseos). La mayoría de los que han llegado hasta nosotros son del siglo VII a.C., del renacimiento del sincretismo tardío, época en que la terminología religiosa había sufrido ya una cierta perturbación y volatilización. Reinaba entonces un interés renovado por la lengua y literaturas sumerias, y los cantos sumerios fueron provistos de traducciones interlineales acadias. Pero en los círculos de los adoradores del dios solar predominaba, al parecer, el elemento acadio. Vamos a citar el principio (la invocación) de un magnífico canto al sol que consta de 200 versos. Pero hemos de decir que esta traducción es, dada la inseguridad de la restitución del texto, plagado de lagunas, muy atrevida. En él Šamaš es alabado como el gobernante del universo:

El que disipa la oscuridad e ilumina el cielo,
y aquí abajo y allá arriba aniquila la maldad,
dios Šamaš; el que disipa la oscuridad e ilumina el cielo,
y aquí abajo y allá arriba aniquila la maldad;
tu resplandor recubre la tierra como una red,
la tierra y los montes gigantes y las olas del mar.
Todos los príncipes se alegran de mirarte,
y en el cielo, los dioses todos te celebran.
A la luz de tu resplandor perciben tu secreto.
Seguro es su paso a la luz de tu resplandor.
Sus ojos están fijos en tu magnificencia;
tu fuego incendia los cuatro campos del cielo
Abiertas están sus puertas todas
y tú aceptas las ofrendas de todos los dioses del cielo.
Cuando sales, te adoran los dioses de las profundidades,
los dioses cuyo tormento se escucha ante Šamaš [12].

[11] IV RAWLINSON², 59,2.
[12] Una traducción al holandés completa y documentada se encontrará en el «Ex Oriente Lux» n.8 (Leiden 1942) 674ss.

En aquella época se volvió a atribuir a la competidora del dios del sol, Ištar, diosa de la estrella de la tarde, además del poder sobre la guerra, el poder sobre la vida; otorgándosela al enfermo que confesara sus pecados, podía sanarlo y perdonarlo. He aquí un ejemplo de un himno que consta de 105 versos, escrito también en acadio:

¡Oh antorcha que iluminas cielos y tierra,
esplendor de todos los países,
rabiosa en tu ataque irresistible,
poderosa en la lucha!
Fuego desatado contra los enemigos,
fuego que aniquilas el horror,
que los haces palidecer de espanto
cuando apilas las tropas
Diosa de los hombres y diosa de las mujeres,
diosa de decretos insondables;
cuando lo miras, cobra vida el muerto,
se alza el enfermo;
el extraviado encuentra su camino
cuando ve tu faz.
A ti te invoco yo, tu siervo, el acosado,
el torturado por el dolor.
Mírame, señora; acepta mi súplica,
mírame y escucha mi plegaria.
Que se manifieste tu gracia y se aplaque tu ánimo;
tu gracia, para mi cuerpo débil, enfermo y trastornado,
para mi corazón atormentado, lleno de lágrimas y suspiros
[13]

b) Sacrificio

Lo que es el ritual para el conjuro y la curación de los enfermos, es el sacrificio para la oración y los himnos divinos. El sacrificio es el que da el peso necesario no sólo a las oraciones públicas de los sacerdotes en el templo, sino también a las privadas de los laicos. Aunque originariamente está concebido de forma ingenua, como alimento o tributo a los dioses, en muchos casos su carácter expiatorio y sustitutivo es evidente. Un original bilingue de la biblioteca del rey Assurbanipal en Nínive llama al cordero el sustituto del hombre, que lo ofrece a la deidad en lugar de su propia vida; la cabeza del cordero, por su cabeza; la cerviz, por su cerviz; el pecho del cordero, por el del hombre [14]. Lo mismo que en Israel, se sacrificaban solamente animales sin mácula. Los babilonios no ofrecían sacrificios a los daimones ni a los espíritus de los muertos, ni tampoco sacrificios humanos en el verdadero sentido de la palabra. Junto a los sacrificios de animales era importante la libación: se derramaba vino, aceite y otras bebidas. También es muy

[13] L. W. KING, *Seven Tablets of Creation* I p.222s l.35-47.
[14] *Cuneiform Texts in the British Museum* vol 17 pl.37 tableta «Z». El fragmento de los aforismos de Utanapištim que citamos a continuación se encuentra en el vol.13 pl 30 (l.68-78).

antigua la ofrenda de perfumes; se quemaban cañas y maderas aromáticas, probablemente con la intención de envolver a lo sagrado con su humo, de forma que el sacrificador no entrara en contacto directo con la deidad. También estaban muy difundidas las ofrendas de alimento, que eran presentadas a los dioses y consumidas después, según parece, por los sacerdotes; se ofrecían dátiles, higos, leche, miel, y especialmente panes.

Los dioses necesitan los sacrificios. Según la metáfora rebuscadamente ingenua de la narración babilonia del diluvio (poema de Gilgameš, XI 161), los dioses se precipitan como moscas sobre el sacrificio. En un poema satírico, un diálogo entre un esclavo y su dueño, el dios sigue al sacrificador como un perrillo. Como contraste con estas frivolidades, citamos un pasaje de los aforismos de Utanapištim: «Adora diariamente a tu dios y preséntale tu sacrificio, tu oración y los perfumes adecuados. Tenle el tierno amor que merece la deidad. En tu sumisión ten presente lo que está escrito sobre esta tableta: el temor del dios trae la felicidad, el sacrificio incrementa la vida, la oración redime de los pecados». Por sí solo, el sacrificio no basta; el hombre debe además ordenar su conducta de acuerdo con los preceptos de los dioses. Incluso, si no conoce su falta, debe humillarse ante los dioses y unir al sacrificio la oración, la súplica y el salmo penitencial. Un ejemplo de estas ideas nos ofrece la hermosa frase que entresacamos de un conjuro que guarda relación con determinados días de fiesta: «La magia y la intención maligna no se aproximen a este santuario; sea el que ofrece puro como el día; que el pecado y la hostilidad no existan en esta casa de Dios» [15].

5. *Mitos y poemas*

Un estudio detenido del importante material mitológico sobrepasaría los límites del espacio que nos ha sido asignado. Ya al hablar de los dioses aludimos de pasada a mitos tales como el viaje de *Ištar* a los infiernos, el mito de *Adapa*, el de *Nergal* y *Ereškigal* y el de *Lugalbanda*. Sería interesante también el mencionar el mito del viaje de *Etana* al cielo; volando con las alas de un águila, este rey pastor sube al más alto de los cielos, pero antes de llegar a su meta es precipitado a la tierra. Pero tampoco podemos detenernos en este Icaro babilonio. Nos limitamos al contenido mitológico de los dos poemas principales.

a) El poema de la creación del mundo

El poema de la creación y ordenación del mundo, que poseemos en un ejemplar de la biblioteca de Assurbanipal y que está compuesto de siete cantos, era el libreto de la fiesta babilonia del Año Nuevo, libreto que era recitado por el sumo

[15] «Keilschrifttexte aus Assur religiosen Inhalts» n.65 Rs.15-18

sacerdote en la tarde del tercer día de la fiesta. Comenzaba con las palabras *Enuma eliš* («Cuando allá arriba»), y es con este título con el que se le conoce. Comienza con la teogonía: cuando allá arriba el cielo todavía no había sido nombrado y la tierra aquí abajo no tenía nombre aún, surgieron en las profundidades las primeras parejas de dioses. La idea de que el agua es el origen de todo está dentro del conjunto de creencias que atribuyen el nacimiento y la fertilidad de todas las cosas a las inundaciones. Los dioses más antiguos son dioses de las aguas; *Apsû*, el dios de la laguna que se encuentra en la desembocadura de los ríos, dios de las aguas dulces, de los ríos y las fuentes, y *Tiâmat*, la diosa de las aguas saladas y del mar. Los dioses de la segunda pareja, *Lachmu* y *Lachamu*, fueron representados más tarde como monstruos marítimos, en tanto que los de la tercera, *Anšar* y *Kišar*, abstracciones que representan el mundo superior y el mundo inferior, constituyen el lazo de unión con el dios del cielo *Anu* y con su familia divina.

Estos últimos dioses molestan a los dioses ancianos, pues en su ímpetu creador agitan las aguas primordiales. Tiâmat, el océano, conserva su calma; pero Apsû, el agua dulce, que sufre en mayor medida por la actividad creadora de estos dioses, busca consejo y ayuda en su visir *Mummu*. Mummu aparece en este poema como el principio malvado y satánico; más tarde su nombre sirvió para designar también la razón divina. El instiga a Apsû y le da el perverso consejo de aniquilar a los dioses jóvenes para restaurar la tranquilidad. Este plan indigno llega a conocimiento de los dioses jóvenes, que, después de unos momentos de desconcierto y temor, encuentran un campeón en la persona del dios Ea. Este consigue adormecer al dios Apsû gracias a un conjuro muy poderoso y sagrado, lo que le permite apoderarse de él y de Mummu, a quien violenta y maniata y arrebata la virilidad. Después hace caer sobre Apsû su santuario (hemos de ver aquí una alusión a la situación que ocupaba su templo en Eridu, en la laguna de la desembocadura de los ríos) y sujeta a su servicio la astuta inteligencia de Mummu. En el más profundo aposento divino de este santuario engendra luego con su esposa Damkina al mejor y más inteligente de los dioses: el hijo del sol *Marduk*, a quien en nuestro poema corresponde el papel de salvador y redentor. Púber desde su infancia, Marduk es un dios gemelar, una figura del género de la de Jano. El fundamento de esta curiosa creencia hay que buscarlo en el hecho de que en su persona y en su culto se han fundido dos deidades, la de Eridu y la de Babilonia. Traducimos aquí el fragmento más importante para la comprensión de la personalidad de este dios (I 81-107):

Marduk fue engendrado en las profundidades de Apsû,
en las sagradas profundidades Marduk fue engendrado
Engendrado por Ea, su padre,
y por su madre Damkina, que lo llevaba en su seno.

Diosas fueron las que lo amamantaron a sus pechos;
la nodriza que lo cuidó le infundió dones terribles;
su prestancia era majestuosa, y sus ojos resplandecientes,
viril en su estatura y púber desde niño.
Cuando Ea, su padre, lo veía,
su corazón se llenaba de júbilo y gozo.
Ea le confirió una divinidad en todo doble,
su talla superaba con mucho la de todos.
Sus proporciones eran increíblemente bellas,
el espíritu humano no puede comprenderlas y el ojo queda des-
Tenía dos pares de ojos y dos pares de orejas; [lumbrado.
de sus labios, si los movía, salía fuego
Para oír le crecían dos pares de orejas,
y con otros tantos ojos lo veía todo.
Gigantesca su figura, más alta que los dioses,
de talla colosal y miembros enormes
Mi hijo del corazón, ¡oh mi hijo del corazón [16],
un hijo del sol, un hijo del sol del cielo!
Altísimamente fuerte, su brillo era el de diez dioses,
lo divino y terrible lo envolvía con su resplandor.
Para ayudarle creó Anu los cuatro vientos;
a vencer al dragón, el más fuerte de los enemigos;
a agitar la laguna y a ofender a Tiâmat.

Pero, por su parte, Tiâmat se apresta para la lucha. Apoyada por su visir y esposo *Kingu*, llama a la vida a once espantosas y gigantescas serpientes y monstruos marinos y confiere a Kingu el poder y el derecho de gobernar el destino. Este Kingu es el antagonista de Marduk en el mundo inferior, una figura divina comparable a Lucifer.

Y de nuevo los dioses amenazados sufren el desconcierto y el temor. En vano prueban sus fuerzas Anu y Ea; no consiguen inclinar la lucha a su favor. Finalmente, el padre primordial, Anšar, llama la atención de la asamblea de los dioses sobre el joven *Marduk*, en quien él ve el único salvador y vengador posible. Sigue después un alegre y solemne banquete en el que toman parte todos los dioses, y al terminarlo, después de que Marduk ha demostrado su omnipotencia haciendo desaparecer y reaparecer una vestidura, le confieren el dominio del mundo. Los dioses le prestan homenaje y le entregan las insignias reales. Entonces Marduk se pone en camino, paraliza a los enemigos con sólo mirarlos, vence y mata a Tiâmat, la corta en dos pedazos y captura a sus cómplices. En el canto quinto, del que desgraciadamente sólo se nos ha conservado completo el principio, se describía la creación y ordenación del mundo con todo detalle. Según él, la bóveda celeste y las estrellas fueron creadas de la mitad superior del cuerpo de Tiâmat, que es comparado

[16] Cf. sobre esta traducción J. J. STAMM, *Die akkadische Namengebung* (Leipzig 1939) p.113s. Una traducción holandesa de este canto 1 se encontrará en el anuario «Ex Oriente Lux» n 9 (Leiden 1944) 145-153.

con una concha, y la tierra con las plantas y los animales, de la mitad inferior.

A todo ello sigue, en el canto sexto, la descripción dramática de la creación del hombre; éste es creado de la sangre del diabólico *Kingu*, el antagonista del dios redentor, que, como castigo de sus pecados, había sido decapitado [17]. Concluida la creación del hombre, los dioses redimidos construyen en un año la residencia de Marduk; el santuario *esagila*, «como una segunda Babilonia», y el *zigurat* correspondiente; suspenden del cielo sus armas victoriosas, que forman una constelación, y en la fiesta de entronización publican sus nombres como expresión de su dominio; primero, de acuerdo con su número divino, diez nombres, que en el último canto (que es una adición) se elevan a cincuenta, el número divino de Enlil. De esta forma, este poema se convirtió en el fundamento y en el libro sagrado de la religión de Marduk.

b) El poema de Gilgameš

Este magnífico poema en doce cantos es una de las joyas de la literatura universal. Aunque su texto es un mosaico compuesto por multitud de fragmentos, el número de lagunas es relativamente reducido. Se le ha llamado con razón la mayor de las manifestaciones poéticas de épocas prehoméricas. Más que un mero poema heroico, más que un simple canto a la amistad y a las aventuras de dos héroes míticos, es la tragedia de una vida humana oscurecida por la sombra de la muerte y dominada por el problema de la supervivencia. Pero es todavía algo más; es, entre los grandes poemas épicos de la humanidad, el único de que nos es posible reconstruir los estadios evolutivos y su mutua dependencia en un lapso temporal de unos quince siglos.

Sus primeros rudimentos se remontan al período sumerio. Gracias a los recientes trabajos de S. N. Kramer, conocemos hoy mucho mejor el ciclo de poesías sumerias que constituyen la base del poema acadio. Las poesías proceden, sin ningún género de duda, del mismo círculo que el poema. Pero sus personajes e ideas fundamentales se diferencian de los de éste no sólo por su lengua y forma externa, sino también por su tinte mitológico, mucho más intenso. El poeta acadio mas antiguo —sin duda un contemporáneo de los reyes Rîm-Sin y Ḫammurabi, en torno al año 1700 a.C.— adoptó libremente el contenido de estas poesías y lo vertió a su lengua dándole una unidad. Es en esta su versión acadia donde por primera vez el problema de la

[17] Esta idea de que la humanidad surgió de la sangre de los daimones es muy característica de la concepción pesimista de la esencia del hombre y no deberían sacarse de ella conclusiones filosóficas o teológicas demasiado profundas.– En un relieve en terracota que ha sido hallado en las excavaciones de Chafadži es muy posible que debamos ver una representación gráfica de la decapitación de este Lucifer babilonio; cf. los anuarios citados, n.4 (Leiden 1936) p.239s.

vida eterna aparece con total claridad como un problema general de la humanidad; el de la posibilidad de superar el imperio de la muerte eliminándola.

De su trabajo no se han conservado más que grandes fragmentos de los cantos segundo, tercero y décimo, pero estos fragmentos son suficientes para permitirnos un juicio. La primera versión completa que del epos poseemos es una readaptación más reciente encontrada en la biblioteca de Assurbanipal. Este nuevo adaptador no parece haber alterado las ideas fundamentales, pero sí limitado todavía más la totalidad del poema a la esfera estrictamente humana; en su versión, el poema heroico se convierte casi en un libro de caballerías en algunos pasajes; se magnifican la amistad de los dos héroes y el triunfo de la civilización y se describe con mayor precisión, recurriendo a contrastes e insinuaciones intencionadas, la paulatina depuración íntima de Gilgameš. Para el conocedor de la Biblia, esta nueva readaptación es todavía más importante por la introducción en el canto undécimo de la narración babilonia (completa) del diluvio.

El trasfondo mitológico astral que se ha supuesto al poema es inseguro; en todo caso, el poeta acadio no tenía ya apenas idea de su existencia. En la primera parte canta el poeta las alabanzas de la amistad. Gilgameš, el déspota de Uruk, es descrito al principio como un tirano lujurioso, y Enkidu, que después había de ser su amigo, como ser semianimal, que sólo por su contacto con una de las prostitutas del templo es introducido en la civilización y en la vida ciudadana. La idiosincrasia y el carácter de estos dos personajes se complementan. Después de haber hecho amistad, se sienten insatisfechos de la vida desenfrenada que llevaban en la ciudad de Ištar y parten juntos en busca de aventuras para exterminar todo lo que de malvado había en el país. Después de vencer en el monte de los cedros al malvado gigante Chumbaba, vuelven aureolados de gloria. Entonces Ištar, la diosa voluptuosa, ofrece su amor a Gilgameš, a quien hace atractivas promesas. El lo rechaza con sarcasmo, enumerando sus desgraciados amantes anteriores. Este es el momento trágico del poema, pues Gilgameš es príncipe de la ciudad de la diosa Ištar. La diosa consigue del dios del cielo que para vengarla envíe al toro celeste; pero los héroes acaban con él en gloriosa lucha. Ahora bien, en su soberbia (la *hybris* de la tragedia griega), también Enkidu ofende a la poderosa diosa.

A la culpa sigue el castigo; Enkidu enferma y debe morir (cantos 7 y 8). Gilgameš se niega a creer en la realidad de esta pérdida (canto 8 col.2,8-17):

¡Oh mi hermano más joven, que cazabas
el onagro y la pantera en las montañas y en las estepas;
Enkidu, mi amigo, que cazabas
el onagro y la pantera en las montañas y en las estepas!

Después de que todo lo logramos, después de que escalamos la mon-
después de que vencimos y dimos muerte al toro celeste, [taña;
derribamos a Chumbaba, que tenía su morada en el bosque de los
¿qué sueño es el que te tiene ahora inmóvil? [cedros,
Oscuro, no me escuchas ya.
Enkidu no abría sus ojos.
Gilgameš buscó su corazón. ¡Ay!, ya no latía.
Entonces cubrió a su amigo como a una novia

En este momento, el héroe se siente sobrecogido por el miedo a la muerte. Los cantos noveno, décimo y undécimo describen su incansable peregrinar en busca de su antepasado Utanapištim —el Noé babilonio, que después del diluvio había sido llevado a la isla de los bienaventurados—, peregrinar que le conduce a los confines del mundo y más allá de ellos para averiguar la forma en que éste había alcanzado la vida eterna. Con arte incomparable describe el poeta cómo, cada vez que el héroe parece haber alcanzado su meta, ésta se le escapa de nuevo. Desconsoladora resuena la advertencia (canto 10 col.131-1,5):

Gilgameš, ¿dónde vas tú?
La vida que tú buscas no la encontrarás.
Cuando los dioses crearon a la humanidad,
señalaron para ella la muerte;
la vida la retuvieron para sí.

Tras peligros sin fin, traspasa Gilgameš las aguas de la muerte, y al principio no obtiene de su antepasado, aunque éste le narra detenida y claramente la historia del diluvio, más que un débil consuelo. No consigue ni siquiera vencer el sueño, condición previa para la superación de la muerte. Y la planta de la vida, que él con infinitos esfuerzos ha extraído de las profundidades del mar, le es arrebatada por la serpiente al hacer un alto en su camino de retorno. Triste, pero calladamente resignado a su destino, vuelve Gilgameš a Uruk, y se consuela con la esperanza de que por lo menos su nombre y la fama que ha conquistado por sus heroicas hazañas, y especialmente por sus construcciones, perdurarán en la memoria de la humanidad.

No parece convincente que esta moraleja fuera ofrecida como última sabiduría; resultan de ello otros problemas, a los que aludiremos en nuestro parágrafo sobre la vida después de la muerte. En la forma en que ha llegado hasta nosotros, el canto duodécimo es sólo un añadido, traducción literal del fragmento central de una de las antiguas poesías del ciclo sumerio. En él, Gilgameš conjura al espíritu de su amigo muerto, que, como un viento, sube desde el mundo inferior para contestar a sus preguntas sobre las leyes del reino de los muertos. Pero tampoco éstas dejan margen a la esperanza de superar la muerte en este mundo.

Las generaciones posteriores celebraron a Gilgameš como uno de los jueces del reino de los muertos y monarca de los espíritus de los difuntos.

IV. RELIGION Y MORALIDAD

1. *Pecado y culpa*

La literatura religiosa fue fijada por escrito por los sacerdotes en las escuelas de los templos [18]. Las bibliotecas creadas en el año 1100 a.C. por Tiglatpileser I en Assur y en el año 650 a.C. por Assurbanipal en Nínive no contenían en lo fundamental más que copias y extractos. En los mitos, en los himnos y en las oraciones se reflejan las ideas del culto oficial. Para conocer la vida religiosa del ciudadano medio es aconsejable estudiar las innumerables cartas privadas de los distintos períodos. También la impresión que este material causa es la de que el culto y el rito monopolizaban el primer plano. Los hombres han sido creados para servir a los dioses. Era en el culto donde el babilonio encontraba a sus dioses. Esto hace comprensible que el pecado, y precisamente el involuntario e inconsciente, fuera concebido, antes que nada, como transgresión cultual y no moral. Los dioses tienen derecho a los ritos prescritos, ritos que los hombres no puedan descuidar. Con frecuencia el enfermo, que veía en su enfermedad un castigo, ignoraba quién era el dios al que sin quererlo ni saberlo había ofendido con la transgresión de uno de sus innúmeros preceptos; de aquí el lamento: « Sin saberlo, he comido lo que causa horror a mi dios ; ¡oh dios conocido o desconocido!, muchas son mis faltas, grandes mis pecados. La falta que he cometido no la conozco ., la abominación que he comido no la conozco, la ofensa en que he incurrido no la conozco» [19]

Ahora bien, con el tiempo, junto a estas transgresiones rituales comenzó a darse importancia también a las morales, como resulta, por ejemplo, de las listas de pecados que eran propuestas al pecador para su examen de conciencia, listas a las que se acostumbra a llamar «confesonario babilonio» [20]. En ellas el nivel

[18] Sobre estas escuelas —que en sumerio se llamaban *é-dub-ba*, «la casa de las tabletas de arcilla»— poseemos ya abundante material, especialmente para el período neosumerio. La relación que estas escuelas guardaban con el cuerpo sacerdotal y con la ciencia sacra no es tan estrecha como hasta ahora se suponía, aunque en este aspecto hay que distinguir entre escuelas y archivos del templo (la palabra usada para designarlos era la misma). Ya de la advertencia hecha ocasionalmente de no revelar el contenido a los no iniciados, se sigue que la fijación por escrito y la conservación de la literatura sagrada estaba encomendada a los sacerdotes.

[19] IV RAWLINSON, 10 l.19ss; cf. EBELING, *Altorientalische Texte zum Alten Testament* p.261.

[20] *Schurpu-Serie* lám 2; cf EBELING, l c., p.324s.

ético es elevado. Entre los pecados que enumeran se encuentran, por ejemplo, el oprimir al débil, no libertar al cautivo, albergar intenciones deshonestas respecto a la mujer del prójimo, decir cosas impuras, perseguir al justo, ocuparse en la maldad.

Donde este nivel ético más elevado se hace patente es en los círculos de los adoradores del dios del sol. En los aforismos y en los himnos que proceden de estos círculos se repite la advertencia de que la lascivia, la soberbia y el engaño disgustan a Šamaš que los castiga, mientras que el piadoso, y especialmente el juez insobornable que defiende a los débiles, es grato a Šamaš y se ve recompensado con una larga vida [21]. Las transgresiones jurídicas y morales son consideradas como pecados contra el dios del sol Šamaš, bajo cuya protección están el derecho y la justicia, siendo el garante de las leyes del Estado. En tanto que la religión oficial de Marduk, fiel a las tradiciones del culto de Ea en Eridu, conservó siempre el carácter de una religión cultual sacramental de expiación y redención, la religión de Šamaš tuvo, ante todo, el carácter de un moralismo jurídico.

Algunos templos fueron, bajo el resplandor de lo sagrado, focos de excesos inmorales. En el poema de Gilgameš, la diosa Ištar (Astarté) pasa por ser, como sus sacerdotisas, la gran seductora que arrastra al mundo a la lascivia y a la vanidad, mientras que se alaba la amistad entre hombres (que no hay que confundir con el amor de los efebos, tampoco desconocido en Babilonia). En los aforismos citados más arriba se previene contra el trato matrimonial con las muchachas del templo, con las hieródulas y con otras prostitutas similares en una forma tal, que involuntariamente se siente el deseo de compararla con la usada en la Biblia (Prov c.6 y 7).

2. *La vida después de la muerte*

Acabamos de ver que el dios del sol premia a los justos con una larga vida sobre la tierra. En cambio, las creencias en un premio o castigo en el trasmundo tenían, en general, poco relieve; el pecado y la culpa debían expiarse durante la vida terrena. El castigo de los pecados es la enfermedad y el dolor. Los babilonios compartían decididamente el punto de vista de los amigos de Job (*Hiob*). El valor y el significado de la vida en el reino de los muertos no podía compararse con el de la vida sobre la tierra. En el «país sin retorno», los muertos viven como sombras. Este país sin retorno se describe en el mito del viaje de Ištar a los infiernos como la casa sombría de la que no sale ninguno de los que entran; la casa cuyos habitantes han de alimentarse de tierra y barro, sin ver la luz, sentados en la oscuridad y cubiertos de plumas como los pájaros.

[21] EBELING, l.c., p 292 y 246.

La descripción que de la suerte de los muertos en este *hades* babilonio hace el poema de Gilgameš (casi al final), y, aún más extensamente, el poema sumerio sobre el que se basa este pasaje del de Gilgameš, es bastante desconsoladora. Entre los muertos hay, es cierto, diferencias, que dependen de la causa de la muerte y de la modalidad de la sepultura, así como del número de hijos que se ocupan de los sacrificios funerarios. El que ha cumplido con su deber sobre la tierra, por ejemplo, el que ha caído en lucha honrosa, alcanza en el trasmundo paz y alivio en compañía de aquellos que ha amado sobre la tierra. Es ésta una simpática (aunque demasiado sobria) representación de la bienaventuranza eterna. En cambio, el cadáver del malvado es arrojado en el campo, donde su espíritu, que no tiene quien le atienda, no encuentra paz alguna y debe alimentarse no de los sacrificios, sino de los restos de alimentos desechados.

Esta imagen del trasmundo coincide en líneas generales con la imagen del *hades* corriente entre los griegos; pero aquí como allí se plantea la cuestión de si no se conocería una solución más profunda y satisfactoria de este problema vital. En un trabajo en que me ocupé del problema de la vida eterna en el ciclo sumerio de Gilgameš, así como en el poema del mismo héroe, intenté no hace mucho exponer los dos caminos por los que los babilonios creían poder superar el poder de la muerte. Como en Egipto, la postura religiosa ante ésta oscilaba entre su absoluta negación y su afirmación condicionada. En el primer caso (que es el de las doctrinas egipcias de Heliópolis y el de la «teología solar» babilonia, análoga a aquéllas) se ignoraba la muerte en la medida de lo posible; pero cuando ello no era posible, se aminoraba su carácter terrible distinguiendo entre la mala y la buena muerte. La primera podía evitarse gracias a una vida buena y a los cuidados de los parientes que quedaban en vida; pero la última había de aceptarse sin resistencia, pues no era un mal y además quedaba atenuada por la fama postrera.

De la segunda posibilidad, la que ofrecían los misterios, trataremos en otro párrafo. Los himnos, y fuera del *epos* algunas alusiones aisladas, nos hablan de la gracia otorgada por el dios del sol a Gilgameš, a quien hizo monarca y juez de los muertos en el mundo inferior. Pero si existía un juicio de los muertos (y de ello nos hablan también otras fuentes), existiría un premio y un castigo. Una historia similar se narra de un héroe y semidiós emparentado con Gilgameš, Adapa. Como la del dios Tammuz, es la de estos héroes una vida misteriosa que se esconde en las profundidades de la muerte y que sólo puede ser alcanzada por aquel que atraviesa estas profundidades (resurrección); ahora bien, existían ritos y conjuros gracias a los cuales el iniciado, por el camino que le abrían los misterios, podía identificarse con el dios o con el héroe, y participar así de su vida en la muerte.

3. *Etica*

La religión babilonio-asiria no forma una unidad. Nosotros la hemos llamado, insistente e intencionadamente, sincretismo. Sólo a finales de su existencia como pueblo llegaron los sumerios a desarrollar una moral individual; antes era exclusivamente el rey el que representaba al pueblo ante los dioses y a los dioses ante el pueblo. Está justificado el hablar de una paulatina «descentralización» o «democratización» de esta religión; entre los sumerios, el rey era el hijo y el representante de la deidad en la tierra; para el babilonio Ḫammurabi y para sus sucesores, el rey se convirtió en el primer servidor del Estado; para los asirios, el rey tenía la misión de someter el mundo a su dios Assur. Con el tiempo, esta moral real se convirtió en moral general. Y así el individuo vino a ser, para los sumerios, un hijo de su dios; para los babilonios, un miembro activo de la comunidad y un siervo de su dios; para los asirios, en fin, un soldado sometido a una disciplina militar sobre base religiosa.

A este respecto, la máxima importancia corresponde al déspota ilustrado Ḫammurabi, que ya en el siglo XVII a.C. procedió al intento de separar la religión de la moralidad. Del prólogo y del epílogo de su *Código* resulta que para él la primera de las misiones que le habían impuesto los dioses era el bienestar de su súbditos; la primera de sus obligaciones, el ejercicio de la justicia: «Para que el fuerte no oprima al débil y para que se preserven los derechos de las viudas y de los huérfanos» (XXIVr Z. 59s). Ḫammurabi restauró los templos y concedió al cuerpo sacerdotal la máxima independencia. Gracias a sus cartas, sabemos que el lugar que el clero y lo religioso ocupaban en su corte era, como el que les asignó en su *Código*, de segundo rango. En estos sus afanes tuvo Ḫammurabi un predecesor en el príncipe sumerio Urukagina.

La elevación que tenía el ideal moral del período precedente resulta evidente a la vista del *Código* de Bilalama, de Ešnunna, que, compuesto en torno al año 1900 a.C., ha sido dado a conocer recientemente [22]. En él, en el párrafo 59 se castiga la ruptura injustificada del matrimonio con pérdida de la casa y de los bienes, y en el 31 se previene una multa, que llama la atención por lo elevada, como castigo por la violación de una esclava. En todo caso, hemos de decir que el efecto legal de este *Código* y el alcance de su validez no son bien conocidos.

Ḫammurabi no consiguió que su convicción de la prioridad de la moral alcanzara general difusión. Fue precisamente gracias a sus reformas como vino a incrementarse el poder del cuerpo sacerdotal y como Marduk se convirtió en el dios principal del

[22] Cf. A. GOETZE, *The Laws of Eshnunna* («Sumer» IV-2, sept. 1948, 63 hasta 102), así como mi traducción de estas leyes en el anuario «Ex Oriente Lux» n.11 (Leiden 1950) 95.105.

panteón. Ya sus sucesores, más débiles, comenzaron a perder terreno ante los sacerdotes. Pronto fue saqueada Babilonia, y desaparecieron su independencia y su bienestar. Lo antiguo se derrumbaba y el poder estaba en manos de los extranjeros. ¿Cuál era la causa de la ira de los dioses? W. von Soden ha hecho notar con razón que fue precisamente en estos siglos oscuros de aflicción en los que apareció la conciencia individual y colectiva de pecado.

Pero llama la atención que el despertar religioso de la segunda mitad del período cassita no continúe el moralismo de un Hammurabi, sino las convicciones religiosas más profundas del último renacimiento sumerio. En esta época (que es aproximadamente la de Moisés y la de la marcha de los israelitas por el desierto) se compilaron las sagradas escrituras en un *Canon* escrito en sumerio con traducción interlineal. Este *Canon* incluía en primer término el poema de la creación del mundo, los mitos de Lugalbanda y Zû y de Etana; en todos ellos se celebraba la victoria del orden del mundo sobre las fuerzas del caos y de las tinieblas. Son los dioses, especialmente el dios del sol Šamaš, los que protegen el orden moral y castigan a los transgresores enviándoles la desgracia y el dolor.

En los aforismos de Utanapištim encontramos el tipo ideal del verdadero sabio grato al dios del sol Šamaš. Ha de amar la modestia y vivir en el aislamiento, ser de ánimo pacífico, y especialmente practicar la beneficencia para con los pobres y los necesitados: « Dirás con franqueza tu humilde opinión, mantendrás cerrada tu boca, tu discurso será prudente Darás manjares al que quiera comer, y vino al sediento. Viste y honra al que te pida una limosna. Por esto su dios se complace en él: esto agrada a Šamaš, que lo recompensa con el bien » Estas admoniciones, y, más en general, toda la moral babilonia, culminan en el pasaje:

> No hagas el mal a tu antagonista;
> el daño que te hagan págalo con el bien;
> haz justicia a tus enemigos;
> no te dejes arrastrar a hacer el mal [23].

Esta impresionante exigencia moral, en la que, aunque no totalmente, casi se anticipa el postulado cristiano del amor a los enemigos, honra a los babilonios. Pero ya entonces la vida práctica estaba frecuentemente en contradicción con este ideal; piénsese en la crueldad de los reyes asirios con sus enemigos vencidos.

4. *Teodicea*

Pero hasta en esta su más elevada forma la ética babilonia sigue siendo eudemonista, y con ello se planteó también a los

[23] EBELING, l.c., p.291s.

babilonios el problema del orden moral del mundo, pues con frecuencia no se alcanzaba la recompensa que se creía haber merecido, es decir, la larga vida y la felicidad, y, con frecuencia también, el más piadoso de los hombres, en lugar de vivir en paz, había de sufrir dolores y desdichas inmerecidos. Entre los textos que parecen ocuparse de este problema de la teodicea o de la justificación del gobierno divino del mundo, hay uno, un diálogo de un esclavo con su dueño, que tiene un carácter escéptico, incluso cínico. Aplaudiendo con excesiva obsequiosidad los caprichosos y contradictorios deseos de su señor, el esclavo los hace ridículos. Que el señor quiere, por ejemplo, hacer buenas obras, el esclavo se manifiesta de acuerdo, aduciendo como razón que todas las buenas obras son conservadas en la urna de Marduk; pero si el señor se retracta, declara el esclavo que toda acción buena es superflua, ya que después de la muerte no hay diferencia entre el bueno y el malo. Quiere el señor amar a una mujer, el esclavo afirma que el amante olvida el dolor y la preocupación; pero cambia su dueño de propósito, y el esclavo compara a la mujer con un puñal que corta el cuello del hombre. Hemos citado ya sus cínicas palabras acerca del sacrificio. Es de suponer que sólo durante las Saturnalias babilonias podrían negarse de forma tan irónica todos los valores morales y religiosos. Una burla similar se hace en los chistes cargados de doble sentido de un payaso (*aluzinnu*) femenino; en parte, también estos chistes toman la forma de un diálogo. Es posible demostrar que una parte de las respuestas del esclavo está compuesta por citas de la literatura clásica, a las que, arrancadas de su contexto, se ha dado un giro irónico. En estos textos no se trata, pues, de una teodicea, sino de una parodia de teodicea [24].

Por el contrario, el gran diálogo acróstico (su mejor edición es la de B. Landsberger) merece con absoluto derecho el nombre de «teodicea babilonia». En él se trata con la máxima claridad de los problemas del orden social y moral del mundo y de su inversión. Dos amigos discuten entre sí; uno es un escéptico, el otro piadoso. El escéptico se queja de la miseria y de las contradicciones existentes en el mundo; el otro intenta refutar sus quejas aludiendo a la inescrutable voluntad de los dioses. El escéptico dice, por ejemplo: «Marchan por los caminos de la dicha los que no buscan a Dios; los que piadosamente elevan a la diosa sus oraciones, se empobrecen y arruinan». A lo que el amigo sólo acierta a contestar: « Como el interior de los cielos son los planes de los dioses, insondables; el hombre no

[24] En «Die Welt als Geschichte» I (enero 1935) p.68ss, A. SCHOTT ha hecho una traducción (versificada) del diálogo «Hor' einmal Sklave !» («Escucha, esclavo »). Los textos *aluzinnu* pueden consultarse en E. EBELING, *Tod und Leben* n.2. Estos libretos de las alegres Saturnalias son caricaturas de la vida y del pensamiento auténticamente religiosos.

puede comprender los designios del dios y de la diosa» [25]
El diálogo termina, como el poema de Gilgameš, con una desalentada renuncia a resolver lo irresoluble y con la sumisión a la voluntad inescrutable de Dios. No se hace la más mínima alusión a la posibilidad de una compensación en el trasmundo, como si una tal posibilidad, que en la religión egipcia, por ejemplo, tenía una tan predominante importancia, careciera de significado para la vida y el pensamiento religioso de los babilonios.

5. *Misterios*

La falta de la citada compensación constituye una seria dificultad. ¿Nos ayudan los misterios a superarla? Se ha hecho notar con razón el carácter sobrio de esta religión, alejada de todo misticismo. Pero ello no excluye necesariamente los misterios, es decir, los ritos y las ceremonias simbólicas destinadas a alcanzar una vida más elevada. El autor de aquel canto conmovedor que comienza con la alabanza de Marduk como «señor de la sabiduría», lucha también con el problema de la teodicea, pero la solución que él encuentra está más allá de la razón y de la experiencia.

En este canto, el *iustus patiens* se queja de que su día es un lamento, su noche un llanto, pues durante toda su larga vida, y pese a su piedad y a sus buenas obras, no ha conocido otra cosa que la necesidad y la miseria. Todo su cuerpo extenuado está cubierto de úlceras, y, pese a ello, él no tiene conciencia de culpa alguna. «¡Oh si supiera lo que es bueno ante Dios! ¿Es que es malo para Dios lo que al hombre parece bueno, y lo que el hombre en su corazón tiene por malo, bueno para Dios? ¿Quién conoce la voluntad de los dioses celestes y quién comprende los designios de Dios? ¿Dónde han aprendido los hombres, necios, a reconocer los caminos de Dios?» En este caso, la redención tiene lugar gracias a una visión celeste y al agua de la vida, derramada sobre el *iustus patiens* pronunciando una fórmula conjuratoria en nombre y representación de Marduk. Los demonios huyen; aunque ya había atravesado las aguas de la muerte, el justo puede volver a la vida y subir a través de los doce pórticos celestes para entonar ante Marduk, señor de la sabiduría y de la redención, su cántico de alabanza. Al final invita a todos los seres vivos a alabar a este dios: «Tan lejos como se extienda la tierra, como arda el fuego, como fluya el agua, como sople el viento»; es decir, tan lejos como alcance la esfera de estos cuatro elementos.

En su libro *Tod und Leben*, E. Ebeling (1931) ha reunido otras pruebas de que los babilonios conocieron misterios en la forma de una imitación de la pasión y del triunfo de determinados dioses; el que procediera a ella tenía la seguridad de alcanzar la vida superior, la vida que había pasado a través de la muerte. Para la creación de estos misterios se traspasaron al culto de Marduk las ideas fundamentales del culto sumerio de Tammuz. Pero quedan aún muchos detalles por aclarar [26].

[25] B. LANDSBERGER: «Zeitschrift fur Assyriologie» 43 (1936) 32-76 1.70s.82s.

6. *Arte divinatorio y teoría de los presagios*

Pese a las posibilidades que de esta forma le estaban abiertas, el culto oficial no pudo escapar nunca al rígido ritualismo ni a los muchos influjos de la magia y de la superstición. Así persistió el dualismo. Con el pasar del tiempo, la gran masa fue recurriendo cada vez más a los usos y artes mágicos que tenían por objeto ahuyentar a los demonios —causa a sus ojos de todos los males— y asegurarse por la fuerza un futuro mejor. Pero el temor de los brujos y de los demonios ensombrecía la vida cotidiana. Al profundizar en el estudio de los innumerables oráculos y *omina*, se tiene la sensación de hallarse en un laberinto de superstición sin esperanza. Pero, si se tiene en cuenta todo lo que la ética, e incluso la ciencia, hubo de agradecer a estos usos tenebrosos, el juicio que sobre ellos se emita tendrá un carácter distinto, mucho más favorable.

Digno en este aspecto de la máxima atención es el desarrollo de la doctrina de los presagios en sus direcciones fisiognómica, psicológica y puramente ética. Los antiguos babilonios veían presagios absolutamente en todos los fenómenos que por alguna causa les llamaran la atención y en todos los incidentes que tuvieran lugar en el cielo y en la tierra, atribuyendo a unos y a otros un influjo bien determinado sobre la vida y el futuro de los hombres; pero, al ser esto así, es natural que entre estos fenómenos e incidentes se prestara atención también a las propiedades corporales y espirituales del hombre mismo. La relación que en la mayoría de los presagios se suponía existir entre el fenómeno ominoso y el acontecimiento, se basaba sólo en ciertas asociaciones de ideas, en coincidencias verbales o en generalizaciones esquemáticas. Ahora bien, si, junto a la esfera inacabable de la vida de la naturaleza, también la de la vida humana colectiva o individual había de ser utilizada en la adivinación del futuro, era preciso establecer una relación entre la vida aní-

[26] Una traducción alemana (de B. LANDSBERGER) del cántico de los misterios en honor del «señor de la sabiduría» se encontrará en LEHMANN - HAAS, *Textbuch zur Religionsgeschichte* 2.ª ed. (Leipzig 1923) p.311ss. Existe todavía otra de E. EBELING *Altorientalische Texte zum Alten Testament* (editados por H. GRESSMANN); 2.ª ed (1926) p.273ss. *Die Geschichte eines Leidenden und seine Erlosung*. De la obra de este último estudioso *Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier* (1931) apareció solamente el primer volumen, una colección de textos. Pero estos son de gran dificultad y están necesitados de un comentario explicativo.

mica y moral y el acontecimiento que a través de ellas se anunciaba.

Apareció entonces la tendencia, de que hoy todavía nosotros participamos, a liberar de aquel esquematismo externo ciertos grupos de presagios observables en estas esferas y a buscar un nexo causal entre ellos y los acontecimientos. En el caso de los *omina* fisiognómicos que F. R. Kraus ha compilado, este nexo causal, todavía hipotético, se estableció entre el aspecto externo del hombre y su destino; así se abrió camino la idea de la existencia de una relación necesaria entre determinados rasgos corporales y ciertas cualidades espirituales y anímicas y las consecuencias de éstas. El paso inmediato fue el de poner en relación directa —siempre en la forma tradicional del *omen*— las cualidades del carácter del hombre y su suerte en la vida, así como la conducta moral o inmoral y sus consecuencias. En estos casos, la teoría de los presagios, rebasando sus límites supersticiosos, entró en el camino evolutivo que había de conducir al desarrollo de la moral. El arte divinatorio se convirtió de este modo en la escuela preparatoria de la ética.

Basten algunos ejemplos. En un «canon moral en forma de *omen*» [27] leemos máximas como las que siguen: «Si alguien adopta una postura indiferente ante la deidad, caerá en la pobreza»; «Si alguien dirige sus sentidos a Dios, alcanzará misericordia». Estas máximas no son lugares comunes, son flores nacidas en un desierto de superstición. De forma similar, en la tableta cincuenta y tres de este «canon moral en forma de *omen*» se promete al rey, caso de que respete la justicia, largo gobierno y plenitud de poder, y, caso de que sea piadoso, la bendición de los dioses; todo ello conserva la forma tradicional del *omen*. No faltan tampoco las amenazas de castigo para los casos opuestos.

Sobre la base de estas promesas y amenazas tradicionales, el autor del *Espejo de príncipes* [28] babilonio (compuesto probablemente en la época de Merodachbaladán II, en torno al año 710 a.C.) da un paso más, y, conservando aquella forma antigua, reprende severamente al rey y a sus funcionarios para el caso de que éstos no respeten la justicia. El «vidente» se convierte aquí en profeta, y el arte divinatorio, en escuela preparatoria del profetismo. También en Israel los videntes y los adivinos fueron los precursores de los grandes profetas. Ahora bien, en Babilonia estos rudimentos, que en Israel habían de dar tan rico fruto, quedaron ahogados en germen por su ligazón con los elementos mágicos y mánticos.

Hubo todavía otra esfera totalmente distinta donde las incontables observaciones hechas en la naturaleza y en el mundo externo se convirtieron en escalón previo y en una escuela de

[27] F. R. KRAUS: «Zeitschrift fur Assyriologie» 43 (1936) 77-113.

[28] «Espejo de príncipes»: «Cuneiform Texts» 15,50. Otros detalles en «Mitteilungen der altorientalischen Gesellschaft» 11,3 (Leipzig 1937).

evolución más elevada. Cierto que, dada su finalidad primera, la adivinación, estas observaciones comenzaron siguiendo un camino erróneo. Pero este trabajo vino a tener una recompensa inesperada; el arte divinatorio se convirtió en escuela preparatoria de las ciencias exactas. A los innumerables animales sacrificados, cuyas entrañas e hígados fueron examinados hasta en sus menores detalles, hay que agradecer que la anatomía y la medicina alcanzaran tan rápidamente un nivel tan elevado. Lo mismo puede decirse de las restantes formas de interpretación de los *omina;* la devoción y el fervor con que se estudiaban y combinaban los menores detalles constituían la mejor preparación para las ciencias exactas. Donde esto resulta más claro es en la astrología. Era una concepción grandiosa la convicción de que entre el acontecer celeste y el terreno existía una gran armonía. Si su finalidad práctica, que era la de predecir el futuro a través de las estrellas, la llevaba por caminos erróneos, ello no afectaba para nada al hecho de que se observara el cielo estrellado; las observaciones y los cómputos se anotaban con el mayor escrúpulo, y ya en los últimos siglos antes de Cristo floreció en la antigua ciudad de Uruk la ciencia de la astronomía. El culto astral y la astrología se habían convertido en la *ciencia de las estrellas. Lo mismo puede decirse,* en medida todavía mayor, de la más abstracta entre las ciencias exactas, la matemática. En ésta, como en la geometría, los babilonios fueron los predecesores directos y los precursores de los griegos.

De esta forma, Occidente tiene una doble herencia que agradecer a los antiguos babilonios y asirios: la superstición, que se introdujo en Europa a través del helenismo y del gnosticismo, y la ciencia exacta, que encontró su primer centro de desarrollo y el más antiguo de enseñanza en las tierras comprendidas entre el Tigris y el Eufrates.

PROF. HENRI-CHARLES PUECH, DIRECTOR DE ESTUDIOS DE L'ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES DE LA SORBONNE, PARÍS

LA RELIGION DE MANI

CONTENIDO

I. *Las fuentes y su estudio.*

1. Fuentes indirectas y directas.
   a) Fuentes indirectas.
   b) Fuentes directas.
2. Historia del estudio de las fuentes.
3. Esencia y origen del maniqueísmo.

II. *Mani y su doctrina.*

1. La vida de Mani (216-277) y los comienzos de la iglesia maniquea.
   a) Las tradiciones.
   b) La juventud de Mani.
   c) El período desde 243 hasta 277.
   d) La pasión de Mani (277).
   e) La iglesia primitiva.
2. Los escritos de los maniqueos.
   a) Los escritos canónicos.
   b) Obras de atribución insegura.
   c) La literatura maniquea.
3. El mito dogmático.
   a) Observaciones previas.
   b) El dualismo originario.
   c) La mezcla de la luz con la oscuridad.
   d) La redención del hombre primordial.
   e) La formación del mundo.
   f) El origen de la humanidad.
   g) El devenir del mundo.
   h) La escatología.
4. La antropología y el problema de la salvación individual.
   a) La esencia del hombre.
   b) El hombre como microcosmos.
   c) Significación y finalidad teórica de la salvación humana.
   d) La muerte.
5. La revelación.
   a) El papel de la revelación.
   b) Los sucesivos enviados.
   c) Límites y fracasos de la revelación.
   d) Sentido del mensaje de Mani.
   e) El papel de Jesús.
   f) Mani como redentor.

6. La ética maniquea.
   a) Teoría del pecado.
   b) El carácter negativo de la ética maniquea.
   c) Los tres sellos.
   d) La doble moral para los perfectos y para los imperfectos.
   e) La alimentación de los elegidos.

III. *La estructura de la iglesia maniquea y su difusión.*

1. La organización eclesiástica.
   a) La iglesia como elección.
   b) Los elegidos y los oyentes.
   c) El jefe de la iglesia.
   d) La jerarquía maniquea.
   e) Formas monásticas.
   f) El ideal de la peregrinación y de la conquista.
2. Ritos y culto.
   a) Oraciones, himnos y ayunos.
   b) Confesión y penitencia.
   c) Gestos rituales.
   d) ¿Hay sacramentos en el maniqueísmo?
   e) La fiesta Bema.
3. Actividad misional y difusión del maniqueísmo.
   a) Importancia de la actividad misional para la iglesia maniquea.
   b) La difusión en Occidente.
   c) En Oriente.

BIBLIOGRAFIA

I. FUENTES Y TEXTOS

1. Fuentes indirectas:

Griegas y latinas: en primer término *papyrus John Rylands*, n.469, C. H. ROBERTS, *Catalogue of the Greek and Latin Papyri in the John Rylands Library* vol.3 (Manchester 1938) p.38-46; ALEJANDRO DE LYCÓPOLIS, *Contra Manichaei opiniones* (ed. A. BRINKMANN, Leipzig 1895); *Acta Archelai* (ed. CH. H. BEESON, Leipzig 1906); SERAPIÓN DE THMUIS, *Adversus Manichaeos* (ed. R. P. CASEY, Cambridge 1931); TITO DE BOSTRA, *Contra Manichaeos* (dos ediciones, griega y siria de P. A. DE LAGARDE, Berlín 1859); EPIFANIO, *Panarion haer.* 66 (ed. K. HOLL, Leipzig 1931); SAN AGUSTIN (con excepción del *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum*, las *Confesiones* y los escritos antimaniqueos, reunidos y publicados por J. ZYCHA en el vol. 25 del «Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum», Viena 1891); SEVERO DE ANTIOQUIA, *Homiliae* 123 (ed. M. A. KUGENER-FR. CUMONT, *Recherches sur le Manichéisme* 2-3, Bruselas 1912); dos fórmulas griegas de abjuración (*Patrologia Graeca* col.1321-1325 y 1,1461-1472).

Sirias: EFRAÍM (ed. C. W. MITCHELL, *S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan* 2 vols., Londres-Oxford 1912 y 1921); TEODORO BAR KŌNAI, *Scholios* (trad. parcial en FR. CUMONT, *Recherches sur le Manichéisme* I, Bruselas 1908).

Arabes y persas: IBN AN-NADIM, *Fihrist al-'ulūm* (ed. y trad. G. FLUGEL, *Mani*, Leipzig 1862); textos de otros autores en K. KESSLER, *Mani* (Berlín 1889)

Mazdeas: *Škand-Gumānik Vičar* (ed. y trad. P. J. DE MENASCE, Friburgo de Suiza 1945, que da también los textos del *Dēnkart*).

2. Fuentes directas:

Fragmentos de Turfân publicados por F. W. K. MULLER en «Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften» (= SPAW) (1904) p.348-352; ibid (1905) p.1077-1083; en «Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften» (= APAW) 2 (1904); ibid 5 (1912); en «Festschrift Wilhelm Thomsen» (Leipzig 1912) p.207-213; por C. SALEMANN en «Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de Saint-Pétersbourg», 8ème sér., 6 6 (1904) y 8 10 (1908), así como también en «Bulletin de l'Académie Impériale de Saint-Pétersbourg» (1907) p.175-184. 531-558; ibid (1912) p.1-50; por A. VON LE COQ. SPAW (1909) p.1047 hasta 1061; en APAW (1910, 1911, 1919 y 1922); en «Festschrift Wilhelm Thomsen» (Leipzig 1912) p.145-154; por W. BANG en «Le Muséon» 38 (1925) p.1-55 y en «Ungarische Jahrbucher» 5 (1925) p.41-48.231-251; por W. BANG y A. VON GABAIN en «Ungarische Jahrbucher» 8 (1928) p.248-256 y en SPAW (1929) p.241-268.411-430; ibid. (1930) p.183-211; por E. WALDSCHMIDT y W. LENTZ en APAW 4 (1926) y en SPAW (1933) p.480-607; por F. C. ANDREAS y W. HENNING en SPAW (1932) p.175-222; ibid. (1933) p.294-363; ibid. (1934) p.848-912; por W. HENNING en «Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Gottingen» (1932) p.175-228; ibid. (1933) p.306-318; en SPAW (1934) p.27-35; en APAW 10 (1937); en «Bulletin of the School of Oriental and African Studies» (=BSOAS) 10 (1942) p.941-953; 11 (1943) p.52-74.465-487; 12 (1947) p.39-66; 12 (1948) p.306-318; «Journal of the Royal Asiatic Society» (1944) p.133-144; ibid. (1945) p.146-164; «Transactions of the Philological Society» (1944) p.108 hasta 118; «The Journal of the Greater India Society» 11 p.85-90, «Sogdica» (Londres 1940).

Miniaturas, imágenes y sellos en A. VON LE COQ, *Chotscho* (Berlín 1913) y *Die manichaischen Miniaturen* (Berlín 1923); en J. HACKIN: «Revue des Arts Asiatiques» 9 (1935) p.138-142; en P. J. DE MENASCE y J. GUILLOU: «Revue de l'Histoire des Religions» 131 (1946) p.81-84.

Khwāstwānēft, publicado por W. BANG en «Le Muséon» 36 (1923) p.137-242; fragmentos sogdianos en W. B. HENNING, «Sogdica» (Londres 1940) p.63-67.

Himnario chino de Londres publicado en parte por E. WALDSCHMIDT y W. LENTZ en APAW 4 (1926) y SPAW (1933) p.480-607; traducción completa de TSUI CHI, en BSOAS 11 (1934) p.174-219.

Tratado chino *Traité Chavannes-Pelliot*: ed. ED. CHAVANNES y P. PELLIOT: «Journal Asiatique» (noviembre-diciembre 1911) p.499-617.

Fragmento chino *Fragment Pelliot*: ed. ED. CHAVANNES y P. PELLIOT: «Journal Asiatique» (enero-febrero 1913) p.105-116.

Catecismo chino *Fragment Stein* (comienzo del *Fragment Pelliot*)· todavía inédito; cf. H. CH. PUECH, *Un catéchisme manichéen chinois inédit (ms. Stein 508 du British Museum)*, en «Actes du XXIe Congrès International des Orientalistes» (París 1949) p.350-354.

Fragmento latino de Tebessa: publicado por el P. ALFARIC en «Revue d'Histoire et de Littérature religieuses», N. S., 6 (1920) p.62-98.

Textos coptos de Fajûm: sobre su hallazgo, C. SCHMIDT, H. J. POLOTSKY y H. IBSCHER en SPAW (1933) p.4-90; A. BOHLIG en «Actes du Ve Congrès International de Papyrologie» (Bruselas 1938) p.85-93; textos ya publicados: H. J. POLOTSKY, A. BOHLIG o C. R. C. ALLBERRY: *Homilies* (Stuttgart 1934), *Kephalaia* (Stuttgart 1935, 1936, 1937 y 1939), *A Manichaean Psalm-Book* p.2.ª (Stuttgart 1938).

II. ESTUDIOS Y TRATADOS

Sobre la historia de la investigación y de las opiniones: H. S. NYBERG, *Forschungen uber den Manichaismus*: «Zeitschrift fur die neutestamentliche Wissenschaft» 34 (1935) p.70-91; G. WIDEN-

GREN, *Mesopotamian Elements in Manichaeism* (Upsala-Leipzig 1946) p.7-14.

Sobre la cronología maniquea adoptada en este artículo. S. H. TAQUIZADEH, *The Early Sassanians:* BSOAS 11 (1943) p.6-51.

Sobre las escrituras maniqueas: P ALFARIC, *Les Écritures manichéennes* 2 vols. (París 1918).

Sobre la historia de la difusión del maniqueísmo: E DE STOOP, *Essai sur la diffusion du manichéisme dans l'Empire romain* (Gante 1909); ED. CHAVANNES y P. PELLIOT en «Journal Asiatique» (enero-febrero 1913) p.99-199; ibid. (marzo-abril 1913) p.261-394; W. HENNING, *Neue Materialien zur Geschichte des Manichaismus:* «Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft» 90 (1936) p.1-18; G. VAJDA, *Les zindîqs en pays d'Islam au début de la période abbaside:* «Rivista degli Studi Orientali» 17 (1937) p.173-229.

Sobre los llamados «movimientos neomaniqueos»: H. CH. PUECH y A. VAILLANT, *Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le Prêtre* (París 1945); S. RUNCIMAN, *The Medieval Manichee. A Study of the Christian Dualist Heresy* (Cambridge 1946); D. OBOLENSKY, *The Bogomils. A Study in Balkan Neo-Manichaeism* (Cambridge 1948).

Obras introductorias de carácter general: F. CH. BAUR, *Das manichaische Religionssystem nach den Quellen neu untersucht und entwickelt* (Tubingen 1831); FR. CUMONT, *Recherches sur le manichéisme* 2 vols. (Bruselas 1908 y 1912); O. G. VON WESENDONK, *Die Lehre des Mani* (Leipzig 1922); F. C BURKITT, *The Religion of the Manichees* (Cambridge 1925); H. H. SCHAEDER, *Urform und Fortbildungen des manichaischen Systems* «Vortrage der Bibliothek Warburg» 1924-1925 (Leipzig-Berlín 1927) p.65-157; H. J. POLOTSKY, *Abriss des manichaischen Systems* (Stuttgart 1934) = art. *Manichaismus* en PAULY-WISSOWA: «Real-Encyclopadie der Klassischen Altertumswissenschaft», supl. al t.6, col.241-272; H. CH. PUECH, *Der Begriff der Erlosung im Manichaismus,* en «Eranos-Jahrbuch» 1936 (Zurich 1937) p.183-286, así como *Le Manichéisme (La vie de son fondateur. Sa doctrine)* (París 1949).

La religión de Mani [1] es el más perfecto ejemplo de una religión típicamente gnóstica, en la que la salvación procede únicamente de la sabiduría y del conocimiento. Por su carácter sistemático, la religión de Mani es más que un sincretismo; por su interpretación del cristianismo, al que quiere superar, es más que una forma o herejía del cristianismo; por el universalismo de su mensaje, de su actividad misional, de su expansión, por su tenaz pervivencia, la religión de Mani es una de las grandes religiones de la tierra.

I. *LAS FUENTES Y SU ESTUDIO*

1. *Fuentes indirectas y directas*

a) FUENTES INDIRECTAS

Las crueles persecuciones que el maniqueísmo hubo de sufrir casi siempre y por doquier, tuvieron como consecuencia una destrucción sistemática de las escrituras religiosas de la secta. En el Occidente cristiano, la literatura maniquea desapareció a partir del siglo VI; en el Oriente bizantino, a partir del siglo IX; en el mundo del islam, a partir del siglo XI, y en la mayor parte del imperio chino, a partir aproximadamente del siglo XIV. De aquí que para su estudio la crítica haya debido apoyarse en muchas ocasiones en los escritos de sus contrarios.

Las más importantes fuentes indirectas de la Antigüedad son en esencia las siguientes:

1) Fuentes griegas: los filósofos neoplatónicos Alejandro de Lycópolis (en torno al año 300) y Simplicio (siglo VI); y entre los cristianos, las *Acta Archelai,* Serapión de Thmuis, Tito de Bostra, Epifanio (siglo IV), Teodoreto (siglo V), Severo de Antioquía (siglo VI) y dos fórmulas de abjuración (de los siglos VI y VII). 2) Fuentes latinas: en el siglo IV, el Seudo-

[1] El texto es una reproducción abreviada y adaptada de un trabajo publicado por el autor bajo el título *Le manichéisme* en la «Histoire générale des religions», editada por la Librairie Aristide Quillet (3 vols., París 1945; p.85-116, con ilustraciones; bibliografía en las p.446-449). Cf tambien: *Der Begriff der Erlosung im Manichaismus:* «Eranos-Jahrbuch» 1936 (Zurich 1937) 183-286.

Mario Victorino, San Agustín (que desde el 373 hasta 382, es decir, durante nueve años, perteneció a la secta), Evodio de Uzalum (siglo V) y algunas fórmulas de abjuración. 3) Fuentes sirias: Efraím (siglo IV) y Teodoro bar Kōnai (hacia finales del siglo VIII). 4) Fuentes islámicas: Ibn an-Nadīm (siglo X), al-Bērūnī (siglo XI) y Schahrastānī (siglo XII). 5) Fuentes de orientación zoroástrica: pasajes de las dos obras pehlevi *Škand-gumānīk vičār* (siglo IX) y *Dēnkart*. 6) Algunos pasajes del libro armenio *Refutación de las sectas*, de Eznik de Kolb, (siglo V).

Sólo ocasionalmente encontramos en esta literatura fragmentos de los escritos maniqueos, como la *Carta del fundamento*, citada por San Agustín; la *Cosmogonía*, citada por bar Kōnai; algunas citas en al-Bērūnī y algunos extractos recopilados por Ibn an-Nadīm.

b) Fuentes directas

Gracias a los inesperados hallazgos de numerosas fuentes maniqueas directas, la situación actual de los estudios sobre el maniqueísmo es hoy mucho más favorable.

1) Turfân. A finales del siglo XIX y comienzos del XX, una serie de expediciones rusas, alemanas, inglesas y francesas encontraron en la región de Turfân (al NO. del Turquestán chino), así como en Kan-su, en las grutas situadas 20 kms. al SE. de Tun-huang, una gran cantidad de textos o fragmentos de textos maniqueos, adornados a veces con miniaturas y redactados en tres dialectos iranios (persa, parto y sogdiano), en uiguro (turco antiguo) y chino. La publicación de los primeros textos, muy deteriorados y difíciles de descifrar y traducir, comenzada en 1904 por F. W. K. Muller, no ha terminado todavía. De estos textos llamados de Turfân, los más importantes por su extensión o por el contenido son los fragmentos persas, de contenido cosmológico o escatológico, que proceden, sin duda, de una obra del mismo Mani, el *Šābuhragān;* algunos pasajes del *Libro de los gigantes;* una colección de piezas litúrgicas (persa mezclado con parto) destinadas a ser usadas en la fiesta Bema, la fiesta grande de los maniqueos; dos formularios para la confesión: el sogdiano, destinado a los «escogidos», la clase más elevada de la secta; el otro, escrito en uiguro (el *Khwāstwānēft*), destinado a los «oyentes» o «catecúmenos»; un tratado dogmático traducido al chino, al que se da el nombre de *Traité Chavannes-Pelliot* por los de sus dos editores franceses; una colección de himnos en lengua china, llamada *Rollo londinense de los himnos;* un catecismo todavía inédito, también traducido y adaptado al chino (*Fragmento Stein*).

2) Argel. En 1918 se encontró, en las grutas situadas al SO. de Tebessa, un manuscrito maniqueo en lengua latina de época anterior al 400 y referente a la relación entre los «elegidos» y los «oyentes». Se conserva en la Bibliothèque Nationale, de París. Este texto fue publicado y comentado en 1920 por el P. Alfaric en la «Revue d'Histoire et de Littérature religieuses», (nueva serie, 6 p.62-98).

3) Fajûm. Y, por último, el profesor berlinés Karl Schmidt compró a un comerciante de antigüedades de El Cairo una serie de papiros maniqueos traducidos al copto subakhmîmico, que habían sido encontrados en el suelo pantanoso de Medînet Mādi, al SO. de Fajûm, en el Egipto central. Estos manuscritos (hojas de volúmenes otrora ricamente encuadernados, que debían de formar parte de una biblioteca maniquea) procedían del alto Egipto, de la región de Assiut, centro desde finales del siglo III de la propaganda maniquea. Parece más posible que las obras de que son traducción (hecha verosímilmente en torno al año 400) estuvieran escritas originariamente en siriо y no en griego; en su mayor parte se remontan a finales del siglo III o comienzos del IV, y pertenecen, en consecuencia, a la primera generación maniquea. Contienen, entre otras cosas, homilías, cartas de Mani, los *Kephalaia* y un libro de himnos.

2. *Historia del estudio de las fuentes*

a) El hecho de que las fuentes que acabamos de enumerar sólo paulatina y sucesivamente hayan ido siendo conocidas, nos explica en gran parte las diferentes concepciones que los críticos han ido haciéndose del maniqueísmo. Mientras que los testimonios primeramente conocidos, a saber, los de los Padres de la Iglesia, parecían presentar al maniqueísmo como una herejía cristiana o, a veces, como un «cristianismo helenizado», la publicación de los textos de autores orientales, y especialmente el descubrimiento de documentos en el Asia central, movió poco a poco a los especialistas a ver en el maniqueísmo un fenómeno de religiosidad específicamente oriental, independiente del cristianismo tanto por su esencia como por su origen; fenómeno que sólo posterior y secundariamente habría recibido una apariencia cristiana como consecuencia de su introducción en Occidente y de las necesidades de la propaganda. Ya a K. A. Reichlin-Meldegg (1826), Mani le parecía, ante todo, un reformador del zoroastrismo, mientras que Fr. Ed. Colditz (1837) tenía a las ideas religiosas de la India por esenciales en la formación del sistema y F. Chr. Baur (1831) atribuía el nacimiento del maniqueísmo a la acción conjunta de influencias zoroástricas y budistas. Más tarde se apeló cada vez más —para explicar y caracterizar la religión de Mani— ora a los mitos y ritos babilonios antiguos, que todavía en el siglo III d.C. se conservaban vivientes en Mesopotamia (K. Kessler, y en la actualidad, en parte también, G. Widengren), ora al mandeísmo (G. P. Wetter, I. Scheftelowitz), ora, y especialmente, a los elementos iranios

(W. Bousset, R. Reitzenstein, H. S. Nyberg, S. Wikander, G. Widengren). Esta última teoría encontró su expresión más conocida en el libro publicado por Reitzenstein en 1921: *Das iranische Erlosungsmysterium*; según él, el maniqueísmo sería una gnosis en lo esencial mítica, con su origen en una antigua religión popular del Irán y dominada por la figura y las aventuras del hombre primordial; un ser trascendente que, caído en la materia, se libera de ella en el curso del tiempo, convirtiéndose así en una figura típica del «redentor redimido».

b) Esta evolución del problema maniqueo tal como la hemos descrito corresponde con toda exactitud a la del problema gnóstico. También al gnosticismo los estudiosos comenzaron por considerarlo como una herejía del cristianismo, como un fenómeno vinculado con y propio de la religión cristiana, que, por lo tanto, sólo después del comienzo del cristianismo podía haber aparecido o en el que – por repetir las palabras de Harnack— había de verse el fruto de una «aguda mundanización o helenización del cristianismo». Sobre los trabajos de la escuela histórico-religiosa se fundamentó una tendencia opuesta que veía en el gnosticismo un movimiento precristiano que se mantuvo fuera del cristianismo, hasta que, más o menos casualmente, entró en contacto con él. Su origen habría que buscarlo, por lo tanto, en Oriente (Babilonia, India, Egipto o, más probablemente, Irán). Por lo demás, este paralelismo en la evolución de las concepciones que del gnosticismo o del maniqueísmo se impusieron en el curso de los tiempos, no puede extrañarnos; para llegar a su teoría de un gnosticismo extracristiano y en lo esencial iranio, los historiadores de la religión se apoyaron, sobre todo, en el maniqueísmo, en el que veían un ejemplo típico de la gnosis o incluso —despreciando la cronología— el gnosticismo primitivo (Kessler).

c) Pero lo mismo que en la investigación del gnosticismo se hizo perceptible una reacción que se esforzó por introducirlo en el cristianismo o por definirlo de nuevo en la forma en que lo hizo Harnack (F. C. Burkitt, H. H. Schaeder, R. P. Casey), así, a partir de 1920, se hace notar un esfuerzo que equivale a un retorno a una concepción del maniqueísmo que se creía anticuada; se insiste en el lugar que Jesús ocupa dentro del sistema hasta las formas que éste reviste en los textos de Turfân (E. Waldschmidt, W. Lentz); se ve en el maniqueísmo una gnosis específicamente cristiana o estricta continuadora de los gnosticismos cristianos precedentes, a saber, de los de Marción y Bardesanes (P. Alfaric, F. C. Burkitt, H. H. Schaeder, E. Percy). Especialmente para Schaeder, el maniqueísmo sería una gnosis en su esencia intelectual, y por su tipo helenística, producto de un helenismo babilonio, basada sobre la idea —generalmente difundida en la cultura común de aquella época— de que el conocimiento, la sabiduría —o al menos lo que se tenía por tal—, determina la salvación. La forma primitiva del sistema, tal como Mani lo concebía, podría reducirse, según esto, a un cierto número de ideas (Dios, la materia, el alma, el *nūs*, el intelecto, el demiurgo o creador), por su carácter abstracto y general aptas para ser indistintamente traducidas o traspuestas a formas diferentes adecuadas a las peculiaridades de los lugares en que debía difundirse la nueva religión; es decir, a un sistema de ideas coordinadas, suficiente en el fondo para garantizar la unidad esencial de una revelación cuya predicación debía alcanzar a todos los países, pero apropiado al mismo tiempo para ser formulado en las formas de expresión religiosas de los distintos pueblos a los que los misioneros de la secta debían convertir. Desde este punto de vista, los elementos indios, iranios y cristianos que se encuentran al analizar esta o aquella clase de textos serían en su mayor parte, más que componentes esenciales del sistema, revestimientos u otras formas secundarias, resultado de un trabajo de adaptación consciente e intencionado.

3. *Esencia y origen del maniqueísmo*

Ninguna de las soluciones enumeradas podría ser aceptada sin reparos. Poseemos demasiado pocos fragmentos de las obras auténticas de Mani (las *Cartas* y quizá el *Evangelio viviente*, encontrados en Fajûm, no han sido publicados todavía) para estar en situación de hacernos una idea más que conjetural de lo que de hecho fue el pensamiento originario del fundador del maniqueísmo. La con mucho mayor parte de nuestras fuentes está compuesta por una literatura de discípulos o epígonos; siempre cabe la sospecha de que falseen la doctrina originaria del maestro, sea porque la comprendieran mal o porque la transformaran en un sistema escolástico complicado, sea porque la desfiguraran al adaptarla a las necesidades y creencias del público occidental u oriental. Pero no hay que exagerar esta dificultad. Mani quería dar a su religión una firmeza dogmática absoluta. Como atribuía la causa de la decadencia que tan rápidamente sorprendió a las religiones anteriores a la suya, así como el motivo de las herejías que las desgarraban, al hecho de que sus fundadores —Buddha, Zarathustra y Jesús— no se tomaron el trabajo de fijar ellos mismos por escrito sus doctrinas, se convirtió personalmente en el redactor de su revelación; durante su vida dio a sus obras la forma de un canon invariable y dispuso que se reprodujeran con el máximo cuidado. El maniqueísmo es una «religión de un libro», y la intangibilidad de sus sagradas escrituras tiene la finalidad de preservar a su evolución de toda alteración o desviación. De hecho, los cismas fueron muy raros en el curso de la historia de la secta. Ello da al crítico estudioso la seguridad de —si se prescinde de los distintos detalles que resultan de la comparación de los textos o de los complementos artificiales que fueron introducidos poste-

riormente en el sistema— tener derecho a ver en los escritos de los discípulos, y especialmente en los de los inmediatos, en gran medida el eco de las doctrinas del mismo Mani. Especialmente le está permitido extraer de las versiones «orientales» y «occidentales» del sistema un fundamento común, que, según toda verosimilitud, constituye lo esencial de esta doctrina. Ahora bien, al hacerlo se dará cuenta de que buena parte de los textos procedentes del Asia central —que pueden ponerse en relación quizá con el período más antiguo de las actividades misionales en aquellas regiones—, por los elementos con huellas cristianas que incluyen, corresponden a la tradición «occidental»; no hay duda de que éste es un indicio de la importancia esencial que el cristianismo tenía en la forma primitiva del sistema.

Por otra parte, es indiscutible que todos los influjos alegados por las teorías citadas pudieron tener resonancia en el pensamiento de Mani. La dificultad procede precisamente de su propia multiplicidad. ¿Ejercieron todos su influencia en el mismo grado? ¿O a cuál de ellos se le atribuye la importancia predominante? Mani era de origen iranio, y por haber pasado su juventud entre los «bautistas», emparentados con los mandeos, y más tarde por sus lecturas y viajes, uno de los cuales, por lo menos, le condujo a la India, podría haber conocido —además de lo que por afán de sencillez llamamos mazdeísmo— varias formas de gnosticismo, las doctrinas de Marción y de Bardesanes, el budismo, el judaísmo y el cristianismo ortodoxo o herético. Además, como confirma la inscripción del *mōbēd* Kartīr hallada en Persépolis en el año 1939, Babilonia era en el siglo III un punto de cruce al que desde Oriente y Occidente afluían judíos, cristianos, nazarenos, monjes budistas y brahmanes; diremos todavía más: en algunos aspectos, el sistema maniqueo aparece como un sincretismo, y precisamente como un sincretismo consciente y meditado; Mani pretende ser el sucesor de Buddha, Zoroastro y Jesús, y se presenta como tal; pero no es esto todo, sino que además se propone unificar en su doctrina todos los elementos de verdad contenidos en las de sus predecesores. «Las escrituras, y la sabiduría, y los apocalipsis y las parábolas, y los salmos de todas las iglesias anteriores —dice en el *Kephalaion* 154— se han congregado en todos los lugares y han venido a mi iglesia, y se han reunido en la sabiduría que yo he revelado. Lo mismo que un agua se reúne con otra agua y se convierte así en arroyos múltiples, así los libros antiguos se han reunido con mis escrituras, y se han convertido en una gran sabiduría cuyo igual no fue predicado entre las antiguas generaciones».

Un sincretismo de esta especie parece justificar en principio todas las hipótesis. Pero es preciso no perder de vista su carácter totalmente especial. La «sabiduría» de Mani, del «apóstol de Babilonia», no consiste simplemente en la asimilación y composición de las verdades predicadas antes por Buddha en Oriente, por Zoroastro en el Irán y por Jesús en Occidente,

sino que pretende también restaurar la verdad en una forma más universal y completa que existía antes que todos estos mensajeros de la luz. De esta forma, pues, la revelación divina es, como dicen los *kephalaia* 143 y 154, única, y diferente sólo por su exposición en lenguas diferentes o por su difusión geográfica. De aquí resultaban las limitaciones que daban a las revelaciones parciales e incompletas de Buddha, Zoroastro y Jesús su carácter aislado y local. La doctrina de Mani —«sello de los profetas», el más excelso apóstol de la luz— está destinada al mundo entero. Esto quiere decir que el maniqueísmo pretende ser algo más que un mosaico de elementos prestados y simplemente alineados unos junto a otros o superpuestos; el carácter absoluto y total que él se atribuye le permite no sólo absorber las revelaciones precedentes, sino también superarlas infinitamente, puesto que la parte de verdad que éstas contienen la deben a la verdad perfecta que el maniqueísmo representa. Así, pues, al aducir los elementos cuya procedencia del budismo, del zoroastrismo, del cristianismo o de otras religiones reconoce el mismo Mani, el estudioso debe reconocer la superación implicada en la forma en que Mani los interpreta a la luz de una intuición original; y, por último, precisar la naturaleza, el origen y el contenido de esta intuición antes de constatar en detalle las influencias que Mani unió en un sistema y antes de especificar la parte que en él corresponde a cada uno de estos elementos.

b) Desde este punto de vista, el maniqueísmo aparece en lo esencial como una gnosis. Es un sistema religioso de salvación que se basa sobre un conocimiento tenido por absolutamente verdadero del hombre y del mundo, de sus orígenes y de su actual situación y de su destino. Más todavía que los otros gnosticismos conocidos, insiste en el carácter científico, racional y enciclopédico de la sabiduría que él revela. Como se ve en numerosos pasajes en San Agustín, el maniqueísmo tiene la intención de apoyarse en una ciencia correcta, no en la autoridad de una fe, y de apelar sólo a la «razón pura y simple». «El hombre no debe creer si no lo ve con sus propios ojos», dice el *kephalaion* 142. Así en el sistema maniqueo, la soteriología está ligada a la cosmogonía (que es al mismo tiempo cosmología, astronomía, física, antropología e incluso botánica, zoología y geología), y la percepción del dualismo —el claro conocimiento que tiene el alma de la irreductible inconciliabilidad que existe entre la luz y la oscuridad, lo bueno (o lo inteligible) y la materia— basta para producir en el hombre una conversión radical y traer consigo las consecuencias prácticas inmediatas —el comportamiento, así como los preceptos éticos y cultuales— que se derivan lógicamente de ella. Por esto, el maniqueísmo es, como toda gnosis, una religión del *nūs*, del espíritu, que comprende, ilumina y guía, redime y es redimido. Su carácter intelectual, y, si se quiere, intelectualista, es todavía más acentuado que

el de los gnosticismos precedentes. Pero, sin duda, su similitud con las filosofías helenísticas, con las que se ha querido comparar la «sabiduría» de Mani, es puramente de intención. En la «sabiduría» de Mani, el conocimiento es revelación; la comprensión, iluminación; el saber, una seudociencia, y la fe, una mística. Es posible que Mani se sintiera atraído por la ciencia griega y es cierto que utilizó expresiones tomadas a la filosofía helenística —por ejemplo, para designar la materia—. Pero en él las ideas se transforman en imágenes, y el tipo de su pensamiento sigue siendo, como el de todo gnóstico, esencialmente mítico.

Si por su estructura interna y, como podría demostrarse fácilmente, por su actitud inicial ante el problema del mal, por los temas que desarrolla, por los símbolos y formas de expresión de que se sirve, el maniqueísmo es una gnosis, no lo es menos por sus conexiones históricas. El ambiente «baptista» en que Mani comenzó su vida debió de impregnar de influjos gnósticos el pensamiento del adolescente. En todo caso, es seguro que Mani sucumbió al atractivo de las doctrinas de Marción y Bardesanes, en las que, aunque criticándolas en más de un aspecto, tomó parte de su inspiración. Por su contacto con las religiones iranias, el maniqueísmo llega en muchos puntos a un dualismo mucho más radical que la mayor parte de los gnosticismos anteriores, con los que comparte la aversión al Antiguo Testamento y al judaísmo. Algunas figuras y teorías de su sistema (la «virgen de la luz» y el mito de la «seducción de los arcontes», Sethel y la leyenda del origen de la humanidad, el renacimiento imaginado como «refundición», etc.) están emparentados con figuras y temas del gnosticismo de los siglos II y III. Es significativo el que un fragmento de Turfân mencione, entre los mensajeros sucesivamente enviados a los hombres, un Nikotheos, es decir, el autor o el héroe de un apocalipsis que en torno al año 250 se hallaba en uso entre los gnósticos atacados por Plotino. Personalmente, creo incluso que las relaciones entre el maniqueísmo y el gnosticismo auténtico resultarán mucho más numerosas y evidentes cuando conozcamos mejor el contenido de las numerosas escrituras gnósticas recientemente descubiertas en Nag Hammadi.

Mi opinión es también que el cristianismo —fuera a través de los gnosticismos cristianos o impregnados de elementos cristianos, fuera directamente— desempeñó un papel esencial, si es que no el decisivo, en la formación de la nueva religión. Esta religión podía abrigar la ambición de ser el cristianismo perfecto, revelado en todo su alcance y en toda su fuerza por el Paracleto prometido por Jesús y encarnado en Mani. La persona y las palabras de Jesús, interpretadas en forma más o menos gnóstica, ejercieron un gran influjo sobre el espíritu del innovador y constituyen componentes esenciales del sistema tanto en sus formas orientales como en sus formas occidentales. El título «apóstol de Jesucristo» que Mani se atribuye aparece constantemente desde un principio; y San Pablo, cuyas epístolas ofrecieron buen número de expresiones o tesis al sistema, se convirtió, por su actividad misionera, en el modelo del nuevo «apóstol».

No cabe duda de que el influjo cristiano no fue el único eficaz. El influjo iranio y, en muy pequeña medida, el del budismo, deben también ser tomados en cuenta, pues sin ellos varios aspectos del dualismo o del mito maniqueo serían incomprensibles. Pero el principal fermento del sistema parece proceder, en último término, del cristianismo, o, por lo menos, de un cristianismo gnóstico. Una gnosis —si no cristiana, sí al menos totalmente penetrada de cristianismo o influida por el gnosticismo cristiano— es lo que nos parece haber sido esencialmente la religión de Mani.

II. MANI Y SU DOCTRINA

1. *La vida de Mani (216-277) y los comienzos de la iglesia maniquea*

a) Las tradiciones

Todas las dispersas noticias que de la vida del fundador del maniqueísmo poseemos se basan, al parecer, ora en fragmentos autobiográficos incluidos por el mismo Mani en algunas de sus obras, ora en biografías que estaban en uso en la secta, y cuya parte principal la constituían las narraciones de las revelaciones y de la pasión del maestro. Es posible que las biografías en cuestión fueran hagiografías, en las que la leyenda tiene tendencia a enmascarar la historia. Estas narraciones parecen haber estado destinadas a ser leídas litúrgicamente; el rito que conservaba el recuerdo de los acontecimientos las transformaba casi en un mito o en símbolos de rico contenido. Pero la tendencia hagiográfica parece haber sido muy sombría y, según nos dice al-Bērūnī, en algunos sectores de la secta podría haber tropezado con ciertas resistencias.

b) La juventud de Mani

Mani, Manes o Maniqueus nació el 14 de abril del año 216 d.C. en Mardīnū, o quizás en Afrūnija, en Babilonia; reinaba Ardavan V, el último monarca de los arsácidas en el Irán. Por línea materna pertenecía a una familia emparentada con la dinastía parta, que fue derrocada el año 224. Su padre, Patek (Patig), llegó a Ctesifonte procedente de Hamadán (la antigua Ekbatana); en un templo de esta ciudad oyó por tres veces una voz que le ordenaba abstenerse de carne, vino y todo comercio

sexual. Después habría marchado hacia el sur de Babilonia, a la comarca pantanosa de Dast i Maisan, y allí habría entrado en una secta cuyos miembros, a los que bar Kōnai llama *mnaqqdē*, e Ibn an-Nadīm *mughtasila*, son verosímilmente los mismos *katharioi* citados en el capítulo 12 de los *Kephalaia*. Puede que se tratara de una secta «baptista» que practicara la templanza y procediera a frecuentes ceremonias de purificación. Según una interpretación que puede hacerse del capítulo 12 de los *Kephalaia*, esta secta parece haber estado próxima a una forma primitiva del mandeísmo. Fue en este ambiente donde creció Mani. Durante el reinado de Ardaschīr, el primer rey de los sasánidas, tuvo Mani dos visiones que decidieron su vocación religiosa; la primera, cuando tenía doce años (228-229); la segunda, cuando contaba veinticuatro años (240-241). Según el informe que el primer capítulo de los *Kephalaia* pone en boca del maestro, y que se ajusta al mito maniqueo del despertar de Adán por Jesús y de la revelación de la gnosis, revelación hecha por Jesús al primer hombre, esta visión habría que atribuirla al Paracleto, que se encarnó en Mani. Ibn an-Nadīm da una versión algo distinta, según la cual la revelación se debería al ángel *at-Taum*, el «compañero» o «gemelo», una figura de la mitología maniquea que corresponde aquí al Espíritu Santo o Paracleto; como el «apóstol de la luz», el ángel *at-Taum* es una fuerza que emana del «*nūs*-luz», el principio de todas las iglesias, para proteger y para iluminar al «apóstol». *At-Taum* ordena a Mani que abandone la comunidad de bautistas, proyecte su reforma misionera, y en el curso de la segunda revelación le encarga que comience su actividad pública y predique su doctrina. Mani se marcha entonces a la India —probablemente a la región de Tūrān y Mekrān (el actual Beluchistán)—, donde permanece alrededor de año y medio. Después de la muerte de Ardaschīr, vuelve a Persia y se encuentra con Schahpuhr, el sucesor del monarca, que le da permiso para predicar libremente en su reino bajo la protección de las autoridades. La fecha de este encuentro solemne no es segura, aunque una tradición maniquea lo hace coincidir con la fiesta de la coronación de Schahpuhr —«un domingo, el día primero del *nisān*; entonces, cuando el sol se encontraba en el signo de Aries»—; es decir, el 20 de marzo del 242 o el 9 de abril del 243, según los cálculos de S. H. Taquizadeh.

c) El período desde 243 hasta 277

No sabemos nada seguro sobre la vida de Mani durante el largo reinado de su protector (243-273). Según el capítulo 1 de los *Kephalaia*, en este punto, ratificado por una alusión de Alejandro de Lycópolis, Mani parece haber acompañado al rey durante una campaña militar, que puede ser o la empresa de los años 243-244, contra el emperador romano Gordiano III, o

la del año 260, contra Valeriano. Mani parece haber emprendido viajes misionales en todas las direcciones del reino iranio: hacia Persia, hacia Partia, a la región de Marv, a Adiabena y a Beth 'Arbayē, el territorio fronterizo que se extiende en torno a Nisibis. Durante el breve reinado de Hōrmizd I (273-274) parece que Mani, protegido siempre por el favor real, emprendió un nuevo viaje, el último, hacia el sur de Babilonia, y al NE. de Ctesifonte.

d) La pasión de Mani (277)

¿Qué ocurrió durante aquel viaje, que tuvo lugar en el momento de la subida al trono de Bahrām I (274-277)? Gracias a la tercera homilía de Fajûm y al fragmento T II D 163 de Turfân (publicado en 1942 por W. B. Henning en «Bulletin of the School of Oriental and African Studies» 10 p.941-953), hoy conocemos mejor los acontecimientos. La tercera homilía nos describe a Mani profetizando su próxima muerte durante el viaje de regreso; cuando llegó a Bēlapat (Gundēshāhpuhr) —era un domingo—, donde su llegada causó sensación, fue acusado por los representantes oficiales del culto del fuego, los magos, probablemente de herejía y de propaganda subversiva. Fue detenido y, unos días más tarde, llevado ante el rey. El miércoles, día 31 de enero, parece haber sido encarcelado, y su cuello, sus manos y sus pies, encadenados con pesadas cadenas. Veintiséis días después, el 26 de febrero del 277, un lunes, a la hora undécima murió Mani a los setenta años de su edad. Esta pasión, a la que, según la leyenda, siguió inmediatamente la ascensión al cielo, recibe entre los maniqueos el nombre de «crucifixión». Pero esto es sólo por imitación de la pasión de Jesús, cuyos detalles desempeñan cierto papel en la tercera homilía. Es una expresión técnica utilizada con todos los mártires de la secta, y que no quiere decir en ningún caso que Mani muriera en la cruz o en un patíbulo. Tampoco es, ni mucho menos, seguro, pese a las distintas versiones que poco a poco han ganado influencia sobre la crítica, que Mani fuera desollado vivo. El destino de su cadáver ha dado origen a las más distintas tradiciones. Según la versión maniquea, que ha sido conocida recientemente por los documentos de Fajûm, parece que el cadáver, decapitado, fue arrojado a la calle, y la cabeza expuesta en uno de los pórticos de Bēlapat.

e) La iglesia primitiva

La persecución que desencadenó la muerte de Mani dejó a la comunidad durante algún tiempo sin orientación. Al final de un interregno de cinco o seis años, durante el que dos partidos —uno de ellos acaudillado por Sisinnios y Gabriabios— se

disputaron la dirección de la iglesia, Sisinnios se convierte en el jefe de la secta, y en el año 291-292, en el curso de una nueva persecución dictada por Bahrām II (277-293), muere en el martirio. Su sucesor, Innaios, consiguió alcanzar del gobierno real una tolerancia que, gracias a la intervención de 'Amr, rey de Hira, se prolongó durante el reinado de Narses (293-302), para en el reinado de Hōrmizd II dejar paso a nuevas persecuciones.

2. *Los escritos de los maniqueos*

a) Los escritos canónicos

Hemos dicho ya que Mani, para preservar los destinos de su iglesia de toda herejía, se esforzó en vida por fijar por escrito su revelación y resumir sus obras en un canon intangible. Aunque el orden y el contenido del canon son diferentes en las distintas tradiciones, puede descomponérsele como sigue:

Sólo uno de sus escritos está redactado en lengua persa: el *Šābuhragān*, dedicado al rey Schahpuhr, verosímilmente en los comienzos de la amistad de Mani con el monarca. Al-Bērūnī y los documentos de Turfân nos han conservado algunos fragmentos del *Šābuhragān*, fragmentos que tienen un carácter antropológico, cosmogónico y escatológico. Todos los demás escritos de Mani fueron escritos quizá en siriо, con seguridad en lengua aramea oriental. Estos escritos son:

1) El *Evangelio viviente* o el *Gran Evangelio desde Alaph hasta Tau*, que comprendía 22 capítulos, de los que es posible que se nos hayan conservado parte en la colección de Fajûm; el *Evangelio* parece haber estado unido a un libro de imágenes: el *Eikōn* o *Ardhang*.

2) El *Tesoro de la vida*, o simplemente el *Tesoro*, del que encontramos frecuentes citas en San Agustín, Evodio y al-Bērūnī.

3) La *Pragmateia* («Tratado»).

4) El *Libro de los misterios*, de cuyos 24 capítulos conocemos los títulos gracias a Ibn an-Nadīm, y del que al-Bērūnī nos ha transmitido algunos extractos.

5) El *Escrito de los gigantes*, una colección de narraciones legendarias tomadas de las tradiciones iranias y del *Libro de Henoc*; hay presuntas huellas de estas narraciones en autores árabes; algunos restos que han sido encontrados en los fragmentos de Turfân han sido publicados por W. B. Henning en el «Bulletin of the School of Oriental and African Studies» (11 [1943] p.52-74).

6) Las cartas, cuyo catálogo se nos ha conservado en el *Fihrist*, y que han sido encontradas en Fajûm.

b) Obras de atribución insegura

Otros escritos de Mani citados por autores islámicos, como los *Mandamientos para los oyentes y para los elegidos*, el *Sol de la seguridad y del fundamento*, el *Libro de la dirección y de la guía*, siguen envueltos hoy en la oscuridad. No sabemos tampoco con qué obra hemos de identificar la *Carta del fundamento*, citada por San Agustín. Ni los *Kephalaia* o «capítulos», que conocemos gracias a algunos autores occidentales, ni el *Libro de los salmos y de las oraciones*, introducidos en algunos pasajes de los documentos coptos dentro del canon, pueden ser atribuidos a Mani; en el mejor de los casos, se basan en él, y esto sólo en parte.

c) La literatura maniquea

La producción literaria de la secta, que en esto imitó al maestro, es muy extensa. Lo que podemos saber o suponer de estas escrituras, que tienen carácter histórico, didáctico o litúrgico, fue estudiado por el P. Alfaric en el segundo capítulo del volumen segundo de sus *Écritures manichéennes* (París 1918). A ello hay que añadir una gran cantidad de escritos apócrifos, que fueron utilizados, interpolados o escritos por la secta, y que Alfaric ha examinado igualmente.

3. *El mito dogmático*

a) Observaciones previas

La revelación, fijada por las escrituras de Mani e interpretada por la de los discípulos, aspira a facilitar un saber absoluto que se revela al hombre por sí mismo, y de esa forma le salva. Dicha sabiduría se revela en la forma de un mito teorético con intenciones y aplicaciones prácticas inmediatas. La impresión que este mito causa es confusa y complicada, lo que se debe tanto a su esfuerzo por dar un conocimiento universal y detallado del mundo metafísico y del universo físico, del pasado y del futuro de la humanidad, como a la gran diversidad de sus rasgos, a la vez abstractos y muy ricos en imágenes, a la vez cristianos e iranios. De aquí que, si se quiere comprender bien lo esencial, sean precisas algunas observaciones previas.

El mito dogmático parece tener su origen en el anhelo de salvación que pretende satisfacer. Podría proceder de la experiencia de dolor intrínseca a la naturaleza del hombre, así como del vivo deseo de liberarse del mal. Esta conciencia y este deseo llevan a la creencia de que la situación efectiva del hombre es inexplicable y servil, y que, por su verdadera naturaleza y por su origen, el hombre debe estar fuera y por encima del estado

en que en la actualidad está condenado a vivir. Esta pureza originaria y original, que era alegría, paz y libertad, ha sido contaminada por el cuerpo, al que estamos ligados, así como por el mundo, que nos circunda y nos oprime, o sea por la materia, de la que este cuerpo y este mundo están constituidos.

Es preciso admitir que la naturaleza de nuestro yo esencial es distinta, incluso totalmente opuesta, a la del cuerpo y del mundo. Es posible imaginarse fácilmente esta oposición en la forma de la existente entre una sustancia luminosa y buena y una sustancia oscura y malvada; la sustancia luminosa y buena está ahora mezclada y encarcelada en la sustancia malvada. La anormalidad de esta mezcla actual permite suponer que es el resultado de un destronamiento, de una caída, a la que precedió un estado en el que la sustancia luminosa, intacta y totalmente independiente de la oscuridad, estaba absolutamente separada de ésta. La suposición puede extenderse a la esperanza de una situación futura en la que se haya restaurado de nuevo la separación originaria. Trazadas de acuerdo con un plan conjunto y ampliadas en la gnosis, estas pocas ideas son las que constituyen el tema fundamental y las líneas principales del mito maniqueo. El dogma de los «dos principios» o de las «dos raíces» resalta el dualismo radical de la luz y de la oscuridad, mientras que la doctrina de los «tres períodos» o de los «tres momentos» desenvuelve la historia primitiva, así como el drama del origen del mundo y de la historia, de acuerdo con los aspectos sucesivos que reviste este dualismo: separación originaria de la luz y del mundo de las tinieblas («período o momento primitivo»), mezcla de ambas sustancias contradictorias («período o momento medio»), restauración de la separación absoluta («período o momento subsiguiente y final»).

En este aspecto, el mito aparece, pues, como sistema o subdivisión de una totalidad de perspectivas cósmicas e históricas, dentro de las cuales nuestra situación actual se presenta como un estado transitorio del universo y de la naturaleza humana, de tal clase que no sólo explica el anhelo de salvación, sino que también puede justificarlo y posibilitar su satisfacción. La cosmogonía y la soteriología fundamentan en verdad y en realidad la salvación, incluso podría decirse que en el aspecto físico y material. Esto quiere decir que el mito soteriológico penetra hasta tal punto al mito cosmogónico y antropológico, que se mezcla con él, y se puede resumir en tres ideas: universo, hombre y salvación; una red de estrechas relaciones que parecen muy complicadas, pero son en el fondo muy sencillas.

1) Cada una de las etapas de la formación del mundo contiene un elemento de salvación. De cada progreso del mal resulta una oportunidad de salvación. Hay un paralelismo total entre las fases sucesivas del aprisionamiento de la luz y de la liberación de la misma en el universo. Es decir, la cosmogonía es soteriología. 2) La misma correspondencia entre el aprisionamiento y la liberación de la luz se da en el hombre; la antropología es también soteriología. 3) La antropología corresponde a la cosmogonía, pues la formación y la historia del hombre repiten y resumen el origen y la formación del universo; entre el macrocosmos y el microcosmos existe una unión y una correspondencia. Estos lazos son todavía más íntimos, dado que se basan en la igualdad de sustancias existente entre el hombre y el universo, así como entre el universo y lo divino. Es una y la misma sustancia —la luz o Dios mismo— la que está mezclada con una materia conformada en mundo y en cuerpo, y, en consecuencia, es la misma actividad la que en el universo y en el organismo humano libera y salva la sustancia luminosa. Es decir, por expresarnos brevemente: es siempre Dios mismo el que es devorado por la oscuridad y se libera de ella. Es el mismo ente el que en el plano cosmológico y en el plano antropológico es a la vez el ser redentor y el ser redimido. Encontramos aquí la idea central de todo el gnosticismo: el redentor redimido. En todo el mito maniqueo encontramos siempre un mismo héroe y una misma situación constantemente repetida: el alma caída en la materia y su liberación por su *nūs*, por su razón o por su sabiduría. Los personajes dotados de muchos nombres que aparecen en la cosmogonía y en la soteriología, son en gran parte sólo encarnaciones o aspectos sucesivos de este mismo ente o funciones hipostasiadas de la actividad divina. Las deidades, que toman su origen unas de otras, no están en jerarquía descendente ni representan una creciente degradación del ser supremo; el ser divino «envía una llamada», y esta «llamada» evoca un ente, que no es más que la personificación o el portador mítico de la llamada misma. O sea, que por doquier y constantemente nos encontramos con el mismo ser bajo los distintos aspectos que le impone la sucesión de sus acciones o de sus policromas aventuras: la sustancia luminosa que ha de ser redimida y se redime a sí misma.

Estas observaciones previas nos harán posible comprender los principales estadios del mito dogmático entre la multitud de detalles y la diversidad de formas que oscurecen sus grandes líneas rectoras.

b) El dualismo originario

Al comenzar el mito cosmológico, en el período primitivo, existe un dualismo intacto y radical de las dos «naturalezas», o «sustancias», o «raíces»: la luz y la oscuridad, lo bueno y lo malo, Dios y la materia; los dos son por igual principios eternos, no engendrados. Los dos tienen el mismo valor y la misma fuerza, pero esto es todo lo que tienen en común; en todo lo demás se oponen. De esta forma, el problema del mal recibe desde un principio su solución más realista y extrema; no es posible negar el mal, porque existe en sí desde la eternidad;

no es posible disminuirlo, porque no se deriva en modo alguno de lo bueno ni depende de él. Algunos textos dicen, sí, que la luz «es superior» a la oscuridad: pero ello ocurre sólo por sus cualidades internas de bondad, belleza y razón, que la oponen —como se opone «un rey a un cerdo»— a la maldad, la fealdad y la «estupidez» de la materia. Esto movió a los maniqueos a reservar a la luz sola el título de «Dios». Se dice también que la luz es «superior» porque la ambición de la materia la anhela, pues esta última, deslumbrada por el resplandor de la luz, intenta igualarse a ella; por su parte, en cambio, la luz no tiene ninguna necesidad ni ningún anhelo de la oscuridad. Pero esta superioridad interna no significa en principio que las dos sustancias sean desiguales, ni equivale a la optimista seguridad de que, por su naturaleza, lo bueno ha de vencer necesariamente a lo malo. Podría incluso decirse que, en el caso de una lucha, esta bondad pacífica de la luz corre el riesgo de convertirse en debilidad ante el bélico salvajismo de la oscuridad.

En el estado estático de la tranquilidad, los dos principios se presentan como dos regiones separadas por un límite y opuestas simétricamente; estas regiones son: la región de lo bueno, en el norte; la región de lo malo, en el sur. Ambas tienen un *rey a su cabeza: la luz*, el «padre de la grandeza» (asimilado al Dios Padre de los cristianos, o al Srōshāv, y a veces al Zurvān, del mazdeísmo), el mundo de las tinieblas, al «príncipe de las tinieblas» (= el demonio del cristianismo o el Ahriman iranio), que tiene a su lado a los arcontes demoníacos. Cada una de estas regiones se compone de cinco elementos, que, según algunas versiones del mito, toman origen de cinco árboles, luminosos u oscuros. La «conciencia», la «razón», el «pensamiento», la «imaginación», el «ánimo», son las «moradas» o los «miembros» del padre de la grandeza o del éter luminoso, que rodea el reino de la luz, en donde reside el padre. El «humo» (o la «confusión»), el «fuego devorador», el «viento destructor», el agua (o el «excremento»), las tinieblas, que proceden de los cinco abismos o cuevas, forman cinco mundos superpuestos, regidos por cinco reyes particulares en figura de un demonio, un león, un águila, un pez y un dragón; a éstos corresponden cinco metales (oro, cobre, hierro, plata, estaño) y cinco clases de sabores (salado, agrio, picante, soso y amargo). Los habitantes de las dos regiones son extraordinariamente numerosos. El padre de la grandeza, que con su luz, su fuerza y su sabiduría forma una cuaternidad suprema y tiene en el «gran espíritu» una especie de ayudante, está rodeado por doce «eones principales», que se reparten en cuatro grupos de tres, según los cuatro puntos cardinales del mundo de la luz, y que están acompañados por otros eones en número ilimitado. Los cinco abismos del mundo de las tinieblas están, a su vez, poblados por cinco clases de seres infernales: demonios o bípedos, cuadrúpedos, pájaros, peces y reptiles.

La oposición existente entre los dos principios tiene también un aspecto dinámico. Más que sustancias, espacios, personas, y, naturalmente, más que conceptos, la luz y la oscuridad son fuerzas cuyo impulso expansivo rige el campo y las direcciones de la naturaleza. Lo bueno ambiciona siempre las alturas, en las que se expande ilimitadamente hacia al norte, el este y el oeste. Por el contrario, lo malo aspira siempre a las profundidades, y tiene una expansión ilimitada hacia el sur. Al chocar estas dos expansiones ilimitadas, una de ellas en tres direcciones, la otra en una, se frenan y limitan mutuamente. Esto tiene como consecuencia que la luz quede limitada por las zonas inferiores, y la oscuridad por las superiores, quedando esta última enclavada «como una cuña» en la luz, que la rodea por tres de sus caras.

c) La mezcla de la luz con la oscuridad

Si no comprendiéramos de esta forma lo bueno y lo malo, no podríamos explicarnos el punto de partida del drama cosmológico, la catástrofe que inaugura el período medio: la desaparición del dualismo originario y la mezcla de las dos naturalezas. Por ser la materia una fuerza, intenta atacar y devorar aquella luz que la rechaza y con la que tropieza en su región superior. La materia es «movimiento desordenado» y semiinconsciente; la fantasía maniquea se la imaginaba como la lucha interna y eterna de los demonios, que mutua y constantemente se destrozan y devoran, autoaniquilándose. Por una concentración casual de estas actividades desordenadas y carentes de finalidad, el príncipe de las tinieblas asciende hasta el límite superior de la luz, que hace nacer en él el anhelo de conquistar y asimilarse con sus demonios, devorándola, aquella región extraña y deslumbradora.

Indiquemos aquí que este mito puede corresponder a una experiencia psicológica que podría darle un profundo sentido. La materia es en el fondo «concupiscencia», comparable, si no idéntica, al deseo sexual, a la libido; ésta no es en nosotros otra cosa que el fuego oscuro en el interior de la materia. Este deseo, violento hasta la desmesura, se esfuerza oscuramente por alcanzar su satisfacción. Nacido independientemente en lo inconsciente o en lo semiinconsciente (y la materia es para el maniqueísmo lo inconsciente o el instrumento de lo inconsciente), el deseo es mantenido a raya por la luz, que representa el bien y la consciencia. Pero, quebrantada la resistencia de ésta, penetra en la conciencia. El mal ataca, esforzándose por extenderse ilimitadamente. La fuerza expansiva del deseo intenta ocupar y penetrar todo el campo del pensar clarividente. El mito del ataque al reino de la luz por los demonios de las tinieblas podría, pues, ser una proyección exterior de la experiencia maniquea del pecado. En todo caso, los textos describen en forma similar el mecanismo de la tentación.

Frente a la amenaza, el «padre de la grandeza», precisamente por su bondad, carece de todo medio para emprender una contraofensiva; entonces se decide a «luchar él mismo» en lugar de encomendar su defensa a los eones que lo rodean. Para ello emana una primera figura, la «madre de la vida» o de «los vivientes», de la que el «gran espíritu» constituye el modelo. La «madre» —llamada a veces *Rāmrātūkh*— emana, a su vez, al «hombre primordial» (al que las versiones iranias de esta mitología asimilan al dios Ohrmirzd). Con sus cinco hijos (aire, viento, luz, agua, fuego), los cinco *amahrspand*, que constituyen su «armamento», el hombre primordial acude a las zonas fronterizas, donde es vencido por la oscuridad y donde sus hijos son devorados por los demonios.

Este despliegue y esta derrota con los que comienza la mezcla son a la vez, de acuerdo con la observación que hicimos anteriormente, el comienzo de la salvación. Hemos de hacer notar desde un principio que el hombre primordial es sólo una hipóstasis del padre de la grandeza, de Dios mismo. En la cosmogonía maniquea tal como la expone bar Kōnai, el padre dice: «No enviaré a ninguno de mis eones a la lucha, sino que yo mismo iré y llevaré la guerra contra éste» (es decir, yo mismo [literalmente: «con mi alma»] lucharé).

El hombre primordial es, pues, uno con esta «alma» o, como dice el maniqueo Faustus en San Agustín, está hecho «de la sustancia de Dios, que es igual a Dios». Por otra parte, los cinco «hijos» del hombre primordial, que constituyen su armamento, son su «alma». Representan el «alma viva», expresión tomada de San Pablo —la «sustancia de vida», que es una «parte de Dios»—. Es, pues, una parte del padre la que lucha con la materia y es devorada por ésta. El héroe protector y derrotado es la sustancia luminosa del mismo Dios, que de este modo viene a ser la redentora y el objeto de la redención. Es necesario, además, precisar con exactitud el significado de este episodio. Se expresa en él una concepción profundamente pesimista del origen del mundo y de la prehistoria lejana del hombre, que comienzan con una derrota del bien y una victoria del mal. Pero ya aquí puede percibirse una intención soteriológica. El que el alma del hombre primitivo sea devorada por los demonios, es decir, la mezcla de la luz con las tinieblas, puede concebirse como un sacrificio voluntario de Dios o como una artimaña bélica que más tarde resulta de la máxima utilidad para la humanidad, pues pone coto a los estragos del mal y prepara de antemano la derrota final de la materia. Lo mismo que un general lanza sus avanzadas contra el enemigo para salvar al grueso del ejército, o lo mismo que un pastor entrega un cordero al lobo para salvar su rebaño, el hombre primordial concibió el plan de sacrificar su alma a las tinieblas. Con ello queda aplacado por el momento el deseo de la materia, pero no es esto todo, sino que el sacrificio de la luz es al mismo tiempo un anzuelo cebado en el que muerde la oscuridad, que desde entonces queda al arbitrio de la deidad. La «vida» es un alimento que contradice la naturaleza de la materia, es decir, que el «alma divina» envenena a los demonios. La luz devorada se corrompe sin duda y se contamina por el contacto con las tinieblas; pero a la oscuridad le ocurre lo mismo: no puede ya liberarse de la vida que de esta forma ha incluido en sí, pues sabe que el que se le quite esta vida equivale para ella a la muerte definitiva. La consecuencia de este episodio es, pues, que Dios ha de salvar su propia alma mezclada con los demonios, pero además la de que se le ofrece un punto de ataque contra la oscuridad y un instrumento que hace posible su victoria en la liberación de la luz encarcelada.

d) La redención del hombre primordial

La primera redención que debe acometerse es la del hombre primordial. Es éste un nuevo acontecimiento de la máxima importancia, modelo y garantía de toda redención futura. La narración más importante es la que nos ofrece bar Kōnai (los detalles que siguen están tomados de las *Acta Archelai*, del *Fihrist* de Ibn an-Nadīm y del fragmento M 10 de Turfân):

El hombre primordial recupera la conciencia (quiere decir que la había perdido, encerrado, como su alma, en la oscuridad) y dirige por siete veces una plegaria al «padre de la grandeza». El padre escucha el ruego y «llama», es decir, emana, como segunda creación, al «amado de las luces» (en los textos iranios del Norte, *Narisaf*; en los sogdianos, *Narischankh*); el «amado de las luces» emana al «gran arquitecto» (el gran *Ban*), y el «gran arquitecto» emana al «espíritu viviente». El «espíritu viviente» emana sus cinco tipos («adorno del esplendor», «rey del honor», «luz de Adamas», «rey de la gloria» y «el portador u omóforos»). Se encaminan a la región de las tinieblas, dirigen su mirada al abismo de este infierno profundo, y encuentran al hombre primordial y a sus hijos absorbidos por la oscuridad. Entonces el «espíritu viviente» clama con una fuerte voz, y esta voz es igual que una espada afilada, y muestra su figura al hombre primordial y habla con él y le dice:

> Salve, tú, ser bueno rodeado de los malos,
> luminoso en la oscuridad,
> (Dios) que habita entre las criaturas de la ira,
> que no reconocen su honor.

Entonces contesta el hombre primordial, diciendo:

> Ven, trae tu salvación; trae
> el mensaje de la paz y de la salvación;

y añade:

> ¿Cómo está el padre nuestro,
> cómo en su patria los hijos de la luz?

Y la «llamada» le responde: «Están bien». Y la «llamada» y la «respuesta» se unen y ascienden a la madre de la vida, al espíritu viviente. Y el espíritu viviente representa la «llamada» y la madre de la vida la «respuesta», su muy amado hijo. Descienden de allí a la región de las tinieblas, donde se encontraban el hombre primordial y sus cinco hijos. El espíritu viviente extiende su mano derecha hacia el hombre primordial para arrancarlo de la oscuridad, y «el hombre primordial quedó liberado de la materia sombría y ella (la «llamada») se convirtió en otro Dios». El hombre primordial sube luego al paraíso de la luz, no sin haber descendido antes —según algunas versiones— hasta el fondo de las tinieblas para cortar las raíces de este árbol del mal, cuyo desarrollo constituye el reino infernal.

En este episodio, el hombre primordial aparece como el tipo del redimido y del redentor que se redime a sí mismo. La salvación se describe, más que nada, como el despertar de una conciencia que —tanto por el olvido como por la ignorancia causada por el cuerpo— había sufrido una súbita interrupción; este estado finaliza con una divinización, es decir, con un regreso a nuestro origen divino. Esta resurrección espiritual es obra del *nūs* (espíritu) —el elemento redentor—, encarnado, en último término, por el hombre primordial; en cambio, su «armamento», que sigue en poder de las tinieblas, representa el elemento que ha de ser redimido, es decir, la *psyche*, el alma. La causa o el símbolo del despertar del *nūs* es la intervención del «espíritu viviente», que —como es posible, por otra parte, suponer— trae al alma la fuerza vital, el *pneuma* o «espíritu» con sus cinco dones (vida, fuerza, claridad, belleza y aroma), que ponen a la sustancia divina devorada en posesión de los medios para reconocerse y renovarse. El anhelo y el deseo de salvación encuentran aquí una expresión conmovedora. Al ruego que el hombre dirige al padre, sigue un grito penetrante del espíritu viviente, una llamada que despierta, a su vez, un eco en la respuesta del hombre. La «llamada» y la «respuesta» toman figura en dos personajes que se convierten en dos deidades maniqueas, *Xrōštag* y *Padvāxtag*. La llamada emitida por el espíritu viviente regresa a él: es la llamada de la salvación, la voz misteriosa que, como extraña, llega de arriba y penetra al alma, y despierta en ella la esperanza y la voluntad de ser salvada. El alma da a esta llamada una respuesta, que es un acto de anhelo, de confianza y de entrega, que asciende desde el hombre, o, más exactamente —pues es un don de la gracia—, desde la madre, que es madre del hombre primordial y «madre de los vivientes», es decir, de todos los creyentes futuros. El diálogo de la pareja celeste concluye con la íntima unificación de la «llamada» y de la «respuesta» —que a partir de este momento constituyen de esta forma el «anhelo de vida»—, así como con su ascensión al reino de la luz, ascensión en la que los acompaña el hombre salvado.

e) La formación del mundo

Pero el hombre primordial ha dejado en las tinieblas los cinco elementos de su «armamento», ha dejado su alma en poder de la oscuridad. Mezclándose en distintos grados con la materia, esta sustancia luminosa la ha vivificado, y vivificándola la ha envenenado; pero en esta mezcla también ella queda contaminada, debilitada, envuelta en el olvido, el dolor y la inconsciencia. Su salvación es el único motivo y la única finalidad de la creación del mundo. El demiurgo es el espíritu viviente, al que las versiones orientales llaman a veces *Mihryazd*. Apoyado por sus cinco hijos («vigilante» o «adorno del esplendor», «rey del honor», «luz de Adamas», «rey de la gloria», «portador» u *omophoros*), castiga a los arcontes demoníacos y con la piel que les arranca forma el cielo; con los huesos, las montañas; con la carne, la tierra. Así conformado, el universo abarca diez firmamentos con doce pólticos, que sostiene el «adorno del esplendor», y ocho mundos, que el *omophoros* lleva sobre sus hombros. Además, el demiurgo procede a una primera liberación de la luz, formando tres partes de la sustancia mezclada; aquella parte que no ha sufrido con la mezcla, se convierte en el sol y la luna; otra sólo medianamente afectada por ella, es utilizada para las estrellas; la liberación de la tercera, la más contaminada, exige mayor habilidad y más tiempo. Con esta finalidad, y movido por los ruegos de la «madre de la vida», del hombre primordial y del espíritu viviente, procede el padre de la grandeza a una tercera «llamada», cuyo personaje principal es el «mensajero» o el «tercer enviado», el «dios del mundo de la luz», *Narisah*, llamado a veces *Mithra*, el padre de las doce «vírgenes de la luz» (dominio, sabiduría, victoria, convicción, pureza, verdad, fe, paciencia, rectitud, bondad, justicia, luz), que corresponden a los doce signos del Zodíaco. El «tercer enviado» salva al mundo, pues pone en marcha definitivamente un mecanismo para extraer la luz enterrada, purificarla y clarificarla. Las ruedas de este mecanismo son las «ruedas» del viento, del agua y del fuego, que hace girar uno de los hijos del espíritu viviente, el «rey de la gloria», y especialmente el sol y la luna. En los primeros catorce días de cada mes, la sustancia liberada asciende por la columna de luz —«el hombre perfecto»— hasta llegar a la luna, que, por obra de esta carga, va creciendo paulatinamente hasta convertirse en luna llena. En los catorce últimos días del mes, la luna cede al sol su carga (la «funde de nuevo en el sol»), que llega así a su patria celeste. Pero el «tercer enviado» pone en acción también otros medios de carácter menos mecánico; resplandeciente en su desnudez, «virgen de la luz», se muestra en el sol, ora a los arcontes masculinos en figura de mujer, ora a los femeninos en figura masculina. De esta forma despierta su deseo y les hace expulsar, mezclada con su semen, la luz que habían devorado. Su «pecado»

cae sobre la tierra; de la parte húmeda surge un monstruo marino, al que «luz de Adamas» atraviesa con su lanza; de la seca, cinco árboles, de los que proceden todas las plantas. Por su parte, las diablesas, a quienes hace daño el girar del Zodíaco, al que están atadas, traen al mundo monstruos —a los que algunos textos de Turfân llaman *Mazan* y *Āsrēschtār*— que, después de caer a la tierra, devoran los brotes de los árboles, y asimilan de esta manera el semen expulsado por los arcontes y la luz en él contenida; arrastrados por la concupiscencia, se unen entre sí para multiplicar su descendencia demoníaca. Este es el origen del reino animal. La parte de sustancia luminosa que todavía ha de ser salvada está, pues, concentrada en la tierra, pero dispersa, encerrada en la pulpa de las plantas y en el cuerpo de los demonios.

f) El origen de la humanidad

Esta sustancia luminosa ha de superar aún un peligro todavía más serio; la aparición del «tercer enviado» hace nacer en la materia —personificada en Āz, la concupiscencia— el temor de que se le escape su prisionera. Para sujetarla con ataduras aún más fuertes, la materia decide concentrar la mayor parte de la sustancia luminosa en una creación personal que sea el polo opuesto de la creación divina. Para esto, un demonio masculino, Asaqlūn, después de haber devorado a todos los descendientes de los monstruos para asimilar toda la luz que pudieran contener, se une a un demonio femenino, Namrael, engendrando así a los dos primeros hombres, Adán y Eva, o *Gēhmurd* y *Murdiyānag*. El género humano debe, pues, su origen a una serie repulsiva de actos de canibalismo y sexualidad. Estigmas de este origen son el cuerpo, que tiene la forma animal de los arcontes, y la libido, que arrastra a los hombres a seguir por su parte cohabitando y multiplicándose, es decir —de acuerdo con los planes de la materia—, a mantener ilimitadamente prisionera al alma luminosa. Pero así como la derrota del hombre primordial, de la que procede el mundo, fue seguida de una redención y se transformó en un instrumento de salvación, así el envilecimiento del primer hombre trae consigo una nueva salvación, y se convierte de esta forma en un medio auxiliar universal de la redención. Una vez que la mayor parte de la luz se ha concentrado en Adán, es éste el que con sus descendientes se convierte en el objeto central del proceso de liberación.

Del esencial acontecimiento de la salvación de Adán poseemos diferentes versiones, de las que las más importantes son las de bar Kōnai, el *Fihrist* y un fragmento de Turfân, el S 9. «La materia —se dice allí— hace al primer hombre como ciego y sordo, inconsciente y extraviado para que no reconozca su causa primitiva ni su origen (su familia divina). La materia ha creado el cuerpo y la prisión; ha encadenado al alma, que ha perdido su conciencia Āz ha encadenado fuertemente el alma al cuerpo maldito, la ha hecho deforme y malvada, colérica y vengativa». Según el *Fihrist*, los cinco ángeles —contrafigura celeste de los cinco elementos prisioneros—, al ver a la luz divina sometida a tal humillación, ruegan al «mensajero del alegre mensaje», a la «madre de la vida», al hombre primordial y al «espíritu viviente» que envíen a un salvador que arrebate a los demonios esta criatura, cuyo verdadero origen es excelso; un salvador que la libere, abriéndola a la consciencia y a la rectitud y la arrebate a los demonios. Las deidades envían a Jesús —se trata aquí del Jesús trascendente del maniqueísmo; Jesús, el esplendor, *Yišō' Zīvā*. Pero, según el fragmento S 9 ya citado, el redentor es Ohrmizd, el hombre primordial, y, según las *Acta Archelai*, es el «hijo de Dios» el que salva a Adán. Dotado de figura humana, el redentor desciende a la tierra, castiga a Āz y a los dos arcontes creadores y se aproxima al primer hombre. En bar Kōnai leemos: «El lo despertó de un letargo parecido a la muerte, liberándolo de muchos espíritus. Lo mismo que hace un justo que encuentra a un hombre poseído por un terrible demonio y con sus artes lo apacigua, hizo aquél, el amigo, con Adán cuando lo encontró sumido en un sueño profundo: lo despertó, le hizo moverse, lo sacudió, y expulsó de él al demonio tentador y encadenó lejos de él al poderoso arconte femenino. Entonces Adán se reconoció a sí mismo y se dio cuenta de quién era. Jesús mostró a Adán los padres en las alturas y su propio yo (el alma de Adán) abandonado a todo, a los dientes de las panteras y a los colmillos de los elefantes, destrozado por los animales carniceros, devorado por los devoradores, devorado por los perros, mezclado con todo, encadenado en todo; lo que quiere decir: cautivo en la pestilencia de las tinieblas. Jesús lo enderezó y le hizo comer del árbol de la vida. Entonces Adán miró en torno a sí y lloró. Elevó su voz poderosa como la de un león que ruge, se mesó los cabellos, (se) golpeó (el pecho) y dijo: "¡Malditos, malditos los que han formado mi cuerpo, los que han encadenado mi alma; malditos los rebeldes que me han esclavizado!"» He aquí la versión del fragmento S 9 ya citado: «El hombre primordial le abrió los ojos y le mostró claramente todo lo que había ocurrido y todo lo que ocurrirá. Rápidamente le reveló que no es Ohrmizd, el señor, el que ha creado este cuerpo carnal, y que no es él tampoco el que ha encadenado al alma. Al alma clarividente del bienaventurado, a ella le fue concedida la resurrección. Ella creyó en la sabiduría de Ohrmizd, el señor bueno. Ella aceptó en la forma más amplia, como un héroe enérgico, los *signacula* de la paz. Depuso este cuerpo de muerte y quedó redimida para la eternidad, y fue elevada al paraíso, a aquel reino de los bienaventurados».

Estos pocos pasajes bastan para comprender el contenido del episodio y su importancia, así como para percibir su paralelismo

con el de la salvación del hombre primordial. Constatemos primero que, como dice el fragmento S 9, «el alma buena, de la que Āz ha formado a Adán y que ha confinado en el cuerpo, está hecha de cinco elementos luminosos, del 'armamento' de Ohrmizd (el hombre primordial)». Es decir, nos hallamos siempre ante el mismo tema: el elemento que ha de ser redimido es una parte de la sustancia idéntica a Dios; el salvador de Adán se salva a sí mismo. No puede aplicarse el mito del «redentor redimido» con mayor claridad que lo hace este relato, en el que el salvador es el mismo hombre primordial. En segundo lugar, el redentor —sea el hombre primordial, sea Jesús— es aquí la encarnación del *nūs* (espíritu). En otros relatos del episodio se da a Jesús el nombre de «el dios del *nūs*»; Alejandro de Lycópolis lo llama simplemente «el *nūs*». Se trata siempre de la redención del alma a través de la clarividencia; la clarividencia despierta al alma, es decir, la despierta al conocimiento de sí misma y a la sabiduría universal. Los símbolos son impresionantes; Adán está sumido en el letargo del cuerpo, parecido a la muerte, letargo que es veneno y prisión, instrumento de la inconsciencia; letargo que equivale a olvido del origen divino. Espiritualmente, Adán es un insensato y su cuerpo es débil, ciego y sordo. El redentor procede a la expulsión del demonio, revelándolo a sí mismo. («Entonces Adán se reconoció a sí mismo y se dio cuenta de quién era».) Lo mismo que su conciencia, se abren sus ojos. En otro lugar se dice expresamente que Adán comenzó a ver en el momento en que comió de los frutos del árbol de la vida, que es a la vez árbol del conocimiento. A Adán se le otorga la capacidad de darse cuenta de la mezcla de su alma, presente y doliente en la materia toda, así como del origen diabólico de su cuerpo, a quien maldice, igual que a su creador, y del dualismo fundamental que en consecuencia caracteriza a su situación. Esta revelación del conocimiento de sí mismo va acompañada de la revelación del conocimiento del mundo; el redentor —el *nūs*— da al alma la gnosis, el saber perfecto contenido en la revelación del origen, y referido al pasado entero y a todo el futuro, o, como dice el *Fihrist*, «al paraíso y a los dioses, al infierno y al demonio, a la tierra y al cielo, al sol y a la luna». Es ésta una enseñanza cosmológica y soteriológica, un saber del bien y del mal, del que se derivan preceptos prácticos acerca de la renuncia corporal, incluidos en el consejo de no acercarse a Eva, la personificación espantosa del pecado sexual y el principio de la multiplicación del género humano, gracias al cual se prolongan el mal y el dolor. Y, por último, esta salvación de Adán es, en principio, una admonición, y en el fondo, un reconocimiento, un renacimiento, y en su forma perfecta, un ascenso al reino de la luz, retorno de la sustancia luminosa a su patria originaria. El mito de la redención de Adán, que es una repetición de la redención del hombre primordial, es, pues, al comenzar la historia de la humanidad, lo mismo que la redención del hombre primordial fue al comenzar la historia del mundo, una garantía de redención para la humanidad futura y un ejemplo típico de lo que los maniqueos entienden por redención.

g) El devenir del mundo

A partir de aquí, la continuación del mito, como el devenir del mundo y la historia de la humanidad, registran sólo dos acciones paralelas: la multiplicación de la mezcla de la luz con la oscuridad, pero al mismo tiempo el cumplimiento progresivo de la redención. Su curso obedece a la acción de una doble fuerza presente en todo el universo; una fuerza activa (creadora, protectora y reveladora), así como una fuerza pasiva y doliente, que es el alma en el mundo, y, por lo tanto, el alma del mundo. Esta parte de la sustancia idéntica a Dios —mezclada con todos los cuerpos, atada especialmente a las plantas, las semillas, los troncos y frutos de los árboles, ahogada en la carne—, esta «alma viviente», es equiparada frecuentemente, en un símbolo grandioso, a la persona del *Iesus patibilis*.

Ella es la faz doliente del Jesús trascendente, la parte de *Yišō' Zīvā* (redentor en tanto que luz pura) que ha de ser salvada. Allí donde su alma luminosa está mezclada, el Jesús cósmico y supratemporal está crucificado en la materia. El mundo todo es la «cruz de la luz». Especialmente los árboles, en los que se encuentra una parte considerable de la sustancia divina, pasan por ser patíbulos para Cristo. San Agustín hace decir al maniqueo Faustus que Jesús, «la vida y la salvación de los hombres», está «extendido en todo madero». La pasión y la crucifixión del Jesús histórico se amplían de acuerdo con el acontecer universal y eterno, al que sirven de ejemplo. «Vemos por doquier —dice Faustus— la crucifixión mística de Jesús. Ella nos manifiesta las heridas de la pasión que sufre nuestra alma». El devenir del mundo es, pues, el proceso de la pasión de un dios que es su propio redentor, y la historia de la humanidad es el drama de nuestra pasión y de nuestra salvación, unidas una y otra esencialmente a este ser y a este proceso místico. Esto da al mundo un sentido; es, por repetir una fórmula del tratado *Chavannes-Pelliot*, la «prisión» en que los oscuros demonios encadenan a la luz; pero esta prisión lo es también para las fuerzas de las tinieblas, vencidas ya y reprimidas. Bajo otro aspecto, «el universo es el lugar de salvación donde se salvan los cuerpos llenos de luz», un lugar de salvación en el que el veneno y el antídoto existen uno junto a otro, en el que las heridas se abren y pueden también cerrarse; un hospital, por decirlo así, con su dolor, pero también con sus promesas de salud y de alegría. La tremenda máquina cósmica gira, y la gigantesca rueda de agua de doce cangilones que Jesús ha levantado para la salvación de las almas no cesa de extraer las

almas luminosas de la muerte, ni de conducirlas a la «columna de la luz», que, a través de los recipientes de la luna y del sol, hace subir esta carga mística hasta el paraíso luminoso de sus orígenes. De esta forma, en el curso de los meses, de los años y de los siglos, la sustancia divina devorada se separa de la oscuridad y la vida de la materia se agota poco a poco.

h) La escatología

Este lento proceso físico de liberación es obstaculizado y retrasado por los pecados de la humanidad, que en gran parte sigue siendo adicta a la mezcla. Pues, pese a las admoniciones que Jesús ha dirigido a Adán, el género humano se multiplica; y seguirá haciéndolo mientras que los hombres no se obliguen a una total abstinencia sexual, que traería consigo tanto la definitiva liberación de la luz como el final del universo; o, lo que es lo mismo, mientras que los hombres no se conviertan todos a aquel método de salvación cuya revelación ha sido encomendada a Mani. Sólo entonces se revelarán los días postrimeros, que parece deben introducir la pasión del «iluminador» y las persecuciones que le acompañaron. Estos días postrimeros terminarán con la «gran guerra», un período de pruebas para la iglesia maniquea; período del que la segunda homilía, hallada en Fajûm, hace una descripción apocalíptica. Seguirá el triunfo general del maniqueísmo, la última oportunidad de conversión para la mayor parte de la humanidad. Cuando esta conversión se haya consumado, tendrá lugar el juicio final ante el tribunal de Jesús, erigido en el centro del universo. Los seres ya salvados, los *electi* maniqueos, asistirán al juicio como ángeles, circundando a Cristo. Los creyentes, los meritorios «catecúmenos», serán colocados a la derecha de la silla del juez; los pecadores, los «machos cabríos», a la izquierda; estos últimos serán abandonados a los demonios. Después de un breve período de dominio de Jesús sobre la humanidad salvada, éste y los elegidos, y después de ellos las deidades protectoras del cosmos, abandonarán el mundo. El globo terrestre se derrumbará, y en un último acto expiatorio arderá durante mil cuatrocientos sesenta y ocho años, siendo después aniquilado. Las partes luminosas que todavía puedan ser salvadas, concentradas en el «gran pensamiento» («la llamada» y «la respuesta»), se elevarán al cielo en la figura de la «última columna», mientras que los condenados y los demonios, la materia con su malvada concupiscencia y separados sus sexos, serán encarcelados en el *bōlos*, sepultados en un abismo y cubiertos con una piedra gigantesca.

El acto escatológico que cierra el drama cosmológico, el «tercer momento» del mito, consiste, pues, en el regreso de ambas sustancias a su separación originaria, en la restauración del dualismo radical de aquel «primer momento». Pero la situación no es ya la misma; las experiencias hechas en la mezcla y la derrota definitiva han incapacitado al mal para repetir de nuevo su intento de agresión. El dualismo, el triunfo del bien, la seguridad y la paz de la luz, son definitivos. Ahora bien, se hay algunas escuelas maniqueas que suponen que al final de los tiempos será salvada plenamente toda la luz divina, toda la sustancia del hombre primordial que había sido devorada, otras defienden en este punto una opinión más pesimista; hay almas que por sus pecados han quedado desde un principio indisolublemente ligadas a las tinieblas y que después del juicio compartirán con la materia la eterna prisión. La lucha entre el bien y el mal será coronada con el triunfo de la luz, pero no se resolverá sin peligro ni se consumará sin pérdidas a expensas de una victoria divina total.

4. *La antropología y el problema de la salvación individual*

La intención última del mito dogmático es la de mostrarnos —por lo menos teoréticamente— que la salvación es la misión del universo y que en éste también el hombre —y él sobre todo— está interesado en la consumación de la salvación. Todo lo que el mito revela de los orígenes, de la naturaleza y del fin del mundo, de la creación del género humano —como acabamos de decir—, ofrece al hombre ejemplos, y, si no seguridad, sí esperanza de salvación. ¿Pero es que el hombre puede ser salvado? ¿Hay en su constitución un punto en que pueda apoyarse su voluntad de salvación, un medio de que ésta pueda valerse, un fundamento sobre el que se apoyen las reglas prácticas de su comportamiento que le conduzcan a la salvación?

a) La esencia del hombre

El hombre es *de facto* una mezcla, y *de iure* una dualidad, una unión momentáneamente existente de luz y oscuridad, en sí mismas ilimitadas y eternas, pero en él limitadas y temporales. Esta mezcla, prolongada y eternizada por el acto sexual y por el parto, existe en grados diversos según los hombres; el lazo que une a las dos sustancias opuestas, estrecho en unos casos, es en otros más laxo; su mutua composición, tan pronto concentrada como incompleta. De aquí resulta para el alma una diversidad de grados de las mezclas y composiciones, a los que corresponden grados distintos, escalonados, en la capacidad cognoscitiva; a la más tenaz penetración de la luz en las tinieblas corresponde una inconsciencia o insapiencia casi absoluta. Ahora bien, el dualismo originario de ambas sustancias no desemboca en la existencia de dos almas, una buena y racional y otra perversa e irracional, en el interior del hombre. Un alma mala sería una contradicción, exactamente igual que una luz oscura. Hay

sólo un alma en una mala situación. Y la oposición existente no lo es entre dos almas, sino entre dos naturalezas; entre el alma, emanación de Dios y de la luz, y el cuerpo, descendiente del demonio y de la oscuridad. O, dicho todavía más exactamente, el dualismo existente en el hombre, lo es entre un yo originaria y esencialmente puro y un estado efectivo en el que el cuerpo, vivificado por la mezcla con el alma, está dominado por anhelos perversos que amenazan o recubren al verdadero yo del hombre. Los contendientes son un «yo» y un «en sí», o, por recurrir a una teoría maniquea de inspiración paulina, en nuestro interior luchan un «hombre nuevo» y un «hombre antiguo»; el primero, el hombre interior, celeste, tiene un origen venerable, sagrado, puramente espiritual; el otro, el hombre exterior, terreno, es el retoño de un linaje inferior, común a los hombres y a los animales. Entre los elementos (cuerpo, alma y espíritu) de esta tripartición (tricotomía, que es la que los gnósticos atribuyen al hombre) existe una unión, sobre la que constantemente se basa el mito maniqueo de la redención: el *nūs* (espíritu), el elemento redentor, y la *psyche* (alma), el elemento que ha de ser redimido. El «hombre antiguo» —al que el *Khwāstwānēft*, si es que esta traducción es correcta, llama el «yo antiguo»— de hecho y ante todo es cuerpo *(sōma)* o carne *(sarx)*; por él, que, por usar de una imagen frecuente, es prisión y olvido, embriaguez, inconsciencia y muerte, nuestra figura es externamente la de los demonios. El cuerpo está dotado de toda la concupiscencia propia de la materia; por su composición con el alma está dotado también de vida, formando así el «yo demoníaco», la «conciencia oscura», el «entendimiento confuso». El «hombre antiguo» es, pues, el alma misma en su situación de pasividad y perdición. Por el contrario, el «hombre nuevo» —al que es posible que el *Khwāstwānēft* llame «este yo»—, es el alma en su actividad salvadora, el alma cuando ha renovado y restaurado su pureza originaria, el verdadero yo del hombre, al que los textos de Turfân dan nombres tan significativos como «alma buena», «yo propio», «yo originario», «yo sutil», «yo trascendente», «yo-luz», «yo-alegría», «yo divino», «yo vivo» (el *anima viva* de San Agustín). El hombre nuevo equivale, pues, al alma, a la que se ha devuelto la consciencia que ha de despertarla y liberarla de la mezcla. Y como esta consciencia ha sido restaurada en ella por el *nūs*, esta vez el alma está unida al *nūs* y adornada con gracias espirituales. Según la escolástica del maniqueísmo posterior, este hombre nuevo se compone de cinco sustancias (los cinco elementos luminosos del hombre primordial), de cinco miembros, que son las fuerzas de la razón; de cinco dones, que son las cinco virtudes cardinales; de tres potencias luminosas («luz», «salud», «cuerpo glorificado»), de doce dominaciones y cuatro virtudes, en correspondencia con las que rodean al dios supremo («paternidad», «fuerza», «luz», «sabiduría»). Del don hecho al alma forma parte, además, el *nūs*, que se subdivide en cinco miembros («*nūs*», «razón», «pensamiento», «imaginación», «sensibilidad»); de éstos proceden cinco virtudes («amor», «ley», «perfección», «paciencia», «sabiduría»), siendo el elemento esencial el primero de los cinco miembros, el *nūs*, que representa la consciencia. Este conjunto de dones y virtudes con que el *nūs* dota y adorna a la *psyche* se opone al «cuerpo del pecado», que corresponde al hombre antiguo, de la misma forma que el «yo claro» se opone al «yo oscuro». Y, finalmente, corresponde al «gran pensamiento», al que vimos intervenir en la salvación del hombre primordial, y que representa tanto la invocación angustiada como la voluntad activa de salvación; es decir, la pareja constituida por la «llamada» y la «respuesta». Es la *enthymēsis* de la vida del alma, imagen antitética de la *enthymēsis* de la muerte del cuerpo carnal.

b) El hombre como microcosmos

Ya por esta composición teórica de su ser, el hombre puede ser salvado. Pero la posibilidad de su salvación está justificada también en el mito de los orígenes, que por su parte guarda relación con el mito cosmológico y con el mito teológico. En primer lugar, la formación de Adán ha tenido como consecuencia que el hombre se convierta en el objeto central del proceso de salvación. En él está reunida la mayor parte de la sustancia luminosa caída; en él se concentra, pues, la historia entera del mundo, a él se dirige todo el esfuerzo salvador del padre de la grandeza. Todavía más: sólo en él y por él podrá ser salvada la luz devorada; y esto porque él asimilará la sustancia divina dispersa en las plantas, sustancia que pasará a él, y podrá de esta forma ser liberada a través de él y con él. De esta manera, el hombre se convierte en una de las ruedas de este mecanismo creado para lograr la salvación del universo. En segundo lugar, el mito atribuye al hombre una esencia idéntica, por una parte, al universo, y por otra, a Dios. Por su origen, el hombre es esencialmente idéntico al mundo, al universo. Por su constitución es un microcosmos, una imagen del macrocosmos. En él se resumen la mezcla de todos los elementos y se repiten todos los acontecimientos. Por ello participa en una forma perfecta y eminente del sentido, del esfuerzo y del destino que gobiernan el devenir del mundo y tienen como única finalidad la liberación de la luz. Por otra parte, el hombre es esencialmente idéntico a la deidad. El alma de Adán, que se multiplicó en sus descendientes y se repartió entre los cuerpos de éstos, es, como vimos, la del hombre primordial, idéntica al alma del padre de la grandeza. De esta manera nuestra alma es un miembro, una parte esencial de Dios. Todavía más exactamente: el alma humana, en cuanto que es pasiva y está mezclada con la oscuridad, participa del «poder de padecimiento» del redentor, participa del *Iesus patibilis*, cuya crucifixión cósmica repite y continúa. Su pasión y sus heridas

son las nuestras, o, mejor dicho, nuestra pasión y nuestras heridas están resumidas en él, son las suyas. Por otra parte, Jesús, en tanto que «luminoso», *Yišō' Zivā,* reúne en sí la totalidad de las almas activas y libres. Como se ve en los textos de Turfân, él es también el «yo vivo», o «yo-luz», o «el yo superior», que despierta en el mismo instante en que él se incorpora todos los «yo vivos luminosos y trascendentes» de los hombres, estos «yo altísimos» que son «los hijos del amigo Jesús». El es el *nūs* del que proceden todas las fuerzas del entendimiento, el *nūs* al que vuelven y en el que son purificadas y sanadas en el entendimiento divino. Según la bella expresión del himno final del tratado *Chavannes-Pelliot,* Jesús es el «yo en el yo-luz de la totalidad». Por esta unión vital, y en la medida en que El es «alma viva», el hombre es no sólo el primer «hijo del rey» —expresión que los maniqueos tomaron de la gnosis—, es decir, como Jesús y el hombre primordial, hijo y miembro de Dios, del rey del paraíso, se identifica también con Dios en la forma y manera de la redención. Su destino está unido a las dolorosas y gloriosas aventuras del redentor, que tiene un alma que salvar y se salva a sí mismo. Así como su pasión tiene un sentido divino, su esperanza de salvación y todos los medios que tiene para realizarla proceden de su encarnación en una sustancia luminosa, que es la sustancia luminosa de Dios y debe buscar a Dios para liberarse. De aquí resulta la situación paradójica del hombre en el tiempo; en realidad contaminado y en sí mismo puro; presa de los demonios y joyel de brillo inestimable.

c) Significación y finalidad teórica de la salvación humana

Lo que acabamos de decir de la condición creatural efectiva del hombre, de su identidad esencial con el mundo trascendente, hace posible el determinar con facilidad en qué consiste teóricamente la salvación en el maniqueísmo. En lo esencial consiste en una recuperación de la consciencia de sí mismo, lo que equivale a una concentración de la sustancia luminosa, y, de esa forma, a una restauración del dualismo originario; aunque todo ello ocurre en el tiempo, el ser salvado es rescatado del tiempo. Dicho brevemente, se trata de conseguir la restauración de ambas sustancias en su integridad, en sí y por sí y en su separación original, realizar en sí esta *apokatastasis,* que al final de los tiempos será definitiva para el cosmos y para la totalidad de la humanidad salvada. Esta transformación, formalmente próxima a una escatología interna e individual, equivale a restauración de un estado esencial, presente siempre en la mezcla, estado esencial al que corresponde incluso el de nuestro ser, el de nuestro verdadero yo. El acto de conocimiento que hace posible y provoca dicha transformación será, pues, un reconocimiento y un renacimiento que nos conducirá a la posesión

de una absoluta pureza totalmente separada de cualquier contacto de contaminación material y a una restauración definitiva de nuestra situación originaria; retorno a Dios de aquellas cosas que le pertenecen, dice Tito de Bostra, retorno del alma a la mansión natal en que estuvo en un principio —dice una expresión de un himno de Turfân— o —por utilizar un texto de San Agustín— retorno a la patria originaria. Al dolor y a la lucha seguirán así la tranquilidad y la paz, al *samsāra* —otra vez conceptos maniqueos tomados al budismo— seguirá el *nirvāna.*

d) La muerte

Sólo la muerte asegura definitivamente la salvación del individuo, y precisamente una muerte que significa aniquilamiento del cuerpo y no resurrección. El alma abandona al cuerpo, que por última vez es purificado por el sol, la luna y las deidades de la luz, que recogen las fuerzas, es decir, el agua, el fuego y el último aliento. El resto es tinieblas y es arrojado a los infiernos. De esta forma la muerte es, según las expresiones maniqueas, «salida del cuerpo y del mundo», «renuncia al mundo» en el pleno sentido de la palabra, liberación del yo verdadero, separación definitiva entre el alma viviente y el cuerpo de las tinieblas. Pero la muerte es la consumación de la salvación sólo para aquel que ha cumplido suficientemente con la totalidad de las reglas de vida maniqueas, es decir, para el «perfecto». Para los demás no es más que un corte entre dos renacimientos o —como dicen los maniqueos— entre dos «refundiciones» sucesivas. Hasta que no haya alcanzado los méritos que coronarán la última de sus existencias, el hombre imperfecto está condenado a retornar eternamente a la mezcla y al mal. En muchos casos, por la gravedad de sus faltas, de las que no se ha purificado, el hombre imperfecto renacerá en el cuerpo de un animal y no en el de un hombre. Ello hace que las posibilidades de liberación sean pequeñas. Por último, hay seres vivos para los que la muerte equivale a una condenación definitiva.

Este último episodio consistirá para la mitología maniquea en la comparecencia del «hombre nuevo» y del «hombre antiguo» ante el «gran juez» o «juez de la verdad». Según la situación, éste libertará al alma para siempre, haciéndole posible que gane de nuevo la vida, y entregando en tal caso a los ángeles, que lo vigilarán hasta que sea definitivamente encadenado, al hombre antiguo, o devolverá a ambos a la mezcla para que sean «refundidos» de nuevo, o los condenará totalmente y los enviará a la muerte, es decir, al infierno. El alma del «perfecto» o del «elegido» abandona entonces el cuerpo definitivamente en el centro de un cortejo de dioses y ángeles protectores que la defienden contra un último ataque por parte de los demonios, y ve venir hacia sí una «imagen de la luz»; es la encarnación

luminosa de su piedad, una especie de proyección del «hombre nuevo», su segundo yo, emanación del *nūs*-luz, que lleva en sí todos los rasgos del redentor: Jesús, Mani o el *nūs*. El alma recibe una vestidura, una corona de luz y un trofeo, que es tanto el símbolo de su victoria sobre la oscuridad como el testimonio de que su inocencia ha sido reconocida. Después parte en ascenso triunfal a la luna y al sol, y desde allí al lugar de paz y a la alegría, al *nirvāna*, al reino eterno de la luz, que es su patria reencontrada.

Este es en teoría el objetivo final de la salvación. ¿Cuáles serán los medios prácticos y los caminos que conduzcan a ella? Veremos que la liberación, a la que la revelación presta aliento y apoyo, se consuma por la observancia de una ética estricta dentro de una iglesia, guardiana de esta revelación y fijadora de esta ética; iglesia que tanto por su organización como por su culto es un instrumento de salvación.

5. *La revelación*

a) El papel de la revelación

Se ve a primera vista que el hombre puede salvarse a sí mismo, pues por su *nūs* y por su *psyche* es a un tiempo redentor y redimido. De hecho, la conciencia y el saber contenidos en el *nūs* no sólo iluminan, sino que también obligan. El saber revela y reconoce el dualismo de la luz y de la oscuridad y es el medio para distinguir entre el bien y el mal. El alma, por su naturaleza idéntica al bien, una vez que ha encontrado el camino del bien, no puede sino preferirlo en su elección. Si, pues, por decirlo brevemente, la salvación consiste en aquel acto por el que la sabiduría libera la inclinación que desencadena a la espontaneidad propia del alma, parece que el hombre posee todos los medios para salvarse; una vez producida la iluminación del *nūs*, la voluntad de salvación y la salvación se seguirán por sí mismas. Pero en el maniqueísmo esta iluminación no depende de la libre voluntad del hombre, sino que es un estado que se da o no según esté despierto o ahogado y oscurecido por la mezcla el *nūs* que trae consigo el deseo de vida. El acto interno de conocimiento basta para la salvación. Pero para ello es necesario que este acto sea provocado y que dicho conocimiento (*gnôsis*) tenga un contenido. La revelación es el instrumento de este despertar y el objeto de este adoctrinamiento del *nūs*.

b) Los sucesivos enviados

En el mito hemos visto la necesaria intervención de las deidades, que son diferentes del ser salvado: la madre de la vida, el espíritu viviente y sus hijos (en el caso del hombre primordial), el enviado de la alegría, la madre de la vida, el espíritu viviente, el hombre primordial mismo y Jesús (en el caso de Adán). A Adán, como hemos visto, reveló Jesús una gnosis cuyo contenido de fe ha sido transmitido en el curso de la historia a una serie de personalidades privilegiadas, que han de ser para el alma, abandonada a la mezcla, débil e insapiente, los guías de la salvación. Estos sucesivos portadores de la revelación en el mundo son los «iluminadores», los «apóstoles» o los «enviados», los hombres perfectos, sucesores de Adán: Set, Enós, Henoc, Nikotheos, Noé, Sem y Abraham, y, sobre todo, los mensajeros de la verdadera religión: Buddha, Zoroastro, Jesús y Mani. Cada uno de los portadores de la revelación —todos ellos son «hermanos»— parece encarnar una misma persona, de la que Adán sería la primera manifestación y Mani la última. Podría ser una especie de *Adam redivivus*, que transmitiera la *gnôsis* revelada por Jesús al primer hombre. Por otra parte, estos sucesivos enviados constituyen la imagen humana y múltiple del redentor de la cosmogonía maniquea, de aquel «enviado de la luz», que en el mito adopta alternativamente la personalidad del hombre primordial, del espíritu viviente, del tercer enviado, del *Yišō' Zīvā* y, finalmente, del *nūs*. Como «enviados de la luz», todos ellos son emanaciones y en el fondo personificaciones históricas del *nūs* —luz—. Como «invocadores de la verdad», encarnan de la misma forma la llamada de la salvación, de la que es personificación el dios Xrōštag.

c) Límites y fracasos de la revelación

Nunca, pues, falta al mundo la revelación. En el curso de la historia, en instantes escogidos y solemnes, el cielo envía reveladores para contribuir a la liberación de las almas crucificadas, para escoger cada vez y liberar una parte de ellas. La gnosis que éstos revelan es la misma bajo distintas formas; sobre ella se fundamenta la religión verdadera, la «religión de la justicia». Pero la difusión de esta religión es, como siempre en el maniqueísmo, una lucha en la que, como en la conciencia del hombre, a períodos de luz siguen tiempos de fracaso. El demonio envidia a los mensajeros de la luz; habiendo sido aniquilado por ellos, está encolerizado con ellos y con su doctrina. Por analogía con la religión de la verdad, también la materia hace nacer religiones del error: la idolatría, la magia, la adivinación, las sectas bautistas, el culto del fuego (contrafigura de la religión de Zoroastro) y el judaísmo, que llevó a Jesús a la muerte. Hay en el mundo dos series de tradiciones entre las que pueden elegir las almas: una de la luz y otra de las tinieblas. Por otra parte, la revelación de los apóstoles y de la luz ha tenido que vencer otro peligro; si la verdad contenida en la revelación es una sola, las formas que ha adoptado y los lenguajes en que ha sido predicada son diferentes. Esta diversidad ha tenido como consecuencia una limitación del mensaje único;

la obra de Zoroastro quedó limitada a Persia: la de Buddha, a la India, y la de Jesús, a Judea o, a lo sumo, a Occidente. Además, esta revelación no fue fijada por escrito por los mismos enviados; Zoroastro, Buddha y Jesús no escribieron nada. De aquí resultó la rápida decadencia de las religiones fundadas por ellos, especialmente de la Iglesia cristiana, en la que, después de San Pablo, y con excepción de los justos (que son verosímilmente Marción y Bardesanes), se ha perdido el sentido del mensaje de Jesús. Cada una de estas veces la oscuridad ha parecido triunfar sobre la luz, y un miedo cada vez mayor ha sobrecogido al alma y la esperanza de salvación ha estado amenazada de desaparición.

d) Sentido del mensaje de Mani

Sólo la revelación de Mani, último enviado de la luz, «sello de los profetas», «apóstol de la última generación», asegurará definitivamente la liberación de aquellos que sean dignos de ella. El mensaje de Mani tiene un valor máximo en un doble aspecto. Es el último llamamiento de la salvación; después de él, el mundo no puede sino convertirse o desaparecer. El que se niegue a aceptar la fe maniquea, comete una falta irreparable; falta que equivale, puesto que esta fe es la iluminación más resplandeciente que existe, a la de rechazar la sabiduría misma. La revelación dada a conocer por Mani es la máxima además por ser la más completa de todas, la gnosis perfecta. Mani, el último apóstol, es por ello el Paracleto.

Su sabiduría no es sólo completa, como subrayan insistentemente los maniqueos que conoce San Agustín; una explicación perfecta, sino que es, además, evidente y directa. Mani no habla, como sus predecesores, con símbolos y alegorías, sino con total claridad. No oculta sus ideas bajo acertijos, sino que ha venido a resolver las dificultades, a dar un sentido profundo a aquello que sólo parcial y figuradamente había sido expuesto. La religión fundada por Mani es, ante todo, una religión que todo lo abarca, pues incluye las precedentes y las supera. No tendrá límites geográficos ni lingüísticos y deberá extenderse tanto hacia Oriente como hacia Occidente. Y, finalmente, ni la verdad ni la iglesia de la verdad correrán peligro de ser falseadas ni menoscabadas, pues, gracias a los cuidados de Mani, esta gnosis ha quedado fijada y codificada por escrito en un canon invariable de mandamientos inviolables. Si, pues, la salvación se consuma en la gnosis y si ésta es el contenido y la expresión de una revelación, la de Mani es la condición necesaria de la salvación.

e) El papel de Jesús

Pues representan al *nūs* y, sobre todo, despiertan a las almas, el papel que desempeñan los «enviados de la luz» es, en varios

aspectos, el de redentores. Jesús —el Jesús histórico, diferente del Jesús trascendente, que es el «padre del *nūs*-luz» o «dios del eón (o del mundo) del *nūs*»— es la emanación del *nūs* que él encarna. En muchos himnos maniqueos se le invoca como el «señor», el «poderoso», «el que despierta al yo vivo, crucifixo y mezclado». Jesús da a conocer la gnosis. El es el «protector», el «amigo», el «maestro», que tiene el poder de perdonar los pecados y que al final de los tiempos será juez de las almas. Un rasgo todavía más significativo: su pasión no tiene valor redentor ninguno, a no ser el de aleccionamiento para la inteligencia humana, e incluso éste no lo tiene por su carácter sacrificial, sino por su valor de ejemplo. Para el maniqueísmo, la pasión de Jesús es sólo una pasión de apariencia. La realidad del padecimiento de la cruz quitaría a la pasión todo su carácter divino. Como en el gnosticismo doquético, Jesús es aparentemente capaz (precisamente por haber sido incapaz de sufrir) de enseñar a las almas la separación absoluta que debe trazarse entre el cuerpo y el *nūs*. En segundo lugar, la pasión de Cristo es sólo una ejemplificación de la crucifixión cósmica del *Iesus patibilis* del mito. Es un acto histórico que en forma conmovedora revela la doctrina del «redentor redimido». Así, el *nūs, según escribe Alejandro de Lycópolis, «trajo al fin, con su* crucifixión (que es la de Jesús), la gnosis, la revelación de que la sustancia divina está enterrada y crucificada de igual forma en la materia». El maniqueo no encuentra, pues, su salvación, como el cristiano, en la participación en el Jesús hecho carne y crucificado, sino que para ello se basa en el ejemplo dado por un Jesús irreal y simbólico, cuya misión consiste, ante todo, en despertar e iluminar a las almas.

f) Mani como redentor

Mani, «el apóstol de Jesucristo», aparece a la piedad maniquea en una forma análoga. Como mensajero de la luz, también él es una emanación del *nūs*. Más todavía: como «sello de los profetas», como Paracleto, es el Espíritu Santo de los cristianos, al que en el maniqueísmo corresponde el «gran espíritu», es decir, el *nūs*. En los textos de Turfân se le invoca también frecuentemente como el «que despierta». Otros fragmentos de Turfân y las homilías lo describen como el «nuevo dios», el «poderoso iluminador», el señor de la comunidad, que tiene el poder de liberar de los pecados y de la muerte; el «médico» de las almas, el «rey de la ley», que conoce las faltas y al final de los tiempos actuará como abogado en el tribunal de Cristo. En una palabra, Mani es «redentor». También él posee todas las posibilidades de salvación de la gnosis perfecta que él ha revelado. Su pasión y su «crucifixión» juegan, sin duda, un cierto papel en la piedad maniquea; en la fiesta de Bēma se las conmemora anualmente. Pero como veremos todavía, el sim-

bolismo de la fiesta de Bēma demuestra que tampoco esta pasión tiene en sí valor salvador, a no ser el de ejemplo del martirio por la fe. Los creyentes veneran sobre todo la «cátedra» de Mani, es decir, sus doctrinas, y su «tribunal», su poder de remitir los pecados y preparar a la comunidad para la escena del juicio final, en la que los elegidos serán salvados. La importancia de esta pasión —a juzgar por los informes que sobre ello hemos hallado en Fajûm y Turfân— no está en el dolor, sino en la ascensión de Mani al *nirvāna*, ascensión que siguió inmediatamente a su muerte en prisión. Otra vez es sólo el ejemplo paradigmático de la liberación del *nūs* en cuanto a tal —según el significativo título de la tercera homilía— el que puede hacer interesante para la salvación la «crucifixión del iluminado».

6. *La ética maniquea*

De esta revelación y del mito que desarrolla su contenido deduce la ética maniquea las consecuencias prácticas, predicando una serie de reglas destinadas a liberar al alma del cuerpo, a evitar o purificar la mancha del pecado y a posibilitar así la consecución de la salvación.

a) Teoría del pecado

Del capítulo 138 de los *Kephalaia* y de numerosos textos maniqueos citados por San Agustín, se infiere que el pecado resulta, ante todo, de la adhesión del alma a la mezcla. La existencia es en sí misma pecado. El alma, en sí luminosa y buena, no es en absoluto pecaminosa, ni de hecho es responsable del pecado. No sucumbe por culpa propia, sino que es llevada a ello por su unión con la carne. La única causa del pecado es la materia, de cuya esencia forma parte el mal, del que la concupiscencia perversa es la emanación natural y espontánea. Este mal esencialmente emparentado con la materia existirá siempre; el tiempo no puede sino multiplicarlo, no extinguirlo. En cambio, en el alma el pecado no tiene más que una realidad pasajera. Se produce en el momento en que el alma es involuntariamente violentada por la concupiscencia y existe abstractamente sólo en el recuerdo. Es una tentación que procede del cuerpo y no puede ocurrir que no proceda de él; pero es una tentación ante la que, abandonada a sí misma, el alma, por su estado de mezcla, carece de fuerza para resistir. Sólo el *nūs*, gracias a los dones espirituales de que dota a la «exigencia de vida», y que opone a la «exigencia de muerte», hace posible al alma el resistir contra el ataque del mal. Sólo el «hombre nuevo», constituido por el *nūs* presente en el alma, será capaz de luchar y de rechazar el ataque constante del «hombre antiguo». Su defensa tendrá éxito, pues él evocará en el alma el recuerdo de su esencia divina,

momentáneamente olvidada por ella, y mantendrá despierto el claro saber de su verdadero ser. También él expiará el pecado en seguida que el alma lo haya cometido, pues hará que ésta cobre consciencia de su calidad de pecado, y así la llevará al arrepentimiento, borrando las huellas del pecado con el recuerdo de la esencial pureza del yo. El pecado no se propaga involuntaria e inevitablemente más que por el olvido, con el que el cuerpo, el «hombre antiguo», intenta cubrir al alma.

La tentación es amenaza de inconsciencia; el pecado, la inconsciencia misma. De aquí que el pecado, o sea imposible por la constante iluminación del *nūs*, o consista en la falta de arrepentimiento, es decir, en la tenaz persistencia del alma en la mezcla y en su no aceptación del aleccionamiento del *nūs*. «El alma —escribe el maniqueo Secundino— no es castigada porque haya pecado, sino porque no se ha arrepentido del pecado». Es decir, si el derecho a la salvación, garantizado en forma inmediata por la presencia del *nūs*, por el pecado efectivo no queda más que momentáneamente suspendido, en cambio, por la pertinaz no aceptación y por el desconocimiento de la revelación del *nūs*, se pierde definitivamente. Puesto que el conocimiento debido al *nūs* lo abarca todo, su no aceptación o la desobediencia a él equivalen a la condenación. El mayor pecado del alma, y el que menos puede ser reparado, es el pecado de la inteligencia: comprender mal la verdad, negar el dualismo general, en suma, cerrarse al *nūs*. La condenación es *agnôsia*, la salvación *gnôsis*.

b) El carácter negativo de la ética maniquea

Ya esta gnosis, que consiste, ante todo, en el saber acerca del dualismo en la mezcla, y este pecado, que desde un principio cobra existencia por la mezcla misma (es decir, por una contaminación), hacen necesaria una determinada postura ante el mal, postura de la que la ética maniquea es sólo un desarrollo y una codificación. Su práctica toda tiene como objetivo el convertir al hombre en un instrumento de liberación de la luz. Como el grandioso mecanismo del macrocosmos, también el microcosmos debe llegar a escindir la mezcla, liberar de ella al alma viva y restaurar el dualismo originario. De aquí que la ética entera no consista más que en un solo mandamiento: abstinencia para alcanzar y preservar la pureza. A primera vista, se nos muestra, pues, como negativa. Contiene un rechazo, una especie de negación del mundo que nos oprime y de los seres malvados que lo dominan, así como de nuestra situación efectiva; la postura maniquea podría, por lo tanto, considerarse como próxima a la postura negativa y nihilista del gnosticismo. Pero aquí la negación no basta, como es el caso en el gnosticismo, para dar una absoluta libertad teórica y práctica, de la que el pneumático hace uso para disponer a su gusto del mundo exte-

rior y del cuerpo. Al contrario, romper con la materia equivale en el maniqueísmo a aislarse, retirarse y evitar todo contacto. Esto quiere decir renuncia y abstención y no dominio y goce. El maniqueo perfecto rechaza los deseos y «renuncia al mundo», quedando libre de la carne y del mundo, en el que nada posee y al que nada le ata. Como puede deducirse del *Khwāstwānēft* y de otros documentos, la compra y posesión de una casa, de un viñedo, de un esclavo, son transgresiones y pecados. Se condena la riqueza y la propiedad. El perfecto tiene derecho, a lo sumo, a una comida al día y a una vestidura al año. También la guerra, la caza, el comercio, la agricultura y, por último, toda actividad profana quedan excluidas de este ideal de renuncia perfecta.

c) Los tres sellos

Estas renuncias no se basan sólo en el hecho de que dichas actividades ponen al perfecto en contacto con la materia, y lo exponen, por tanto, a la contaminación, sino también en el dato mítico de que representan una serie de agresiones contra la vida, contra la «cruz de la luz», clavado a la cual padece el Jesús cósmico, es decir, contra la sustancia luminosa mezclada en todas las cosas. En medida mayor o menor, todo el mundo exterior está animado; la fruta se queja cuando es arrancada, la tierra sufre cuando el arado la abre, el viento silba, aullando de dolor, cuando se le golpea; el agua se ensucia con el baño que se toma en ella. Todo esto son delitos, igual que el asesinato de un animal o de un hombre. Todo movimiento corre, pues, el riesgo de ser pecado. Puesto que la esencia de la materia y su exteriorización espantosa la constituye la concupiscencia perversa, es preciso cuidarse, ante todo, de la tentación de la lujuria. El acto sexual constituye, tanto en sí mismo como por sus consecuencias, la máxima contaminación. La lujuria perversa brota espontáneamente del cuerpo, especialmente del cuerpo satisfecho y excitado por el alimento de carne. En el alma que penetra, la lujuria suspende toda conciencia y toda sabiduría. El pecado sexual, al que ella lleva, es totalmente animal, imitación del apareamiento de los demonios. Especialmente, la lujuria tiene como consecuencia la propagación y continuación del mal primordial. Por su intermedio, el hombre se convierte en instrumento de la materia, cuya única finalidad consiste en mantener las porciones de luz encerradas en la vergüenza de los cuerpos, y en asegurarse el dominio de estas porciones y la continuación de su encarcelamiento de generación en generación. Dicho brevemente, la sexualidad obstaculiza y retrasa la salvación de la humanidad. En consecuencia, el maniqueo deberá abstenerse de todo apetito carnal y de contraer matrimonio y deberá tener un especial horror a engendrar hijos. Las normas de comportamiento prescritas por la ley de Mani pueden resumirse en una serie de prohibiciones, de las que la fórmula más conocida

es la de los «tres sellos» (*tria signacula*): «sello de la boca», que ordena la abstención de carne, sangre, vino y de todas las bebidas alcohólicas y prohibe las palabras malas; «sello de las manos», que condena toda acción dirigida contra la «cruz de la luz»; «sello del corazón», que guarda relación con la abstención sexual.

d) La doble moral para los perfectos y para los imperfectos

La ética maniquea parte, pues, de una absoluta renuncia, que debe desembocar en una separación radical de las dos sustancias de la luz y de la oscuridad. Más que una ética, es una ascética de fundamentación y orientación metafísica. Si se la tomara literalmente, su observancia sería un ideal de muerte: aniquilamiento del mundo y del hombre. En estricta consecuencia, el santo no podría permitirse ninguna acción en el universo malvado, sino que debería estar penetrado del convencimiento de que, pues indirectamente todo es tentación y ataque, él debe, en lo que de él dependa, liberarse totalmente de su cuerpo y retirarse para alcanzar el estado de redención. La renuncia absoluta equivaldría, en último término, a inmovilidad y suicidio, a una espantosa negativa a moverse, alimentarse y vivir, que recuerda los *endura* que los cátaros de la Edad Media imponían a sus moribundos que, gracias al *consolamentum*, habían llegado a una perfección inalterable. En la práctica, este ideal de salvación resulta de hecho irrealizable para la mayor parte de los creyentes, y su plena realización es imposible incluso para los mejores. La primera de estas dificultades llevó al maniqueísmo —como a todo gnosticismo, en el que conviven el psíquico y el pneumático— a establecer entre sus adeptos una diferenciación en imperfectos y perfectos, «catecúmenos» u «oyentes», de una parte, y «elegidos» (*electi*), de otra; esta distinción viene a favorecer a los imperfectos, para quienes los preceptos éticos quedan, si no derogados, sí dulcificados. Cada una de estas dos clases tiene sus preceptos especiales; cinco mandamientos los elegidos (veracidad, pureza, interioridad religiosa, pureza de la boca, alegría en la pobreza), diez mandamientos los oyentes (prohibición de la idolatría, de la mentira, de la avaricia, del asesinato, del adulterio, del robo, de la magia, de la desunión —pues conduce a la duda—, de la pereza y de la negligencia en el ejercicio de las buenas obras, junto a la obligación positiva de un cierto número de oraciones). La tolerancia va todavía más lejos; llega incluso a autorizar a los catecúmenos la propiedad, el ejercicio del comercio, el trabajo del suelo y la recolección de los frutos, el beber vino y el comer carne, el tomar mujer e incluso el engendrar hijos. La ética de los imperfectos resulta ser, si prescindimos de las prácticas de la oración y del ayuno, una moral de buenas obras que sólo en el seno de la

iglesia y por la iglesia tiene sentido y justificación. Es decir, que los bienes adquiridos y los frutos cosechados se convierten en «limosnas» para los perfectos; el hijo nacido, el esclavo adquirido, el campo, la construcción de un edificio, sirven para renovar o alojar a la comunidad. Pero los catecúmenos, que son quienes realizan una gran parte de estas acciones, que no dejan de ser transgresiones prohibidas, no tienen ningún derecho a la salvación, al menos en esta vida. Los perfectos, por el contrario, están obligados a cumplir al pie de la letra las reglas de los tres sellos, estándoles estrictamente prohibidas la carne y las bebidas alcohólicas —que son sustituidas por zumos de frutas—, toda acción que pueda causar daño a plantas y cosas y todo trato sexual.

e) La alimentación de los elegidos

El ideal ético del maniqueísmo encontraría, pues, una plena satisfacción en los elegidos si no fuera porque éstos tienen necesidad de tomar alimentos. Esta es la segunda dificultad a que hemos aludido anteriormente. Tratemos de comprender bien en este punto la casuística maniquea. La alimentación de los elegidos sólo puede ser vegetariana, pues los animales son, por su origen, diabólicos en el más estricto sentido de la palabra, y la luz que en ellos se encuentra encerrada corre el peligro de quedarlo para siempre. El mito asegura que la mayor parte de la sustancia luminosa que ha de ser salvada está distribuida en los cuerpos humanos y las plantas, que, nacidas del semen de los arcontes, la encierran en proporción más o menos grande. De aquí resulta una escala de valor de los frutos y de las verduras comestibles, escala acorde con la porción de luz que encierran (en este aspecto, los más ricos son los pepinos y los melones); esto explica el precepto de comerlos crudos para que la cocción no aniquile el zumo luminoso. Pero en teoría la asimilación de los alimentos vegetales no deja por ello de ser un peligro y un delito: un peligro, pues con el alimento entra en el cuerpo el pecado y —como hemos visto en el caso de la alimentación de carne— contamina al alma y la incita al acto sexual; un delito, porque arrancar los frutos y recoger las verduras constituye un atentado contra la vida, y comerlos equivale a encerrar en el propio cuerpo, como los monstruos diabólicos y como los animales, su porción de luz. Los maniqueos soslayaban esta dificultad de la siguiente forma: por una parte, la digestión de los elegidos puede considerarse como una separación y liberación de las porciones luminosas contenidas en las plantas; estas partes de la luz, asimiladas a la sustancia luminosa del perfecto, se salvarán con éste en el momento de la muerte del elegido. Así que el elegido es, en medida especial, una máquina de purificar y liberar la luz devorada contenida en el mundo. Por otra parte, el elegido no recoge por sí mismo los frutos ni cosecha personalmente las verduras, sino que las recibe de los oyentes, que de esta forma toman sobre sí el pecado que comete el que siembra los cereales, siega las espigas, muele el grano y prepara el pan. Al recibir su alimento, el perfecto declara expresamente que no es él el que ha cometido tal delito ni el que de tal forma ha maltratado a la vida. Pero al mismo tiempo asegura al catecúmeno el perdón de su falta, que, por tratarse de una limosna y por conseguirse, gracias a la digestión del justo, una liberación de la luz, se convierte en una acción piadosa. Desde este punto de vista, el vegetarianismo del perfecto no constituye un obstáculo para la salvación. Pero, pese a todo, representa una cierta relajación de la renuncia al mundo, que debería ser perfecta. No por ello dejan los elegidos de deber cumplir con numerosos ayunos; no pueden permitirse sino una sola comida al día, y, ante todo, deben observar numerosos días de ayuno, semanales, mensuales y anuales. Uno de estos ayunos, interrumpido sólo al ponerse el sol, dura treinta días. El ayuno que obliga a los elegidos es, además de más frecuente, más severo que el que obliga a los catecúmenos. En esto se nos revela la esencia de todas las prácticas maniqueas de purificación; la abstención —incluso de cosas absolutamente necesarias para la vida— significa que la salvación sólo puede alcanzarse a través de la renuncia.

III. LA ESTRUCTURA DE LA IGLESIA MANIQUEA Y SU DIFUSION

1. *La organización eclesiástica*

La iglesia maniquea, revelación del *nūs*-luz, es, en primer término, hermandad de los salvados, organización e instrumento de salvación.

a) La iglesia como elección

En sentido estricto, la iglesia es y se llama la «elección»», «iglesia elegida», la unión de los «elegidos» o de los «verdaderos», o también la «justicia», la totalidad o la reunión de los «justos». En el intervalo que separa a la pasión de Mani del fin del mundo, representa la iglesia universal en su forma militante y doliente (de donde el sobrenombre «afligidos» dado a veces a los escogidos), la única religión de la humanidad renovada que resucitará triunfante de las pruebas de la gran guerra. En el elegido es en quien la iglesia encuentra su centro y su sentido, al elegido es al que debe las posibilidades que tiene de redención.

b) Los elegidos y los oyentes

Los perfectos que la iglesia reúne son «elegidos», además de en sentido pasivo, en sentido activo; es decir, son «aquellos que escogen», buscan y separan; aquellos que, por su saber del bien y del mal, de la verdad y del error, distinguen entre las acciones cumplidas y las que han de cumplirse, entre los significados contenidos en el texto, entre las plantas de que está permitido alimentarse. Además, el cuerpo del elegido es un aparato de salvación, porque, como hemos visto, en él se realiza la liberación de los elementos luminosos del alma viva contenidos en los alimentos que entregan los oyentes. Y todavía más: el nacer en el cuerpo de un elegido o en la forma de una planta que pueda servirle de alimento a un elegido, constituye para el oyente una posibilidad, próxima o remota, de salvación. De aquí que los elegidos no sean sólo redimidos, sino también, en su relación con los catecúmenos, redentores. De hecho, la salvación está totalmente reducida a ellos. Según una explicación que del evangelio de San Marcos (25,40) da la homilía segunda, los elegidos son los «hermanos menores» de Jesús, la sustancia del *Iesus patibilis*. Es el Jesús hambriento, doliente y extranjero al que visten los oyentes cuando dan al elegido una vestidura, al que alimentan cuando llevan al perfecto las verduras necesarias, al que reciben y albergan cuando encuentran y alojan al santo. Por sí mismas, estas buenas acciones no redimen al oyente, sino que son sólo una promesa de salvación; salvación que se realizará por la mediación concreta del elegido. De aquí el reproche de inhumanidad que frecuentemente se ha hecho al maniqueísmo por concentrar totalmente en los perfectos su caridad. Con su aleccionamiento, con la recepción de las limosnas, con la remisión de los pecados que ellos otorgan, con la digestión liberadora, con la oportunidad que ofrecen a los catecúmenos de renacer un día en ellos, los elegidos colaboran a la salvación de los oyentes; pero esta salvación se realiza solamente en ellos y a través de ellos. Por consiguiente, los oyentes no pertenecen a la iglesia más que externamente; en un sentido más amplio, por su relación con los perfectos, pueden ser sus «ayudantes» en la medida en que lo son de los elegidos o de su renuevo.

c) El jefe de la iglesia

La iglesia de los perfectos es además organización e instrumento de salvación por su mensaje de verdad, herencia que para su conservación ha recibido de Mani y que propaga gracias a sus predicadores y a sus misioneros. Dentro de la hermandad son los dignatarios supremos (que llevan, a su vez, el nombre de «apóstoles» o «enviados») los que continúan la tradición de la gnosis iluminada; esta tradición se continúa en forma peculiar gracias a la serie ininterrumpida de los sucesores de Mani, todos los cuales, cada uno de una forma, representan al «apóstol», al «enviado». El esfuerzo por preservar la estricta ortodoxia, por proteger la exteriorización invariada del mensaje de verdad total y absoluto anunciado por el maestro, llevó a colocar al frente de la organización una autoridad suprema y un jefe único, que, como Mani, del que es vicario o sustituto, es la «cabeza» del cuerpo eclesiástico. Se le llama simplemente «jefe», o también «cabeza de los apóstoles», «cabeza» o «rey de la religión». La residencia legítima de este, por llamarlo así, papa maniqueo fue Babilonia, lo que no dejó de provocar algunos cismas. En el primer tercio del siglo X, su sede, por la gran amenaza que suponía el islam y sus persecuciones, se trasladó a Samarcanda.

d) La jerarquía maniquea

Bajo el jefe, la jerarquía eclesiástica se compone y se subdivide, de acuerdo con números sagrados, en cinco grados, de los que los tres primeros comprenden, respectivamente, doce, setenta y dos y trescientos sesenta dignatarios. Estos números deben expresar el carácter universal de la misión maniquea, y corresponden en su totalidad a las subdivisiones temporales (doce meses, setenta y dos semanas de cinco días y trescientos sesenta días del año) o están tomados de tradiciones judías y cristianas (doce apóstoles de Jesús, doce pueblos de Israel, setenta y dos discípulos de Cristo, setenta y dos pueblos de la tierra). El primer grado está constituido por doce «apóstoles» o «maestros»; el «papa» de Babilonia, que es el decimotercero, es el supremo entre ellos. Vienen después los setenta y dos «obispos», «maestros de la verdad» o «administradores» entronizados por los apóstoles. Los trescientos sesenta «sacerdotes», o «señores de la sala de la ley», consagrados por los obispos, forman el tercer grado. Los «elegidos» masculinos y femeninos constituyen el cuarto, mientras que los «oyentes», los «discípulos» y «catecúmenos», «hermanos y hermanas», pertenecen al quinto y último grado. Sólo los elegidos, con excepción de las mujeres, pueden alcanzar las tres primeras de estas dignidades. Los *electi* sirven como diáconos a los obispos, y en esta cualidad ejercen varias funciones; pero no constituyen ningún grado especial dentro de la jerarquía. Algunas veces se hace mención también de los «predicadores» (los que emiten la «llamada» sonora de la salvación), «escribas», que copian e ilustran los textos sagrados; lectores y cantores. Se habla también de tres superiores que debe haber en todo convento: el «presidente de los himnos y de las oraciones», el «presidente de la doctrina», es decir, de las prédicas, y una persona cuyo nombre en la tradición es discutible: «el vigilante de la recitación de las prédicas», «presidente del mes» o «de las instituciones piadosas».

e) Formas monásticas

Las persecuciones que casi siempre y por doquier amenazaron al maniqueísmo, y especialmente el carácter ascético y negativo de las condiciones impuestas para conseguir la salvación, eran de tal naturaleza, que hicieron del convento la forma natural de la organización eclesiástica. La vida monacal en comunidad era de hecho la única en que podía cumplirse sin restricciones el programa de esta iglesia, concentrado en los elegidos y en una renuncia que equivalía a la abstinencia casi absoluta. Podría incluso plantearse el problema de si, en algunas regiones de Siria y Egipto, la concepción maniquea del claustro no precedería e influiría al monacato cristiano.

En todo caso, algunos textos hacen alusión a «conventos» maniqueos, y el fragmento Pelliot, encontrado en las grutas de Tun-huang, describe uno de estos conventos (con sus cinco salas: «de los libros e imágenes sagradas», «del ayuno y de la explicación», de la «adoración y de la confesión», del «alecionamiento» y de la «habitación de los enfermos»), en el que los monjes viven en comunidad, sin esclavos y sin animales domésticos, esperando las limosnas; y, si no se les lleva ninguna, salen y mendigan para procurar su subsistencia.

f) El ideal de la peregrinación y de la conquista

No porque este aislamiento, este hundirse en sí mismo, esta «clausura» (un símbolo del «cerrar las cinco puertas» de los sentidos), parezca corresponder mejor que nada a esta «renuncia» al mundo», puede olvidarse que también la actividad misional y la conquista del mundo por la actividad misional son exigencias esenciales del ideal maniqueo. El maniqueísmo necesitaba en todo caso templos, capillas y diócesis, y, en efecto, los tuvo. El monje mendigo es también un monje peregrino, y el tratado *Chavannes-Pelliot* dice de los elegidos: «No se contentan con permanecer siempre en el mismo lugar, lo mismo que un rey independiente no se queda siempre en el mismo sitio, sino que sale a veces y toma consigo a la multitud de sus soldados con sus armas impresionantes y con todos sus pertrechos, para que todos los animales salvajes y todos los enemigos consumidos por el odio se escondan en sus guaridas». El tratado va más allá, y añade todavía las siguientes frases significativas: «Permanecen gustosos en la compañía de los puros iniciados. Dondequiera que se encuentren, no se separan de la multitud para estar solos en un aposento. Cuando hay hombres que obran así, se les llama enfermos».

2. *Ritos y culto*

La iglesia cuya organización acabamos de estudiar tiene su propio culto. Pero nosotros estamos bastante mal informados de su existencia, de su naturaleza y especialmente de la significación de los ritos que este culto incluía. Los datos directos que sobre ellos poseemos son en su mayoría alusiones aisladas o bien datan de fechas muy tardías. Por lo que hace a los datos indirectos, no disponemos tampoco más que de muy pocos; los más son contradictorios o violentamente tendenciosos. Las contradicciones pueden explicarse por el hecho de que aquí y allá los maniqueos son confundidos con las adeptos de otras sectas (por ejemplo, con los de las sectas de Prisciliano o de Paulicio) o con la suposición de que en zonas cristianas los maniqueos fueron algunas veces obligados a aceptar, o a simular que aceptaban, las prácticas del bautismo y de la eucaristía de la religión oficial. *A priori*, los maniqueos debían rechazar todo rito exterior, y de modo especial negar a estos ritos toda significación sacramental. Si es sólo el saber el que redime, el sacramento es inútil para la salvación interior, y dentro de su dogmática, todos los elementos necesarios para la eficacia del sacramento están de antemano condenados como diabólicos o son considarados como una mezcla impura.

a) Oraciones, himnos y ayunos

Lo esencial del culto maniqueo es, como dice Fausto, la oración. Siete oraciones al día están prescritas para los elegidos y cuatro para los oyentes (mediodía, entre el mediodía y el atardecer, algo después de la puesta del sol y tres horas después de cerrar la noche). A las oraciones —a las que antecede una purificación con agua corriente u otro elemento— se procede vueltos hacia el sol. Consisten en arrodillarse por seis veces pronunciando invocaciones. Los oyentes las dirigen al sol y a la luna. Los ejemplos que han llegado hasta nosotros son doxologías y, en lo fundamental, himnos. La recitación o el cántico de los himnos constituyen la principal exteriorización de la piedad maniquea. En estos poemas es donde mejor se revela la conmovedora profundidad de esta religión, pese a su abstracta apariencia externa. En el Turquestán chino, y más recientemente en Fajûm, hemos encontrado un catálogo y una colección de muy numerosos ejemplos de estos himnos, provistos a veces con notas de las melodías. Entre estos salmos, cotidianos y solemnes, personales y comunitarios, hay grandes diferencias: salmos dominicales, dirigidos a Jesús; salmos a Mani, himnos en honor de su pasión (que eran recitados en la fiesta de Bēma) y poesías dogmáticas dirigidas al alma, al «yo vivo», al hombre primordial;

invocaciones de todos los dioses, cánticos de alabanza a la jerarquía y a la comunidad. Un tercer acto forma parte natural de este culto: el ayuno, una agravación de la general obligación de abstinencia, prueba la última y suprema en la lucha contra el diablo y la impureza. Los oyentes están obligados a ayunar el domingo, día del sol, y los elegidos deben ayunar, además, el lunes, día de la luna. Aparte de éstos, se menciona un ayuno mensual de siete días; pero no sabemos en qué días del mes había de ser observado. En el curso del año estaba prescrito, además, un ayuno muy solemne, cuya fecha se determinaba según la posición del sol, de la luna y del Zodíaco: dos días (sin interrupción) a finales de noviembre o durante diciembre, dos días en la siguiente luna nueva, dos días entre el 21 de diciembre y el 19 de enero y, finalmente, un largo ayuno de treinta días (a partir de los últimos de enero o en el curso de febrero); este ayuno se interrumpía sólo al ponerse el sol y constituía la introducción de la principal fiesta maniquea (Bēma).

b) Confesión y penitencia

En sí mismo, ya el ayuno es penitencia. Pero ante todo tiene por objeto preparar para la penitencia y la absolución de los pecados. El ayuno dominical de los oyentes precede a la confesión semanal de los catecúmenos con los elegidos. Esta tiene lugar todos los lunes. Al largo ayuno de treinta días sigue la confesión anual de todos los pecados hecha por todos los miembros de la comunidad, confesión que acompaña a la fiesta de Bēma y que se hace esta vez al mismo Mani, cuya invisible presencia preside esta reunión ante su tribunal. Los puntos a que se refiere la confesión nos son hoy conocidos gracias a los dos confesionarios encontrados en Turfân: el primero —el *Khwāstwānēft*— se refiere a los pecados de los oyentes, y se nos ha conservado en uiguro; el segundo, constituido por fragmentos en sogdiano, se refiere a los mandamientos y a las prohibiciones de cuyo descuido o incompleto cumplimiento pueden acusarse los elegidos. El descubrimiento del segundo formulario es muy instructivo; nos demuestra que en el maniqueísmo —al contrario de lo que ocurre en muchas tendencias gnósticas— la perfección no se alcanza de una vez para todas, como quiera que se comporte el elegido. El elegido puede pecar; ésta es una doctrina que está de acuerdo con la línea general de este dualismo pesimista, pues para esta religión, que es renuncia, pero también heroísmo y lucha hasta el último aliento, todo en este mundo está mezclado, todo es tentación, todo amenaza. Uno detrás de otro, todos los elegidos confiesan los lunes. A su vez, escuchan la confesión de los oyentes, arrodillados ante ellos, y les dan la absolución por imposición de manos.

c) Gestos rituales

La imposición de manos es de uso general. Se utiliza en la entronización del elegido en la iglesia, en su ordenación, en su «edificación» en la verdad, en su eterno «fortalecimiento» en ella. Se usa también en la consagración de los maestros, de los diáconos y de los sacerdotes. Constituye uno de los cinco «misterios» o de los cinco «signos», cuyo sentido nos revela el capítulo 14 de los *Kephalaia;* todos ellos simbolizan la admisión y la pertenencia del creyente a la comunidad de la luz y de la paz. Este es el caso especialmente en la fórmula salutatoria: «¡Paz!»; en el beso y en el apretón de manos. Este último tiene una gran significación: coger con la mano derecha la derecha de otro maniqueo es, además de un acto de mutuo saludo, un gesto que recuerda aquel con el que el «espíritu viviente» arrancó al hombre primordial de la oscuridad y lo condujo a la luz.

d) ¿Hay sacramentos en el maniqueísmo?

¿Hay sacramentos en el ritual maniqueo, y especialmente hay un bautismo y una eucaristía, sacramentos iguales a los del cristianismo? Algunos críticos defienden esta opinión, pero erróneamente. Pese a lo que dicen algunas fuentes indirectas y clásicas que hablan en favor de esta tesis —pero que están en contradicción con otros testimonios y que en general han sido mal interpretadas—, no parece que el bautismo de agua fuera nunca conocido dentro del maniqueísmo. Más aún: se rechaza incluso su idea. El elegido debe evitar todo pecado contra el agua —es decir, el bañarse en ella—, y además el capítulo 6 de los *Kephalaia* condena expresamente la falsa religión ligada al agua de los bautistas, cuyo rey es un demonio con cabeza de pez y que «ponen su esperanza y su confianza en el bautismo con agua». En mi opinión, no es tampoco posible apoyarse en otros textos para suponer que los maniqueos bautizaron con óleo. Más difícil de resolver es la cuestión de la eucaristía maniquea, cuya existencia tan pronto se afirma como se niega. A la luz de los nuevos documentos, esta «comunión» parece consistir en un banquete nocturno reservado a los elegidos; pero este banquete podría llamarse simplemente el ágape único y cotidiano, en el transcurso del cual los perfectos liberaban el semen luminoso, el alma viva, contenida en los frutos y en las verduras que comían. Por esto, este banquete tenía un carácter solemne, y el elegido no podía acercarse a él sino con corazón puro. Es posible que en otras ocasiones, especialmente en la fiesta de Bēma, alcanzara una importancia todavía mayor y acentuara su carácter ritual. Esto es todo lo que puede deducirse de los documentos publicados en 1937 por W. Henning, así como de las alusiones dispersas que los textos de Turfân y Fajûm hacen de

un «banquete» o de una «mesa» de los «benditos», de los «afligidos», de los «dioses» o del «amigo de la luz». Por el momento es igualmente imposible interpretar con certeza aquellas dos líneas de la tercera homilía, según las cuales Mani, moribundo, habría hecho que le llevaran pan y sal y habría orado sobre ellos. Si añadimos el viático administrado *in articulo mortis* de que habla el capítulo 144 de los *Kephalaia,* habremos enumerado todo lo que en el maniqueísmo puede compararse de alguna manera con un sacramento.

e) La fiesta Bēma

Es la fiesta solemne del maniqueísmo; se celebra al término del ayuno de treinta días de que ya hemos hablado. Según el informe del *Fihrist,* cae en los últimos días de febrero, o, más generalmente, según dice San Agustín, en el mes de marzo. Esta fiesta es, ante todo, la conmemoración de la pasión de Mani. Lo que sabemos del calendario maniqueo nos permite darnos cuenta de la existencia de una cierta coincidencia entre las fechas de la fiesta (el día octavo del mes, según el dato más antiguo) tal como fueron fijadas por el cómputo litúrgico y las fechas históricas de la pasión (desde el día octavo del mes hasta el cuarto del siguiente). El largo ayuno preparatorio repetía así la pasión de Mani en su prisión, pero ampliando a treinta los veintiséis días de ésta. Los distintos significados de la palabra griega *bēma* (=escalón, cátedra o tribunal) y las denominaciones sinónimas que recibe en los textos de Fajûm y de Turfân nos hacen posible el comprender la significación que la ceremonia tenía a los ojos de los maniqueos. En el centro de una sala se levantaba un alto estrado ricamente adornado y cubierto, bien visible a los ojos de los presentes y provisto de o levantado sobre cinco escalones. Junto a él o sobre él se colocaban, sin duda, los escritos canónicos y una imagen de Mani. El simbolismo de estos detalles es claro; se suponía que Mani, el fundador y jefe, cabeza y novio de esta iglesia, presidía la ceremonia, y que descendía del paraíso de la luz para ocupar la presidencia sobre el estrado. Se celebraba su recuerdo y su presencia invisible como la del maestro que había revelado el verdadero conocimiento (Bēma recuerda la cátedra de Mani, el predicador), como la del juez supremo de la comunidad (Bēma es el tribunal ante el que la asamblea había de comparecer, el tribunal que al final de los tiempos será el de Cristo, levantado en el centro del mundo, y en el que los puros serán separados de los pecadores y Mani actuará como abogado de los suyos) y, finalmente, como la del rey, jefe y obispo de la religión maniquea (Bēma es un trono, sentado en el cual preside Mani, y cuyos cinco escalones representan indudablemente los cinco grados de la jerarquía eclesiástica). Este último aspecto nos explica que la

ceremonia fuera a la vez una magnificación de los primeros «apóstoles», de los sucesores de Mani, de los «papas maniqueos», así como de toda la comunidad. Tal como se nos ha conservado, la liturgia comenzaba con himnos a Mani, rogándole que a su regreso al paraíso asegurara la salvación de los presentes. Seguía luego una pausa, después una alabanza del maestro, y tras ella una nueva pausa. El oficiante mostraba posiblemente un ejemplar del *Evangelio viviente* y se inclinaba ante el Bēma y ante los elegidos. En este momento se hacía la confesión general de los pecados del año, dirigida por la asamblea al mismo Mani y acompañada de himnos a los apóstoles para alcanzar la remisión de los pecados. A ello seguía una lectura de la «carta del sello», que era verosímilmente un último mensaje que, desde su prisión y por intermedio de su discípulo ʿAmmō, Mani dirigió a su iglesia. Un himno cantado al apóstol («Mi padre luminoso sube al paraíso, Mar Mani») separaba la lectura del banquete de los elegidos, que, a su vez, concluía con tres himnos. Bēma parece, pues, una ceremonia dotada de un doble significado: es a la vez una fiesta de duelo y una fiesta de alegría. Es una conmemoración de la «crucifixión» de Mani y una conmemoración de su ascensión al cielo que siguió inmediatamente a su muerte. Por el severo ayuno que la precedía y por la confesión de los pecados que constituía su punto central, es fiesta de penitencia. Pero, por otra parte, es un himno de acción de gracias a Mani, un himno de magnificación de la hermandad, expresión de la esperanza de aquella entrada en el reino de la luz que es la salvación de los perfectos, y de la que la ascensión del maestro es un ejemplo y quizá una garantía. Estas dos caras de la fiesta parecen corresponder, en último término, a los dos aspectos de aquella escena que se desarrollará en el juicio final y que es el modelo de Bēma, y en la que Mani desempeñará provisionalmente el papel de Cristo. La humanidad se congregará ante el «tribunal» (al que San Pablo llama *bēma*) o ante el trono del Hijo del hombre para confesar allí sus pecados y ser después condenada o salvada. Pero a estos momentos de tristeza y miedo sigue para los elegidos la entrada en el deslumbrante paraíso de la luz, la inclusión en la comunidad de seres renacidos, que es imagen y principio de la iglesia terrena. La ceremonia parece, pues, desembocar en perspectivas escatológicas, de las que es posible fuera un símbolo el trono cubierto. Se ha comparado la de Bēma con la fiesta de la Pascua cristiana, y de hecho parece que los maniqueos hicieron concordar ambas fiestas para imponer la suya en el lugar de la cristiana. Pero Bēma es una pascua de fecha más reciente que resume en un solo acto conmemorativo la pasión, la resurrección (o sus correspondencias) y la ascensión. Y, ante todo, es una pascua comprendida en forma gnóstica, cuyos distintos orígenes pueden, en mi opinión, buscarse en las interpretaciones que, por ejemplo, los valentinianos dieron a la fiesta.

3. *Actividad misional y difusión del maniqueísmo*

a) Importancia de la actividad misional para la iglesia maniquea

«El que para su iglesia ha escogido Occidente – dice Mani en el capítulo 154 de los *Kephalaia,* aludiendo a sus predecesores (Jesús, Zoroastro, Buddha)—, la iglesia de éste no ha ido a Oriente; el que para su iglesia ha escogido Oriente, la elección de éste no ha venido a Occidente, y así hay algunos entre ellos cuyos nombres no han sido conocidos en otras ciudades. Pero mi esperanza irá hacia el Occidente y también hacia el Oriente. Y la voz de su predicación se oirá en todas las lenguas y será anunciada en todas las ciudades. En este primer punto supera mi iglesia a las iglesias anteriores, pues las iglesias anteriores habían sido escogidas en lugares aislados y en ciudades aisladas. Mi iglesia saldrá a todas las ciudades y su evangelio alcanzará a todos los países.» El carácter ecuménico, universal y definitivo de la revelación traída por Mani hace, pues, de la propaganda y de la conversión una constante obligación de la religión maniquea. De hecho, el maniqueísmo es esencialmente misionero. Como San Pablo, Mani fue, ante todo, el «servidor de la religión», el apóstol; fue aquel que «lanza al mundo la llamada de la vida y de la salvación». Siguiendo el ejemplo de su maestro, el sacerdote maniqueo es un «predicador» que, sin hueco en el espacio ni cese en el tiempo, recoge y repite la llamada de la liberación.

b) La difusión en Occidente

Como hemos visto, el mismo Mani emprendió con sus discípulos largos viajes misionales durante su vida. El primer esfuerzo expansivo de la joven iglesia por extenderse más allá de los límites del reino de los sasánidas parece haberse dirigido en primer lugar hacia Occidente. La nueva religión llegó muy rápidamente a la parte romana de Mesopotamia, para desde allí pasar a Siria, al norte de Arabia y a Egipto. A mediados del siglo III comenzaron a llegar a la Tebaida misioneros procedentes de los puertos del mar Rojo, que establecieron su centro de propaganda en Hypsele, siete kilómentros al sudeste de Lycópolis, la actual Assiut, donde vivía en aquella época el neoplatónico Alejandro de Lycópolis, testigo de la sucesiva llegada de Papos (Papa), de Tomás y de algunos otros. Su éxito fue tan grandioso, que el 31 de marzo del año 297 el emperador Diocleciano, que entonces estaba en Alejandría, hizo desde allí, en razón quizá de la participación de los maniqueos en ciertos acontecimientos políticos, que el procónsul de Africa, Juliano, promulgara un edicto de persecución contra la novedad corruptora y monstruosa

que con la religión persa se había infiltrado en el imperio romano. Desde Egipto la religión maniquea debió de alcanzar fácilmente el Africa del Norte. No es seguro que, como se ha pretendido, fuera introducida allí por uno de los doce apóstoles de Mani, por «Adimantius» (Addas). Su adopción por San Agustín y los nombres de Faustus, Fortunato y Félix demuestran en todo caso la importancia que a finales del siglo IV el maniqueísmo había llegado a tener en aquellas regiones, especialmente en Cartago; mientras que en todos los demás lugares de Occidente fue perdiendo terreno, en el norte de Africa se mantuvo también durante la etapa de dominio de los vándalos. Muy pronto el maniqueísmo se introdujo también en Palestina por obra de un cierto Akuas o Zakuas (Mar Zaku), que en el año 274 lo llevó desde Mesopotamia a Eleutherópolis. No tardó en extenderse a todo el Asia Menor. En el siglo V se habla de su existencia en Armenia, donde es muy posible que se hubiera introducido bastante antes. A Roma llega en la época del papa Milcíades (311-314). Una inscripción de Salone dedicada a una virgen maniquea llamada Bassa y natural de Lydia nos demuestra que ya a comienzos del siglo IV también Dalmacia había sido alcanzada por la infatigable propaganda. Muy probablemente desde Italia, la nueva religión llegó al sur de la Galia y a España. La literatura polémica y los edictos imperiales de proscripción nos hacen posible seguir el ascenso y el descenso de la propaganda maniquea en Occidente. El siglo VI parece haber traído consigo la casi total desaparición del maniqueísmo en todas las partes occidentales del antiguo imperio romano.

c) En Oriente

La expansión del maniqueísmo fue en un principio algo más lenta. La actividad misional alcanzó nuevo incremento por la conquista árabe de Persia. En Mesopotamia, bajo el tolerante gobierno de los Omeyas, el maniqueísmo conoció incluso una época de apogeo literario. Después de ella comienza una sangrienta persecución de la religión de Mani que mueve a sus adeptos a huir a Khorasan. Con el final del siglo VII comienza una nueva difusión en el Extremo Oriente. En el año 694 encontramos un dignatario maniqueo en la corte china. Después del año 700, misioneros sogdianos predican en el Asia central. Un éxito de especial trascendencia fue el obtenido en el año 763 con la conversión al maniqueísmo de un monarca del imperio uiguro, que hizo de él la religión oficial en todo su gran imperio. Por eso fue por lo que en los años 768 y 771 el emperador de China autorizó formalmente la fundación de templos maniqueos en varios lugares. En los años 806 y 817 fueron acreditados maniqueos como enviados en la corte china. La destrucción del imperio de los uiguros (por los kirguises en el año 840) trajo consigo la debilitación del maniqueísmo en aquellas zonas.

En algunos principados uiguros fundados a mediados del siglo IX, el maniqueísmo pervive. El maniqueísmo del Turquestán chino desaparece a comienzos del siglo XIII con la invasión de los mogoles. En China pudo mantenerse hasta el siglo XIV, pese a las duras y sangrientas persecuciones decretadas en el año 843 por el emperador Wou-tsong. Después de ellas, los maniqueos se mantienen junto a los budistas y a los taoístas, pero secretamente. A finales del siglo XIV oímos hablar todavía de un decreto de persecución contra los adeptos «de la religión de la luz venerable». Es posible que en las provincias orientales de China los maniqueos existieran hasta épocas más tardías [2].

[2] Sobre los posibles restos del maniqueísmo en las sectas de Priscíliano, de Paulicio, de los bogomilos y de los cátaros, así como en la gnosis musulmana, cf. mi trabajo *Manichéisme* p.114-116. Puede consultarse además sobre este tema *La traité contre les Bogomiles de Cosmas le Prêtre* (París 1945).

PROF. DR. H. JUNKER, EL CAIRO-VIENA

LA RELIGION DE LOS EGIPCIOS

CONTENIDO

I. *La creencia en Dios.*
   1. Los dioses de Egipto.
   2. El dios uno.
   3. El dios uno y los demás dioses.

II. *El trasmundo.*

III. *La ética.*
   1. Contenido y fundamento de la ética.
   2. Arrepentimiento y redención del pecado.

BIBLIOGRAFIA

ANTHES, RUDOLF, *Lebensregeln und Lebensweisheit der alten Agypter.* «Der Alte Orient» vol.32,2 (Leipzig 1933).

DRIOTON, ÈTIENNE, *La religion égiptienne dans ses grandes lignes* (El Cairo 1945).

ERMAN, ADOLF, *Die agyptische Religion:* «Handbucher der Museen in Berlin».

— *Die Literatur der Agypter* (Leipzig 1923).

GARDINER, ALAN H., *New literary works from Ancient Egypt:* «Journal of Egyptian Archaeology» I 1.

GARDINER, ALAN H., y SETHE, KURT, *Egyptian letters to the dead* (Londres 1928).

GRAPOW, HERMANN, *Religiose Urkunden mit deutscher Ubersetzung* fasc 1,3: «Urkunden des agyptischen Altertums» sec.5.ª

JUNKER, HERMANN, *Die Geschichte der Agypter:* «Geschichte der fuhrenden Volker» (Friburgo 1933).

— *Die Gotterlehre von Memphis:* «Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften» (Berlín 1939).

— *Der sehende und der blinde Gott:* «Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften» (Munich 1941)

— *Pyramidenzeit* (Einsiedeln 1949).

KEES, HERMANN, *Kulturgeschichte des Alten Orients:* «Agypten-Handbuch der Altertumswissenschaft» (Munich 1933).

— *Totenglaube und Jenseitsvorstellungen der alten Agypter* (Leipzig 1926).

— *Agypten:* «Religionsgeschichtliches Lesebuch» vol.10 (Tubingen 1928).

— *Gotterglaube im Alten Agypten* (1941).

RANKE, HERMANN, *Altorientalische Texte zum Alten Testament: Agyptische Texte* (Leipzig 1926).

SCHARFF, ALEXANDER, *Der historische Abschnitt der Lehre fur Merikarê:* «Sitzungsberichte der bayr. Akademie der Wissenschaften» (Munich 1936).

— *Der Bericht uber das Streitgesprach eines Lebensmuden mit seiner Seele·* «Sitzungsberichte der bayr. Akademie der Wissenschaften» (1937).

SETHE, KURT, *Ubersetzung und Kommentar zu den altagyptischen Pyramidentexte* (Gluckstadt).

— *Das Denkmal memphitischer Theologie, der Schabaka-Text des British Museums:* «Untersuchungen» 10 (Leipzig 1928).

— *Amon und die acht Urgotter·* «Abh. der Akademie der Wissenschaften» (Berlín 1929)

SPIEGEL, JOACHIM, *Die Idee vom Totengericht in der agyptischen Religion* «Leipziger agyptologische Studien» 2

VANDIER, *La religion égyptienne·* Colección «Mana» (París 1944).

I. LA CREENCIA EN DIOS

1. *Los dioses de Egipto*

Desde el momento en que la religión egipcia [1] nos da el primer testimonio de sí hasta la época de su desaparición final, las comarcas de Egipto no veneraron una deidad común, sino que tuvieron cultos distintos. Así, por ejemplo, en la región de la primera catarata se veneraba al carnero *Khnum* y a las diosas *Anukis* y *Satis*, en Edfu, al halcón *Horus*; en Elkab, una diosa buitre; en Coptos, a *Min*, dios antropomorfo de la generación; en Dendera, a la diosa vaca *Hathor*, en el centro de Egipto, dioses chacales y lobos; en Faijûm habitaba el dios cocodrilo *Suchos*, en Menfis, *Ptah*, dios antropomorfo. En el bajo Egipto, *Rê*, el sol, era el dios tutelar de Heliópolis; en Leontópolis habitaba una pareja de leones, en Mendes, un macho cabrío sagrado; en Buto la serpiente úreo; en Bubastis, una diosa gata, y en distintos lugares del Delta se ha demostrado la existencia de cultos de bóvidos.

La plural variedad de deidades fue una consecuencia del poblamiento del país. Los pobladores del valle del Nilo no constituían una masa étnica cerrada, sino grupos aislados que se introdujeron y poblaron el más fértil desierto, descendieron poco a poco al río, roturaron la tierra y fundaron poblados, que pusieron bajo la protección de sus respectivos dioses. En el punto central de las comarcas por ellos habitadas construyeron sus primitivos santuarios. Cuando en un *nomos* encontramos varias deidades, la explicación es casi siempre que el *nomos* mayor en cuestión ha nacido de la unión de varias *sippes*.

[1] Tabla cronológica de la historia de Egipto

Dinastías I II época primitiva	3300 3000 a C
Dinastías III VI Imperio Antiguo, época de las pirámides	3000 2300 a C
Dinastías VII X primer período intermedio	2300 2100 a C
Dinastías XI XII Imperio Medio	2100 1780 a C
Dinastías XIII XVII segundo período intermedio, época de los hicsos	1780 1560 a C
Dinastía XVIII Imperio Nuevo	1560 1310 a C
Dinastías XIX XX Imperio Nuevo	1310 1085 a C
Dinastías XXI XXV Imperio Nuevo tardío	1085 663 a C
Dinastía XXVI período saíta	663 525 a C
Dinastías XXVII-XXXI época final	525 332 a C
Época de los Tolomeos	332-30 a C

(Otros sitúan las dinastías I X en los años 2850 a 2052 a C.)

Aproximadamente al comienzo de la época histórica, se impone una concepción antropomorfa de las deidades, que hasta entonces habían sido en su mayoría teriomorfas; habitualmente se las representa, a partir de este momento, con un cuerpo humano, al que se aplica la cabeza del animal correspondiente. Pero, junto a estas nuevas creencias, las ideas originarias no desaparecieron totalmente; así, los emblemas de los *nomos* siguen todavía revistiendo la figura puramente animal y en los santuarios se mantiene frecuentemente el animal sagrado de la deidad.

De acuerdo con la concepción antropomorfa de los dioses, se construyeron para su culto templos similares a las habitaciones humanas, a las magníficas residencias de los caudillos o de los príncipes. En el Imperio Nuevo, el tipo completo del templo es el de un gran palacio rodeado por un muro. Entre dos torres poderosas con altos mástiles está la puerta de entrada, por la que se asciende a un patio descubierto con columnatas a ambos lados. Al final de él se encuentra una gran sala de columnas, y detrás de ésta está la verdadera residencia del dios, y en su centro, la *cella* con el sagrado santuario en que se conserva la imagen del dios. Desde el patio hasta la residencia, el camino sube y los recintos van haciéndose paulatinamente más oscuros, hasta llegar a la total y misteriosa oscuridad del *sancta sanctorum*. También el culto recuerda el servicio del monarca en su palacio; por la mañana se lava la imagen sagrada, se la unge y afeita, inciensa y viste, presentándosele alimentos tres veces al día. Himnos y oraciones acompañan a estas ceremonias. En fiestas especiales la imagen del dios sale de su santuario en una gran procesión y a veces se la lleva a visitar a otra deidad; esto daba ocasión a festividades en las que tomaba parte el pueblo entero. Salvo en estas ocasiones, el culto estaba reservado a los sacerdotes, que lo ejercían sólo como representantes del rey, que, como hijo del dios, era el único autorizado para ofrecerle sacrificios.

Junto a estos dioses con poderío local había otros, como los poderes cósmicos, que tenían validez más general: el aire y la sequedad (*Schu*), la humedad (*Tefnut*), el cielo (*Nut*), la tierra (*Geb*); aquí hay que incluir, además, el sol y la luna, y constelaciones como Orión y Sothis. Se veneraba también al Nilo, dador de la inundación; a la diosa del campo y a la de la cosecha, al dios de los cereales y a dioses magos y curanderos.

2. *El Dios uno*

Muy pronto se plantearon los investigadores la cuestión de si la noción de Dios de los egipcios se agotaba en estos cultos particulares, sin que existiera junto a ellos otra idea quizá de mayor alcance. Se aludió primero a una especie de panteísmo, del que parecían ofrecer una prueba los textos de la época final.

Después, en 1928, en su estudio *Gottesstaat, Militarstaat und Standewesen in Agypten*, E. Meyer intentó demostrar que durante las dinastías XXI y XXII, es decir, aproximadamente en el año 1000 a.C., el sacerdocio de Tebas acentuó de tal manera la omnipotencia, la espiritualidad y la unicidad de su dios Amón, que por primera vez puede hablarse de una creencia monoteísta que representaba un progreso incluso respecto de la religión del reformador de Amarna. En 1929, K. Sethe (en su estudio *Amon und die acht Urgotter*) expresó su opinión sobre esta tesis. Creía que ya en los himnos a Amón de comienzos del Imperio Nuevo podía reconocerse la espiritualidad del dios, pero rechazaba, por otra parte, la idea de que se tratara de una religión monoteísta, puesto que junto a Amón se nombra también a otros dioses. Más tarde, E. Meyer cambió de opinión y habló de un monoteísmo solar muy antiguo, sobre el que nosotros hemos de volver todavía. Pero a los textos utilizados por Sethe para documentar la espiritualidad de Amón pueden oponerse otros muchos de la misma clase en los que se dice lo mismo de otros grandes dioses de Egipto, y que, en consecuencia, nos permiten darnos cuenta de la existencia de una concepción espiritual de la deidad. Este fragmento de un himno a Amón de la época de Ramsés II nos dará una idea de la concepción del dios:

«El nacido en un principio, Amón, el primero de los nacidos, cuya esencia no se conoce. Ningún dios nació antes que él, ni hubo junto a él otro dios que le hubiera dicho su figura.—No tuvo madre que le diera su nombre, padre que lo engendrara y le dijera: "Esto soy yo".—El hizo su propio huevo; él, poderoso, de misterioso nacimiento, él creó su propia belleza, el dios divino nacido de sí mismo; y todos los otros dioses nacieron sólo después de que él hubo hecho el principio.»

«El dios de la secreta esencia y forma luminosa, dios maravilloso con muchas formas de aparición. Todos los dioses lo celebran para vanagloriarse de su belleza, pues es tan divino.—*Rê* (el dios del sol) está corporalmente unido a él; él es el grande que habita en Heliópolis. Se le llama Tenen (= Ptah) a Amón, el que salió del océano primordial, porque conduce a los hombres. Los ocho dioses primordiales son otra figura de él, del creador de los primitivos, del que formó al dios solar *Rê*, que se perfeccionó como Atum, un cuerpo con él.»

«El es el corazón del universo. Su alma, se dice, está en el cielo; él está también en el mundo inferior y al frente del Este »

«Uno es Amón, el oculto, el que se esconde de ellos, el que se mantiene escondido de los dioses para que no se conozca su esencia. Ninguno de los dioses conoce su verdadera figura, su imagen no se representa en los libros y sobre ella no se da ningún testimonio. Pues él es demasiado misterioso como para que fuera posible descubrir su esencia, demasiado grande como para que fuera posible comprenderle, demasiado poderoso como para que fuera posible conocerle.»

Se podría sentir la tentación de explicar esta unicidad de Amón como una resonancia de la religión de Amarna. Amenofis IV, que más tarde adoptó el nombre de Ekhnaton y que reinó a partir de 1375, había elegido al sol, al disco solar Atón, como único dios y —lo que constituyó su gran hazaña— había dejado a un lado todas las identificaciones con los distintos dioses, todas las superposiciones históricas que había sufrido esta figura divina y todo el lastre de los mitos. Reclamó para el sol la exclusiva en la doctrina y en el culto e hizo borrar de los monumentos de épocas anteriores los nombres de otros dioses e incluso el plural de la palabra *dios*. Era éste un atrevimiento sin precedentes, el único caso de absoluta consecuencia en la historia de la religión egipcia. Algunos versos de su famoso canto al sol nos mostrarán la imagen que él se hacía de su dios:

«¡Hermoso brillas en la montaña luminosa del cielo, tú, sol vivo, el que primero comenzó a vivir! Cuando empiezas a brillar en el cielo de Oriente, llenas todos los países con tu belleza. Eres bello y poderoso, resplandeciente y alto sobre la tierra. Tus rayos envuelven los países hasta el último extremo de tu creación. Lejano estás, pero tus rayos caen sobre la tierra. Estás a la vista de los hombres, pero no es posible reconocer tu camino »

«¡Qué numerosas son tus obras! Están ocultas a la vista de los hombres; tú, dios único, junto al que no hay ningún otro. Tú has creado la tierra; tú, único y solo, según tu pensamiento, con hombres, con rebaños y con toda clase de animales. A los pueblos extranjeros, a Siria, y Etiopía, y al país de Egipto, a todos diste un lugar y para todos creaste lo que necesitaban. Lejos de la tierra hiciste el cielo para resplandecer en él, para ver todo lo que tú, único, has creado; para ver, cuando brillas en tu figura como sol vivo, luminoso y radiante, lejano y próximo.»

«De ti, del uno, has hecho millones de formas, ciudades, lugares, campos, caminos y ríos. Cuando has desaparecido y todos los ojos duermen , sigues estando en mi corazón. No hay ningún otro que te conozca, sino sólo tu hijo Wa-en-Rê; a él le hiciste saber tus planes y tu poder.»

Fuera de los círculos de especialistas se ha celebrado la actuación de Amenofis IV como la de un gran fundador religioso; pero su verdadero mérito es el de haber exigido para el dios único una adoración también exclusiva. Los motivos que a ello le movieron estaban fuertemente influidos por la política, pues su lucha se dirigió principalmente contra Amón de Tebas, cuyo poderoso cuerpo sacerdotal hacía tiempo que constituía un peligro para el reino. Pero la idea de Dios de Ekhnaton no era

nueva, y además no puede decirse propiamente que fuera monoteísta, sino sólo henoteísta o monolátrica. Las inscripciones nos permiten, por otra parte, demostrar irrefutablemente que en realidad esta idea de Dios significaba un retroceso respecto de otras mucho más antiguas de la esencia del Señor supremo.

Por lo que hace a la doctrina de Amarna, se ha hecho notar con razón que Ekhnaton consideraba a su dios como al cuerpo celeste, como al disco solar en sí mismo. «Para él, el sol no era el médium a través del cual el dios invisible se daba a conocer a los hombres, sino el dios mismo, su cuerpo revelado. Esta religión totalmente realista se dirigía precisamente contra el culto tebano del Amón misterioso e invisible» (SETHE). Pero si el sol era concebido como un ser animado, no era posible que, dada su esencia limitada, aspirara a la validez de dios único.

Los textos de comienzos de la dinastía XVIII nos permiten darnos cuenta del valor y de la evolución histórica de la doctrina de Amarna; especialmente claros son a este respecto los himnos a Amón de esta época. Antes un dios de importancia menor, a partir de la dinastía XII Amón comienza a ascender paulatinamente, hasta elevarse al rango de dios supremo y pasar por ser el dios tutelar del Imperio Nuevo. Su elevación se cumplió a la antigua usanza, traspasándosele todo lo que se sabía decir del dios máximo. Primitivamente, como veremos, el dios venerado como única potencia celeste suprema fue el dios del mundo, al que, entre otros nombres, se daba el sencillo de «grande» o el de Atum (= señor del universo). El sol y la luna eran sus ojos, y las estrellas brillaban en su cuerpo. Cuando, a comienzos de la época dinástica, se hubo de rendir culto al dios halcón triunfador, a Horus, bajo cuya protección había de estar el imperio desde aquel momento unido, se le comparó con este señor del universo. Se pensaba que el halcón sagrado se cernía en el cielo, que con sus alas cubría de un extremo a otro; así nos lo muestra ya una talla en marfil de la época de Menes, el fundador de la dinastía I, y así lo volvemos a encontrar en los textos de la época final. El sol y la luna pasaban entonces por ser sus ojos, los «ojos de Horus».—Fue entonces cuando tuvo lugar el ascenso del culto al sol, que originariamente había estado limitado al *nomos* de Heliópolis. Todavía un pasaje de los textos de las pirámides nos permite darnos cuenta de su escasa importancia. Cuando Rê fue elegido para ocupar el lugar de dios supremo, no pudo alcanzar el dominio sobre todos los celestes mas que asimilándose a los dioses supremos anteriores. Se le identificó con el «grande», se le dio el nombre de Atum y se le fundió con Horus. A partir de aquel momento, su imagen más frecuente es antropomorfa, con una cabeza de halcón sobre la que se apoya el disco solar. No podía esperarse hallar una más clara caracterización de su curso evolutivo que la expresión que de su ascenso encontramos en los textos, la denominación del sol y la luna como «ojos de Rê»,

contradicción inimaginable si no fuera porque bajo el nombre de Rê está la idea del dios del mundo [2].

Cuando luego Amón pasó a ocupar el primer plano, se procedió a traspasarle sencillamente todas estas ideas y a unir su nombre con el último dios del imperio, llamándole «Amón-Rê». Sólo teniendo en cuenta este proceso evolutivo podemos comprender el himno a Amón escrito en torno al año 1450, o sea en época anterior a Amenofis III, padre de Ekhnaton:

«¡Oh Rê!, adorado en Karnak (Tebas), grande en apariciones en la casa de los obeliscos; tú de Heliópolis, rey y señor de todos los dioses. Halcón que habita en el país de la luz, jefe de los hombres, el que oculta su nombre a sus hijos, como dice el nombre Amón.»

«El amor a ti se ha extendido por los dos países; tus rayos salen de tus dos ojos; beneficias a los hombres cuando sales, debilitas a los animales cuando brillas. Tu bondad gana los corazones y el amor a ti desarma los brazos.»

«Tú eres el único, el que lo creó todo, el Uno-Unico, que hizo nacer lo que existe. Aquel de cuyos ojos brotaron los hombres (sus lágrimas), aquel de cuya boca nacieron los dioses. El que creó el pasto para alimento de los rebaños, y los árboles frutales para los hombres. El que creó aquello de que los peces viven en el río, y los pájaros bajo el cielo. El que da aire al huevo y nutre al pequeño gusano. El que creó aquello de que viven los mosquitos, los gusanos y las moscas, aquello que los ratones necesitan en sus agujeros, y los pájaros en todos los árboles.»

«Alabanza a ti, que lo has creado todo; tú único entre todos, de múltiples manos. El que vigila la noche cuando todos duermen y busca lo mejor para su rebaño. Amón, el que está en todas las cosas; Atum. Horus de la montaña de luz. ¡Alabanza a ti!, dicen todos; adoración a ti, que te esfuerzas por nosotros. Gracias a ti, que nos has creado. Salve a ti, dicen los animales salvajes; adoración a ti, grita la tierra toda; adoración hasta el alto cielo, hasta la ancha tierra, hasta el profundo mar.»

«Ante ti se inclinan los dioses y magnifican la fuerza de su creador. Gritan de alegría cuando ven aproximarse al que los ha engendrado, y te dicen: ¡Bienvenido seas en paz, tú, padre de los dioses todos! El que levantó el cielo y extendió

[2] De aquí que, salvo por lo que hace a la época de Amarna, debiera quizá evitarse el hablar de un «monoteísmo solar». Pues no era el disco solar el que pasaba por ser el dios supremo, sino el dios del sol, identificado con el dios universo, al que se había fundido Horus. La expresión *monoteísmo solar* evoca con demasiada fuerza la idea de la monarquía divina del astro del día, y esta idea no está en ningún modo de acuerdo con los hechos. Si Rê se convirtió en el dios uno, ello fue solo porque se le había unido íntimamente al dios universo y a Horus.

la tierra, el que hizo lo que es y creó lo que existe. Tú, rey y cabeza de los dioses, alabamos tu fuerza, pues tú nos has creado; te veneramos, pues tú nos has hecho; cantamos tus alabanzas, porque te esfuerzas por nosotros.»

Así, pues, la que se cantó en Amarna no fue la primera alabanza del creador y mantenedor del mundo, y sólo queda por saber por qué Ekhnaton veneraba precisamente al disco solar como este dios. Hemos visto ya que el culto del disco solar tenía su patria en Heliópolis y que los adoradores de Rê sólo *pudieron conseguir validez general para su dios identificándolo* con el gran dios del cielo y con Horus, que se había fundido con éste. Sólo en esta forma híbrida pudo Rê comenzar su campaña triunfal. Ahora bien, en su patria, y a consecuencia de la fuerza incomparable que tienen los cultos y tradiciones locales, su imagen originaria, el disco solar, se conservó viviente e inolvidado. Hasta época muy avanzada no se osó cambiar la forma especial que tenía su santuario en su ciudad natal. No era éste un templo del estilo habitual, con una cámara cultual oscura, ante cuya *naos* sólo el sacerdote oficiante pudiera entrar; bajo el amplio cielo, en el patio descubierto, se rendía culto al sol cuando sus rayos hacían brillar la punta del obelisco sagrado.—El que al comenzar la lucha contra el superpoderoso Amón, cuando Tebas amenazaba con oscurecer el brillo de los grandes santuarios antiquísimos, se opusiera la figura del recién venido a las de Atum u Horus, a la del dios del cielo o a la de Rê con cabeza de halcón, era cosa que no podía dañarle, pues hacía mucho tiempo que los prestigios de estos dioses habían sido traspasados a Amón. Pero recurriendo a la forma originaria del culto solar y dejando a un lado todas las asimilaciones y mitos (a lo que puede moviera también la idea de simplificar el culto, purificar y reformar la fe), se tenía una posibilidad, la única, de imponer el destronamiento de Amón. También este movimiento había comenzado ya antes de Ekhnaton; bajo Amenofis III, que había hecho construir su palacio lejos del santuario de Amón, en la orilla occidental de Tebas, es cuando aparece en forma distinta. Ya en su reinado encontramos la imagen que parecía típica con exclusividad de Amarna: el disco solar con muchos rayos que terminan en manos dadoras de vida. Ya entonces aparece también el nombre Atón (= disco solar) en cánticos compuestos todavía externamente en honor de Amón, pero que despojan totalmente de su contenido a la figura de este dios. La plegaria al sol de los hermanos Horus y Suti lleva el título *Alabanza de Amón cuando, como Horus, asciende de la montaña de la luz*. Uno de sus versos dice: «¡Salve a ti, Atón del día, el que creó a los hombres y los mantiene en vida!» Desde el principio hasta el final, este texto no es más que un cántico de alabanza a la grandiosa fuerza creadora del sol, y los demás nombres divinos que en él aparecen sirven sólo para designar formas de la fuerza una del dios de la luz:

«Horus, el más anciano en el cielo, al que se celebra desde su salida hasta su ocaso; — creador de aquello que produce la tierra, madre bondadosa de los dioses y de los hombres; — ... Señor único, que todos los días llega hasta el final de los países a la vista de aquellos que caminan sobre ellos, — el que hace las estaciones y los meses, — calor cuando él lo quiere, frío cuando él lo quiere.»

Este consciente recurrir a la forma originaria del culto al sol de Heliópolis resulta especialmente inconfundible en Ekhnaton, quien dio al sumo sacerdote de Amarna el mismo nombre que desde la más remota antigüedad había llevado el sumo sacerdote de Heliópolis («el que mira al grande») y que tomó del santuario primitivo del sol el obelisco Benben y hasta el sagrado toro Mnevis; aunque, por lo demás, persiguió todos los cultos que no fueran el del sol. Esta revivificación del antiguo culto se expresa incluso en uno de los nombres que dio a su dios: «Rê, que ha vuelto como Atón».

Pero todo ello no debería, desde luego, hacernos olvidar totalmente la contradicción implicada en el hecho de que, si se despojaba al culto de Rê de todo lo que en el curso de la historia se le había superpuesto, el dios, que por su origen era sólo el disco solar, hubiera debido abdicar también de toda la grandeza interior que había ganado con tales identificaciones, y, ante todo, hubiera debido desaparecer lo que se le había añadido por su fusión con el dios del mundo que llenaba el universo. Pero esta consecuencia total falta; la magna idea históricamente asociada a la noción de la deidad suprema resultó más fuerte; por otra parte, sin su ayuda, una lucha contra Amón habría estado de antemano condenada al fracaso.

Se ha supuesto todavía la existencia de otra razón que justificaría la preeminencia alcanzada por el culto al sol en el Imperio Nuevo. El Egipto de la dinastía XVIII no era ya un Estado relativamente pequeño del curso inferior del Nilo, sino que se había convertido en una gran potencia, en un imperio mundial *que llegaba desde el Sudán hasta el alto Eufrates. De acuerdo* con este grandioso despliegue de su poderío y con la mayor apertura a que él dio lugar, se puso a su frente un dios que no estaba ligado al país ni al carácter unilateral de sus tradiciones, sino que por naturaleza pasaba por ser el monarca del amplio mundo. Implícitamente se presuponía con ello que antes no existía en la religión egipcia una figura similar de una deidad universal que por su esencia hubiera podido hacerse cargo sin inconvenientes del papel de protectora de un imperio mundial con todos sus pueblos.

En 1914 se encontró el fragmento de un texto setecientos años más antiguo que los más antiguos citados hasta aquí, en el que se expresa una concepción universal de Dios que resulta todavía más grandiosa y más profundamente sentida. El primer editor de dicho texto, Gardiner, lo llama «quizá el primer pasaje

monoteísta y con seguridad uno de los más notables de este género». Esto estaba destinado a causar una sorpresa a todos aquellos que creían en la fecha relativamente tardía del paso a primer término en Egipto de la idea de un dios uno.—El rey Akhtoes II, de la dinastía X, que reinó entre los años 2150 y 2100, dejó como legado a su hijo Merikarê una doctrina que había de capacitarle para ejercer su función real en beneficio del país. En su doctrina, Akhtoes pone en la religión el fundamento que había de garantizar al mismo rey la firmeza en su actuación En este aleccionamiento no se habla nunca de uno de los muchos dioses, sino siempre sólo de «Dios». Cómo se imaginaba Akhtoes este dios, es cosa que nos muestra el himno con que termina sus admoniciones:

«¡Qué bien protegidos están los hombres, el rebaño de Dios! — Para su placer ha creado él el cielo y la tierra, — él ha domeñado la fuerza del agua primordial; para su olfato ha creado el hálito de la vida.»

«Ellos son su propia imagen, nacidos de su carne. Para su placer aparece en el cielo y viaja por él para mirarlos; para ellos ha creado las plantas y los animales; los pájaros y los peces, para alimentarlos.»

«El derrotó a sus enemigos y aniquiló a sus propios hijos, que pensaron en rebelarse contra él. Ha edificado un santuario en torno a ellos para su protección y cuando lloran los oye. En el seno de las madres creó a los monarcas, sus señores, para que protegieran la espalda de los débiles.»

«Como arma para conjurar la desgracia les dio la magia, y día y noche, y sueños. ¡Cómo ha quebrantado entre ellos al delincuente, de corazón obstinado! Como un hombre corrige a su hijo por amor del hermano de éste. — Ved, Dios conoce todos los nombres.»

En las exposiciones de la religión egipcia, el lugar en que se coloca este fragmento no es todavía el que se merece, pese a que en textos egipcios nunca se ha descrito en forma tan conmovedora la amante providencia de Dios con los hombres. Es posible que las palabras no sean tan poéticas como las de ciertos pasajes de los himnos posteriores, pero son menos pomposas que las de algunos de ellos y más íntimas que las de todos. La figura del dios único que en él se expresa es grandiosa y sólo en una ocasión resulta posible reconocer su relación con el dios solar; no simplemente con el disco solar, sino con Rê, identificado con el dios del cielo.

Se podría sentir la tentación de explicar la aparición de esta grandiosa idea de Dios de la dinastía X como el producto de una evolución histórica. Precedida por la época de la terrible revolución que significó en Egipto una reversión de todas las cosas, la desolada situación habría hecho reflexionar a los hombres y habría hecho volver a las naturalezas meditativas a los valores eternos de la religión. La idea de Dios podría explicarse,

lo mismo que el esfuerzo de interiorización y espiritualización, en la concepción de la vida y del trasmundo, claramente perceptible en la literatura de esta época. Pero una tal concepción sería falsa, pues, como puede demostrarse irrefutablemente, las puras ideas de Dios y de una ética basada en la fe en él no son sólo el resultado de una tal evolución.

Como introducción de nuestra prueba hemos de remontarnos un gran lapso de tiempo, esta vez unos mil años. Del principio del Imperio Antiguo, del paso del milenio IV al III, procede un documento que nos describe a Dios como el único, de cuya sabiduría y voluntad ha nacido el universo, cuya fuerza lo soporta y cuya ley constituye la norma suprema para el obrar del hombre. Es «la fuente más instructiva para el contenido interno de la religión egipcia, y su teología es de la máxima importancia no sólo para la historia de la religión egipcia, sino también, en general, para la historia del espíritu de la humanidad» (SETHE).

La inscripción, el texto llamado de «Schabaka», nos lleva a una época no demasiado lejana de la fundación de Menfis por el rey Menes. La importancia de la ciudad crecía, y, en consecuencia, se intentó colocar al que desde entonces había de ser dios tutelar de la residencia, el dios Ptah (hasta aquel momento, una deidad local sin importancia) en un lugar adecuado —el supremo— en el panteón, un episodio que se repitió frecuentemente en la historia de Egipto. Ptah fue representado como supremo dios y creador, pero además hubo de reunirse en él todo lo que era grande y divino. El intento se realizó en todos los planos. Anexo al tratado principal hay un fragmento que será el que primero daremos aquí. En él, Ptah es identificado al dios local Tatenen, dios de la tierra, y es magnificado como autor de todas las cosas y de todos los dioses:

«Se llama a Ptah "el que todo lo ha creado y ha hecho nacer los dioses". El es Tatenen, el que creó a los dioses, del que nacieron todas las cosas, los alimentos y todas las cosas buenas. El creó a los dioses, hizo las ciudades y fundó los *nomos*.»

«El puso a los dioses en sus lugares de culto, fijó sus ingresos, decoró sus capillas, hizo sus cuerpos (= imágenes de los dioses) a su satisfacción. Así los dioses entraron en los cuerpos de todas clases de maderas, de piedras de todas clases, de barro y de otras cosas de todas clases, que crecieron de él y en las que ellos tomaron figuras.»

«Y así, todos los dioses y sus espíritus de vida están reunidos en torno a él, felices porque están unidos al señor de los dos países.»

Aunque en él Ptah sea concebido como dios de la tierra, dentro de un plano naturalista, este texto es muy valioso por la clara contraposición que establece entre Dios y los dioses. Dios es en realidad sólo el Uno, al que todo agradece su existencia; en cambio, los dioses han sido creados por él, reciben de

él su figura, son mantenidos por él y sólo encuentran su felicidad en la compañía de su creador. De esta forma son caracterizados simplemente como seres superiores y la divinidad verdadera queda reservada sólo a Ptah.

El tratado principal nos eleva a una esfera incomparablemente más elevada; con una claridad sorprendente para lo que es habitual en Egipto, está subdividido en tres párrafos, cada uno de los cuales contiene una tesis de la esencia de Ptah.

Tesis primera: Sólo Ptah es el creador.

Digamos antes que nada, para mejor comprensión del texto, que los egipcios conocían varios mitos sobre el origen del universo. Según uno de ellos, en un principio existían el océano primordial, *Nunu*, y su esposa *Naunet*, el doble del cielo bajo la superficie de la tierra. En el océano creció entonces una flor de loto, de la que se levantó la luz, el sol. Este dios luz creó a los dos dioses del conocimiento y del mandato, *Sia* y *Hu*, y les encomendó la formación del mundo. — Tampoco las figuras de estos dioses quedaron enteramente preservadas de asimilaciones. Así, en la versión primitiva del mito sólo el disco solar podía pasar por la luz que brillaba en el loto del agua primordial. Pero, puesto que el sol (=Rê) había sido identificado ya con el dios del mundo, el nombre de éste, Atum, y el calificativo «el grande» pasaron inconsecuentemente a añadírsele. Ello vino a facilitar la tarea del autor del tratado, pues de esa forma Ptah pudo ser puesto también sobre el que hasta entonces había sido señor supremo. De la misma forma, en lugar de Sia y Hu introduce los nombres de *Horus* y *Thot*, para resumir también estas dos grandes figuras divinas en una sola. Pues para él todas las fuerzas creadoras personificadas que ya hemos citado eran, sin excepción, formas de aparición del Ptah uno. Se da, pues, al mito un carácter puramente simbólico y se subraya que Ptah debe ser considerado como el único creador del universo. Según esto, los dioses enumerados designan sólo al dios uno, y por eso se coloca el nombre de éste ante el de todos los demás dioses. El capítulo lleva el título «Los dioses que tienen figura en Ptah», y se enumeran:

«*Ptah*: aquél sobre el gran trono (éste es); — *Ptah-Nunu*: éste es el padre que engendró a Atum; — *Ptah-Naunet*: éste es la madre que dio a luz a Atum; — *Ptah el grande*: éste es el corazón y la lengua de la ennéada de los dioses; — *Ptah Horus*: éste es el (el que vino del corazón de Atum) formador de los dioses; — *Ptah-Thot*: éste es el (el que vino de la lengua de Atum) formador de los dioses ; — *Ptah-(Nefertem)*: éste es el loto de la nariz de Rê.»

Segunda tesis: En la creación, Ptah se sirvió de Atum como instrumento.

Si no fue difícil el presentar a Ptah frente a una leyenda popular de la formación del mundo como el auténtico creador, la segunda de las tesis, en cambio, que pone expresamente a

Atum a las órdenes de Ptah, tiene el valor de un osado ataque a un principio de fe generalmente reconocido, un ataque a la posición propia del dios principal, considerado él mismo como el creador del universo, también de los dioses. La universalidad de Atum se expresa en su nombre; Atum procede de la raíz *tm*, que significa, en primer lugar, «completo, entero, conjunto, todo». Atum significa, pues, el «dios-universo», el «señor-universo». De aquí que se le llame también «señor del universo». Un sentido paralelo tienen los nombres *Nenwen* = «todo lo que existe», *Neb-er-djer* = «señor hasta el final», es decir, «el señor sin final». El nombre de Atum lo llevó el dios principalmente en su lugar de culto, en Heliópolis, frente a Menfis; fuera de allí (y algunas veces también allí) se le llamó simplemente «el grande». Las ideas antropomorfas tienen en él poco relieve. El dios es imaginado llenando el universo, especialmente el cielo; el sol y la luna pasan por ser sus ojos, con los que día y noche mira a los hombres. Sólo a esta figura agradecen los dioses que posteriormente fueron identificados con Atum toda su grandeza (como en el caso de Horus el halcón y del dios del sol Rê; cf. supra).

El «grande», el «señor sin final», al que los textos de las pirámides llaman también el «eternamente duradero», y los de los sarcófagos el «eterno», había creado el mundo; ahora bien, su acto creador se describe de dos formas notablemente distintas. Según una versión, todo lo había creado por su conocimiento y su voluntad, con su inteligencia y su mandato, de forma que el mundo debería su existencia a su actuación. Esto se expresa de varias formas, entre ellas diciendo que creó, antes que nada, a *Sia*, el dios del conocimiento, y a *Hu*, el dios del mandato, a quienes encomendó la formación del mundo. Todavía más simbólica es la segunda de las formas que reviste esta idea; según ella, el mundo habría nacido por intermedio de su corazón y de su lengua. Para los egipcios, el corazón es sede y símbolo del conocimiento; la lengua, imagen del mandato, de la voluntad expresada. De esta forma, Atum fue concebido como el principio espiritual y creador del cosmos. De esta idea, que la primera de las tesis expone como natural y conocida, parte la segunda:

«Ello tiene figura como corazón y lengua, como símbolo de Atum (el "grande"). — Ptah, en cambio, es el "muy grande", porque ha otorgado vida a todos los dioses y a sus espíritus de vida por intermedio de este corazón, del que Horus salió como Ptah, — y por intermedio de esta lengua, de la que Thot salió como Ptah.»

Tercera tesis: La forma en que Ptah creó el mundo fue espiritual.

Junto a la doctrina de que el mundo agradece su origen a la sabiduría y al mandato de Atum, se conocía otra historia más primitiva de la creación. El hombre cobra existencia por

la generación y por el nacimiento, e imaginándose a Atum en figura humana, era inmediato el simbolizar su actividad creadora de forma parecida. Así, según un mito muy difundido, Atum habría engendrado y dado a luz los elementos primordiales exhalando el aire de su boca y escupiendo la humedad. El aire y la humedad son representados por la pareja de *Shu* y *Tefnut* (marido y mujer), que crearon el cielo y la tierra, esto es, al dios de la tierra, *Geb*, y a la diosa del cielo, *Nut*. De éstos nacieron cuatro hijos, los dos héroes de la época primordial, *Osiris* y *Seth*, y sus hermanas y esposas, *Isis* y *Nephtys*. Así, pues, los cuatro dioses creados en primer lugar representan el mundo y sus elementos, y los cuatro siguientes son celestes por ser hijos de Nut; pero, puesto que fue el dios de la tierra, Geb, el que los engendró, pertenecen también a la tierra. Estas cuatro parejas forman con Atum la «gran ennéada divina» de Heliópolis.

Puede, pues, pensarse que el mito es un simple símbolo de la creación del mundo; pero es curioso que no falten textos que acentúen precisamente la realidad de los episodios, la realidad de la generación de Shu y de Tefnut por Atum. Puede que ello se explique por la influencia de la figura del dios de la fertilidad de Koptos, *Min*; piénsese en las grandes estatuas de época primitiva, de tamaño mayor que el humano, halladas por Petrie en Coptos, y que representan al dios copulándose consigo mismo. En la época primitiva, Min había desempeñado otrora un papel de mayor importancia, y, a juzgar por algunos indicios, había sido identificado con el dios del mundo; las recientes excavaciones hechas en una necrópolis de la dinastía I o II hallada en Heluan nos ofrecen una prueba de esta fusión. Es frecuente que los amuletos allí hallados representen al dios del cielo y dios rey en figura de un halcón acuclillado sobre el signo de Min, dando con ello una prueba de la fuerza con que ya entonces se habían identificado las dos deidades.—La creencia citada representa, sin duda, una deformación de la doctrina de la creación tal como la expone la segunda tesis, y el autor del texto Schabaka se aprovecha de esta evidente debilidad; contrapone a Atum, que habría creado el mundo como un hombre, por generación, a su dios Ptah, dios espiritual, que lo llamó a la existencia con su pensamiento y su voluntad. Este proceder era desleal; en esta forma, la lucha sólo sería comprensible si la concepción groseramente realista hubiera sido la única dominante, siendo así que en las dos primeras tesis se reconoce expresamente que Atum creó el mundo por intermedio de su «corazón» y de su «lengua» y que especialmente la segunda tesis no hubiera tenido ningún sentido si esta concepción espiritual no hubiera estado generalmente difundida. Pero en la tercera tesis se argumenta como si dicha concepción espiritual no existiera, y, naturalmente, se vence sin dificultades. Nos hallamos ante un escrito de propaganda menfita carente de escrúpulos;

era preciso, costara lo que costara, asegurar a Ptah el lugar supremo.

Pero esto no debe hacernos subestimar la forma en que se realza la concepción espiritual de la actividad creadora de Ptah. Se hace notar que, en todos los seres vivos, la acción se apoya, en último término, en el conocimiento (o sensación) y en la voluntad (o inclinación), o sea que siempre son el «corazón» y la «lengua» los que constituyen el principio último de todo movimiento. Sobre este punto corría entonces una exposición científica, cuyo fragmento principal da base a la controversia teológica. En la versión que de este escrito ha llegado a nosotros, los dos textos están aparentemente fundidos, pero de hecho deben ser separados. Estas observaciones científico-naturales dicen:

«Ello es que el corazón y la lengua tienen poder sobre todos los miembros, en razón de la consideración de que el corazón en todo cuerpo y la lengua en toda boca, en todos los dioses, en todos los hombres, en todos los animales y en todos los gusanos, en todo, es lo que vive — pensando el corazón lo que quiere y ordenando la lengua lo que quiere.»

«El ver de los ojos, el oír de los oídos, el respirar de la nariz, presentan noticia al corazón. El corazón es el que hace nacer todo conocimiento, y la lengua repite lo pensado por el corazón.»

«Y así se realizan todos los trabajos y todos los oficios. El hacer de las manos, el andar de los pies, los movimientos de todos los demás miembros, siguen este mandato que el corazón pensó y que salió de la lengua, que forma la esencia de todo.»

También el mundo nació por intermedio del corazón y la lengua, esto es, por intermedio del pensamiento y del mandato del creador:

«Su ennéada divina (la de Ptah) es ante él como dientes y labios, que coresponden al semen y a las manos de Atum. Pues la ennéada divina de Atum debe haber nacido por su semen y por sus dedos.»

«Pero la ennéada divina nació en realidad por intermedio de los dientes y labios en aquella boca que nombró el nombre de todas las cosas, de la que salieron Shu y Tefnut y que creó la ennéada divina.»

«De esta forma fueron creados todos los dioses y se completó el número de su ennéada de dioses. Pues toda palabra de Dios nació de aquello que el corazón pensaba y la lengua ordenaba.»

«De esta forma fueron creados los *ka* y los *hemuset* (genios), que producen todo alimento por intermedio de aquella palabra que pensó el corazón y ordenó la lengua.»

«Así también se (da razón) a aquel que hace lo que es amado y se (le quita) al que hace lo que es odiado, — y se da vida al pacífico y muerte al delincuente (por intermedio de aquella palabra que pensó el corazón y ordenó la lengua).»

«Y así quedó fijado que su fuerza (la de Ptah) era más grande que la de los demás dioses. Y así, Ptah estuvo contento después de que hubo creado todas las cosas y las palabras de Dios.»

Nos hallamos aquí ante una concepción espiritual de Dios que está muy por encima de la polémica entre Menfis y Heliópolis. Sobre la esencia del dios supremo no había dudas; la lucha del culto local de Menfis era sólo para que esta dignidad máxima fuera atribuida a su dios.—El señor supremo, el único que merecía el nombre de Dios, era el autor del universo, el único creador también de los demás dioses. La creación tuvo lugar por su sabiduría y por su mandato poderoso. El es el que mantiene el mundo, y su palabra constituye el fundamento de la ética.

Hemos de tener en cuenta que la voz que aquí nos habla lo hace desde el tránsito del milenio IV al III, que estas ideas no han de ser consideradas como el resultado final de la evolución filosófica y teológica de las épocas posteriores, como el fruto de una civilización adelantada, sino que están próximas al comienzo de la época histórica de Egipto. La fecha exacta del texto de Schabaka es todavía dudosa; la más tardía aceptable es la de la III dinastía, durante la cual los monarcas del reino unido se hicieron enterrar en Menfis. Pero si fuera cierto que, como se informa recientemente, se han encontrado en Menfis tumbas reales de las dinastías I y II, nuestro escrito podría datar de época todavía anterior. Puesto que, además, la teología de Menfis utiliza ya expresiones consagradas, tales como «corazón» y «lengua» como símbolo de Atum, nosotros haríamos datar las ideas expresadas de época aún más antigua, de época protohistórica. Según esto, es indudable que ya en la protohistoria de Egipto nos encontramos con una idea de Dios y de su actuación pura y grandiosa y que la controversia teológica se mueve sobre un plano de sorprendente elevación. Todo esto merecería en los estudios sobre la religión egipcia una atención mucho mayor que la que hasta ahora se le ha concedido.

Si volvemos ahora nuestra mirada para contemplar el camino que desde Amón de Tebas, pasando por Atón de Amarna y por el señor del cielo del legado de Merikarê, nos ha llevado al dios creador del texto de Schabaka, veremos con claridad la línea evolutiva. Ninguna de las grandiosas ideas que en el curso de nuestro caminar hemos encontrado era fruto de un pensamiento nuevo, sino que todas estaban contenidas en la antigua tradición. De la misma forma que en la época primitiva la unicidad y la omnipotencia espiritual que desde mucho antes se reconocían a Dios fueron reivindicadas para el Ptah de Menfis cuando su ciudad creció hasta convertirse en el centro del imperio, esta altísima dignidad se transfirió a Horus cuando, bajo su protección, el país quedó unificado para siempre, y al dios sol Rê y, por último, a Amón. Las figuras cambiaron, pero la idea de la

grandeza del supremo señor del cielo seguía siendo la misma. Por ello, si queremos comprender la curiosa historia de la idea de Dios en el antiguo Egipto, habremos de remontarnos siempre a las elevadas concepciones de la época protohistórica.

3. *El dios uno y los demás dioses*

Como conclusión podemos, pues, sostener que los egipcios conocieron desde un principio la figura de un gran dios único. Pero esto no quiere decir en absoluto que fueran consecuentemente monoteístas puros y veneraran sólo un dios; uno de los problemas más difíciles de la historia de la religión egipcia es el de cómo junto a la idea del dios uno pudo subsistir una legión de dioses.

Pero antes hemos de estudiar en qué medida la idea más pura de Dios puede ser considerada como creencia general. Veremos que estaba mucho más difundida de lo que se suponía. Puede, por ejemplo, que la teología de Menfis, con su especial colorido local, estuviera más limitada al lugar de su origen; pero sus principios doctrinales, tomados entre los de una tradición religiosa más antigua, y según los cuales, pese a todos los mitos, sólo el Uno había creado el mundo, sólo él era el corazón del universo, a la palabra de cuya boca los dioses debían la existencia, eran y siguieron siendo patrimonio común de la teología egipcia. Pruebas de ello se encuentran en los himnos a Amón del Imperio Nuevo: «Los ocho dioses primordiales son otra forma de Amón, el primitivo» — «Amón, de cuya boca nacieron los dioses» — «El es el corazón del universo». — Inscripciones de época greco-romana hallas en los templos nos permiten constatar la pervivencia de estas ideas hasta finales de la historia de Egipto.

Pero también fuera de las escuelas teológicas se había difundido la idea del dios único. En la literatura sapiencial de los egipcios, por ejemplo, los dioses pasan completamente a segundo término y se habla sólo de «Dios», como en la doctrina de la sabiduría de Ptahhete: «El mandato de Dios es lo que ocurre» — «Se come pan por la voluntad de Dios» — «Dios ama a aquel que escucha; al que no escucha, a ése odia Dios» — «Ved, esto es un buen hijo, como lo da Dios». — Desde luego, se ha querido explicar esto diciendo que el lector podía poner cada vez en lugar de «Dios» el nombre de su dios especial, o también que no debe traducirse «Dios», sino «(alg)un dios», o que «Dios» quiere decir de forma general la deidad, el numen. Pero ninguna de estas explicaciones puede resistir a la crítica. Ello resulta evidente, por ejemplo, en el legado de Merikarê. También en él se habla solamente de «Dios», diciendo por ejemplo: «Dios conoce al delincuente, Dios quebranta el pecado» — «Haz monumentos para Dios; ellos hacen sobrevivir el

nombre de su constructor» — «Dios conoce al que hace algo por él» — «Dios ataca al que es enemigo del templo» — «Una generación sucede a las otras entre los hombres y Dios se mantiene escondido».—Que «Dios» es el uno, el creador, es cosa que se deduce claramente del himno final a este «Dios» que hemos citado más arriba.

Pero la sencilla denominación «Dios» no se encuentra solamente en las doctrinas sapienciales, y quizá fuera mejor no hablar del «Dios de los sabios», pues también en las difundidas fórmulas de las inscripciones funerarias encontramos esta forma de hablar; en ellas «Dios» alterna significativamente con el «gran dios». El muerto se llama a sí mismo «honrado junto al gran dios» u «honrado junto a Dios». Al violador de tumbas se le amenaza diciéndole que será juzgado por «Dios» o por el «gran dios». También en los textos de las pirámides está documentada esta alternancia de «Dios» y el «gran dios»: « Antes de que hayas recibido al *ka* de este rey entre los excelsos que rodean al dios, entre los amados por Dios para que hable al gran dios y haga subir al rey junto al gran dios» — «El rey N. N. es la esencia del dios, el hijo del dios, el mensajero del dios» — «El rostro del dios se muestra al rey Wenis, y el rey Wenis se sienta sobre el gran trono al lado de Dios».

Lo que no se ha advertido en absoluto es que «Dios» está documentado también en la onomástica. Ahora bien, lo que en los nombres teóforos de personas se expresa, no es tanto la doctrina teológica como la fe del pueblo. Así, pues, si en ellos encontramos a «Dios», podemos estar seguros de que esta idea tenía resonancia en círculos más amplios. Especialmente durante el Antiguo Imperio se encuentra una serie de nombres compuestos de esta clase, tales como:

«Dios es grande» — «Dios es poderoso» — «Dios es bondadoso» — «Dios es justo» — «Dios juzga» — «Yo pertenezco a Dios» — «El servidor de Dios».

Ello nos permite también comprender mejor algunos epítetos de Dios que aparecen en lugar de «Dios» en los nombres de personas, como por ejemplo:

«El pertenece al creador» — «Bondadoso es el creador» — «El pertenece al arquitecto» — «Magnífico es el arquitecto» — «El creador ha sido misericordioso» — «El viviente es su protección» — «El servidor del viviente» — «El pertenece al que mantiene la vida» — «Yo pertenezco al dador» — «Celebra al dador» — «El protector es bondadoso» — «El pertenece al protector» — «El bondadoso está en el cielo» — «El bondadoso ha descendido» — «El bondadoso es su protección».

De estas designaciones de Dios son muy pocas las empleadas en la literatura teológica, lo que quiere decir que forman parte de la mejor religiosidad popular.

En el análisis y diferenciación de la creencia en el dios uno y en la pluralidad de dioses hemos de considerar por separado la doctrina teológica y las creencias del pueblo. En el texto de Schabaka, las relaciones en el mundo divino se presentan por dos veces como si todos los demás dioses no fueran más que criaturas del Uno, aunque de naturaleza superior. El los ha llamado a la vida, él les ha dado forma y tiene cuidado de ellos. La misma solución se expone varias veces en los himnos a Amón: «Los dioses se doblegan a sus pies, pues lo reconocen como su señor; al terrible y espantoso, grande en su esencia y de poderosa apariencia, rico en alimentos que él ha creado. Alabado seas tú, el que creaste a los dioses; tú, el que levantaste el cielo e hiciste ancho el suelo de la tierra.» En el poema de alabanza a Amón que hemos citado más arriba, el final del parlamento de los dioses dice: «Celebramos tu fuerza, pues tú nos has creado; te veneramos, pues tú nos has formado; cantamos tu alabanza, porque te has esforzado por nosotros.»

Con ello se había encontrado una solución, en teoría plenamente satisfactoria; quedaba preservada la unicidad de la deidad, y muy por debajo de ella los «dioses» desempeñaban el papel de seres celestes poderosos, pero creados. Con ello se superaba también la dificultad que suponía el que la deidad suprema hubiera adoptado formas distintas en el curso de la historia; recordemos que fue identificada con el dios halcón Horus, con Ptah de Menfis, con el dios sol Rê y, finalmente, con Amón. A este respecto se recurría a la explicación de que estos dioses eran sólo formas de aparición del Uno, como se expresa repetida y claramente en los himnos de Amón.

Esta era la doctrina de la religión del imperio y de su teología. Qué validez tenía para la generalidad, y especialmente para los círculos cultos, es cosa que no sabemos. Pero en todo caso existían muchos cultos autónomos de deidades locales con sus propias tradiciones, sus mitos y sus fiestas. Los *nomos* no estaban dispuestos a renunciar a nada de la importancia de su señor tutelar, y el «dios de la ciudad» conservó en ellos un rango de primer orden. Se le asimiló siempre de nuevo al dios del imperio, llamándole, por ejemplo, Khnum-Rê, Min-Rê, Sobek-Rê. Pero no era fácil eliminar las diferencias esenciales, y, mientras se mantuvieran las tradiciones locales, el intento de crear una religión unitaria estaba condenado al fracaso. Esto lo había visto Ekhnaton con absoluta claridad; él sabía que sólo una total desaparición de los cultos especiales podía llevarle a su meta. Aunque se procediera a muchas asimilaciones y se practicara una extrema tolerancia con las doctrinas y mitos en sí contradictorios, la oposición seguía siendo irreconciliable, y de ella resultaba el aspecto de la religión egipcia, que era de total desunión. Así se comprende el consejo del sabio Anii de no cuidarse de la forma del dios: «Ofrece sacrificios a tu dios y guárdate de pecar contra él. No preguntes por su figura , el dios de este país es el sol en la montaña de luz, pero sus formas están en la tierra.»

La tenaz persistencia de las formas religiosas tradicionales de los *nomos* resulta comprensible a la vista de la evolución política de Egipto. Algunos de los grupos que en un principio se asentaron en el valle del Nilo habían ampliado sus dominios en guerras de conquista, y el país entero no tardó en estar dividido en pequeños estados, cuyo punto central era la «ciudad» con el templo del «dios de la ciudad». Cuando más tarde comenzaron los esfuerzos por alcanzar la unidad, se respetó la vida autónoma de los *nomos* (desde luego, por razones no en último término políticas) y la dignidad de sus dioses. De aquí que, cuando el país entero se unió definitivamente, el monarca no sólo quedara bajo la protección de las diosas de los Estados precedentes (el del alto Egipto y el del bajo Egipto), sino que pasara también por hijo y sacerdote de los dioses de cada uno de los *nomos*. Si el monarca hubiera suprimido totalmente la administración autónoma de los *nomos* y exigido que en todos los templos se rindiera culto a su dios, la religión de Egipto habría seguido un curso evolutivo totalmente distinto. Pero, puesto que ello no fue así, la vida autónoma de los *nomos* no desapareció ni en las épocas del más rígido centralismo y se mantuvo preferentemente en el culto. Todavía en época romana el emperador aparece en los templos de las ciudades de los *nomos* como sacerdote de los respectivos dioses locales.

Para terminar hemos de hablar todavía de la más antigua concepción de Dios en la religión de los *nomos*. Lo dicho hasta aquí nos permitiría esperar encontrar la imagen de un gran dios del mundo más allá de la época histórica. Pero en el intento de poner en relación esta imagen con el culto primitivo de animales y de cosas, no se ha llegado a ninguna solución unitaria. Se ha supuesto, por ejemplo, que, en las creencias de los pobladores primitivos, la fuerza divina concebida como universal se revelaba en el objeto cultual, de forma que, en el fondo, la religión de cada uno de los *nomos* era monoteísta, o mejor, henoteísta, pero habría estado dotada de formas cultuales siempre distintas. En favor de esta tesis podría hablar el hecho de que, aunque divididos en *sippes*, los primeros pobladores pertenecían a un gran tronco étnico común [3], que poseía, sin duda, una imagen común de Dios. Pero esta reflexión no está en absoluto en contradicción con la suposición de que en un principio la creencia en el dios del mundo estaría totalmente separada del culto de los animales y de los objetos, como es hoy el caso de muchos pueblos africanos, en los que junto a la imagen de un dios supremo invisible hay deidades menores y perceptibles que gozan de culto. Los objetos de culto son concebidos como fetiches por algunos de estos pueblos africanos; pero de la comparación del fetichismo egipcio con el de los pueblos naturales todavía vivientes resultan diferencias

[3] Desde luego, parece que en el Delta fueron otros pueblos los que se establecieron.

muy esenciales. Otros ven precisamente en los animales sagrados antiguos *totems*; en favor de esta tesis habla, junto a otras razones, especialmente la relación personal del dios local con el caudillo del grupo. En todo caso, ya tempranamente se había producido la asociación de estos dos cultos tan diversamente conformados, y en la época histórica, el animal sagrado pasaba por ser, en la mayoría de los casos, una forma localmente venerada del dios supremo.

Cuando, a finales de la historia egipcia, el país, perdida su autonomía, no poseía ya ningún centro político, la religión del imperio, que aspiraba a la unificación de los cultos, se había hecho imposible, y cada templo se ocupaba predominantemente de sus propias tradiciones. Pero en el pueblo se iba imponiendo cada vez más una concepción más universal de Osiris y, junto a él, de su esposa Isis, fundida con la diosa del cielo, Hathor.

II. EL TRASMUNDO

Ningún pueblo de la tierra nos ha dejado un testimonio de su fe en la vida trascendente tan grandioso como el de Egipto; bástenos recordar las pirámides y las tumbas reales de Tebas.— Pronto se consideró una obligación el cuidarse en vida de la construcción de la propia tumba. Dedefhôr, el sabio hijo de Kheops, aconseja en su doctrina levantarse una casa en el cementerio y decorarla bien, «pues la casa de la muerte está destinada a la vida». Al rey Merikarê, de la dinastía X, su padre le da el consejo: «Haz hermosa tu casa de Poniente, y magnífico tu sitio en la ciudad de los muertos, como un hombre justo que ha hecho lo justo. Sobre esto descansa su corazón.» Según las normas de Anii, ello debía también mantener viva la conciencia de la caducidad de todo lo terreno: «Hazte un hermoso lugar en el valle del desierto, la profundidad que albergará tu cuerpo. Imagínatela como un negocio tuyo...; no digas: "Si todavía soy joven"..., pues la muerte viene y se lleva al niño que está en el seno de la madre lo mismo que al hombre cuando se ha hecho un anciano.»

Desde siempre, los egipcios tuvieron por natural que la pervivencia después de la muerte había de ser feliz. En la temprana prehistoria, en el Delta, los cadáveres eran sepultados entre las moradas de los hombres; debían seguir tomando parte en los banquetes de los vivientes, y por ello se les ponía en la boca sólo algunos granos de cereal. En el alto Egipto, el sepulcro estaba más ricamente dotado. Además de recipientes de comida y bebida, vasos de ungüentos y paletas de afeites, se daban al muerto armas para que pudiera dedicarse a la caza, y botes para que pudiera, como en vida, navegar por el río. En fiestas especiales, los vivientes acudían al cementerio y celebraban con

los difuntos un banquete funerario; ya en época temprana se somete al cadáver a un cuidadoso tratamiento para que siga siendo parecido al viviente, pues de ello dependía esencialmente la felicidad de la existencia en el trasmundo. Esto llevó poco a poco a la momificación, que se fue perfeccionando cada vez más, hasta alcanzar su máxima perfección en el Imperio Nuevo.—En el Antiguo Imperio, el muerto descansa en una cámara subterránea en la roca rodeado de ofrendas; en el piso superior del sepulcro hay un recinto cultual destinado al culto mortuorio; la «presentación de alimentos al transfigurado» tenía lugar ante una falsa puerta, por la que, llamado por el sacrificador, salía para sentarse a comer. En lo esencial, el culto mortuorio se mantuvo en esta forma hasta la época más tardía.—En las inscripciones de las tumbas se encuentra repetidamente la oración de los muertos, en la que se desean al difunto «mil panes, mil pasteles, mil jarras de cerveza, mil bueyes y aves de corral y cosas buenas de todas clases al venerable N. N.»; o: «que el rey sea misericordioso y conceda, y que Osiris, el señor de Busiris, el primero de los de Poniente, señor de Abydos, conceda que le sea hecho un sacrificio funerario de mil bueyes y aves de corral, vestiduras e incienso, ungüentos y toda clase de cosas buenas de las que vive un dios, de todo lo que el cielo regala, produce la tierra y trae el Nilo — al alma de N. N.»— A los visitantes del cementerio se les ruega que hagan una ofrenda al difunto, o, a falta de la misma, pronuncien al menos la oración citada. Casi siempre en un recinto del sepulcro destinado a ese fin están colocadas una o varias estatuas del muerto, que son vivificadas por su *ka* (=espíritu de vida) y toman parte en los sacrificios. Según esto, la vida trascendente coincidía muy esencialmente con la de este mundo; no se quería prescindir ni siquiera de los entretenimientos que se había tenido en esta vida, como el popular juego de tablas, frecuentemente representado en las paredes de las tumbas.—El muerto permanecía en constante unión con su familia y participaba de su destino.— A juzgar por los textos de las pirámides, el rey ido al cielo sigue otorgando, como antes, su protección a aquellos a quienes ha abandonado: «Haces tu casa duradera después de ti y preservas a tus hijos de la aflicción.» Si los deudos supervivientes sufrían necesidad, podían escribir una carta al muerto y depositarla en su tumba. En uno de estos escritos, el hijo hace al padre muerto un ruego que habitualmente sólo se dirigía a los dioses, a saber, el de otorgarle descendencia: «Te lo ruego; ordena que me nazca un hijo varón y sano; tú, que eres un excelso "transfigurado"» — «Además, te ruego que le des otro hijo varón sano a tu hija.»

En el trasmundo se espera volver a reunirse con toda la familia, con la mujer y con los hijos y con los miembros de la servidumbre, «con sus amigos y compañeros, con sus siervos y con los que en la tierra le preparaban la comida».—La existencia del muerto no se desarrollaba sólo en el recinto de la tumba, sino que debía poder moverse libremente por doquier, sobre la tierra y sobre el agua, cazar y pescar como durante su vida. Podía también adoptar las formas más variadas.

Una máxima del *Libro de los muertos* enumera las alegrías del trasmundo: «Salir del reino de los muertos y descender de nuevo transfigurados en el hermoso Poniente, formar parte del séquito de Osiris, regalarse con los alimentos de Wenennofer (Osiris), salir durante el día y adoptar cualquier forma, jugar a las tablas, sentarse en la sala y salir como alma viviente».— Más detenida es la descripción que de esta vida hace una inscripción de una tumba del Imperio Nuevo:

«Tú entras y sales, alegre tu corazón con las recompensas del señor de los dioses. Tú te conviertes en un alma viviente. Tú dispones de pan, agua y aire. Tú te transformas, según tu deseo, en un fénix o en una golondrina, en un halcón o en una garza. Tú te sientas en una balsa y nada te lo impide, navegas sobre el río, allí donde hay agua. Vives de nuevo y tu alma no se separa de tu cuerpo. Tu alma es un dios en compañía de los transfigurados y las almas excelsas hablan contigo. Tú permaneces entre ellas y recibes lo que se da en la tierra. Tú tienes agua y aire y abundancia de lo que deseas. Ojos te han sido dados para ver, y oídos para oír lo que se habla. Tu boca habla, tus piernas andan, tus manos y tus brazos se mueven. Tus carnes crecen; tú te sientes bien en tus venas y en todos tus miembros. Tú posees un verdadero corazón y tu antiguo corazón te pertenece. Tú asciendes al cielo y todos los días se te invita a la mesa de Wenennofer. Tú recibes los alimentos que le son ofrecidos y las ofrendas del señor de la necrópolis... Tú comes el pan junto al gran dios, en la escalera del señor de la ennéada divina. Acudes allí y haces amistad con los adoradores de Horus (los héroes de la época primitiva). Asciendes y desciendes y nada te detiene. En la puerta del *duat* (morada de los bienaventurados) no se te rechaza, los batientes de la puerta del país de la luz se abren para ti; ante ti los cerrojos se abren por sí mismos. Tú entras en la sala de las dos verdades y el dios que está allí te saluda. Te sientas en el centro del reino de los muertos y entras en la ciudad del Nilo. Te alegras cuando labras en tu parte del campo de los juncos lo que tú necesitas, que brota para ti gracias a tu trabajo, y tu cosecha, hecha trigo, viene a ti... Todas las mañanas sales y todas las tardes regresas. Todas las noches se enciende una lámpara en tu casa hasta que el sol brilla sobre tu cuerpo. En esta casa tuya de los vivientes (sepulcro) se te dice: "¡Bien venido! ¡Bien venido!" Tú miras a Rê en la montaña de luz del cielo y ves a Amón cuando sale. Tú te despiertas al llegar el día y todo lo malo está lejos de ti. Tú atraviesas la eternidad con alegría y con la alabanza del dios que está en ti...»

Como muestra en este texto el pasaje que habla del trabajo en el campo de los juncos, la vida en el otro mundo no estaba dedicada solamente al descanso. En los campos de los bienaventurados, dondequiera que se imaginen situados, prospera el más rico fruto: «Yo conozco aquel campo de juncos de Rê; el muro que lo rodea es de bronce. La altura de su cebada es de cuatro varas; la de sus espigas, de una vara; su tallo, de tres varas. La altura de su espelta es de siete varas; sus espigas, de dos varas; su tallo, de cinco varas. Cosechan allí los habitantes del Este, alto cada uno de nueve varas.» Pero, como los de Egipto, estos campos necesitaban ser cultivados, y en ellos, como en aquéllos, alternaban la siembra y la cosecha. Puesto que se temía ser obligado, como ocurría frecuentemente en la tierra, a trabajos serviles, a trabajar también campos ajenos, se tomaba consigo en la tumba un representante, las *uschebtis*, figuras en forma de momia con azada y costal, señaladas con el nombre del difunto. Estas figuras debían presentarse cuando se llamara al muerto y hacerse cargo del trabajo: «¡Oh *uschebti* de N. N., cuando se me llame y se me exija que realice algún trabajo en el mundo, tú habrás de estar dispuesta para estas tareas: cultivar los campos, regar las orillas y los arenales, ir del Este hacia el Oeste y decir: "Aquí estoy yo"».

Además, los textos citados nos permiten darnos cuenta de que la bienaventuranza del muerto no se agotaba en una vida feliz en el sepulcro. Se conocían dos reinos de los transfigurados, uno celeste y otro subterráneo. Antiquísima era la creencia de que el alma del difunto, que adoptaba forma de pájaro, el *ba*, permanecía durante el día junto al cadáver y lo vivificaba, y por la noche volaba al cielo y brillaba allí como una estrella en el cuerpo del dios del mundo. Cuando posteriormente el culto del sol alcanzó el predominio, influyó también de forma decisiva en las creencias referentes al trasmundo. El rey, el hijo de Rê, había de atravesar diariamente el cielo en el «barco de los millones», en el que viajaba su padre, e ir con él al «campo de los juncos» y al «campo de los sacrificios»; se esperaba que toda su corte, y después todos los transfigurados, formarían parte de su séquito.

El señor del mundo subterráneo era *Osiris*, otrora un dios de la vegetación, de la naturaleza, que moría y se despertaba siempre a nueva vida. Junto a esto pasaba también por haber sido un rey asesinado por su hermano *Seth*, que aspiraba al poder. Su esposa, *Isis*, reunió los pedazos del cadáver mutilado, el dios del embalsamamiento, *Anubis*, los compuso, y el muerto despertó a una nueva vida. Con Isis engendró después a su hijo *Horus*, el «protector de su padre». Los dioses juzgaron la disputa, y condenaron a Seth, traspasando a Horus el reino terreno y poniendo a su padre, Osiris, como monarca en el mundo inferior. Como tal, Osiris se hizo cargo de la protección de los muertos, que descansan junto a él bajo la tierra, y reciben una parte de sus sacrificios. Durante la noche, el dios sol viaja por el cielo invertido del reino de los muertos y, como describe un himno de Rê, da luz a sus habitantes: «Tú te has transformado de nuevo en Atum y alargas la mano a los del mundo inferior. Los "durmientes" pregonan todos tu belleza cuando tu luz brilla en su presencia. Ellos te exponen sus deseos, que les acuerdes siempre de nuevo tu vista. Cuando has pasado entre ellos, la oscuridad los encierra de nuevo y cada uno yace en su sarcófago.»

El trasmundo se concebía, en gran parte, como un lugar de placeres corporales, pero no faltan testimonios de una concepción más elevada de la vida eterna. Desgraciadamente, la fuente principal de nuestro conocimiento del elíseo de los egipcios la constituyen los conjuros mágicos, y en estos textos los placeres materiales ocupan el primer plano, pues la magia servía preferentemente para alcanzar beneficios palpables. Pero no puede pensarse que las ideas frecuentemente groseras de los conjuros tuvieran validez general, ni que abarquen la totalidad de las creencias escatológicas, y menos todavía su aspecto espiritual. Los textos que sobre estos aspectos nos informan son muy distintos. Ya la idea antiquísima de que el *ba* del muerto brilla como estrella en el cielo forma parte de una concepción más pura; según ella, el *ba* residiría al norte, entre las almas de los dioses y de los reyes divinos y entre las estrellas «imperecederas». Hemos de tener en cuenta que en la tierra la relación del hombre con los dioses incluía veneración, entrega y amor. Un nombre de mujer del Antiguo Imperio dice: «El lugar en mi corazón lo tiene la hermosa del cielo» (Hathor), y en una plegaria del Imperio Nuevo se dice al dios: «¡Oh Amón-Rê!, te amo y he puesto en ti mi corazón.» Esto nos permitiría suponer que en la creencia de que las almas habitaban en el cielo entre los dioses hay un cierto eco de la idea de una felicidad espiritual. En un texto de las pirámides se ruega al dios del cielo, Atum, que reciba a su hijo y lo encierre en sus brazos; otro texto nos describe al difunto deteniéndose junto al dios como un ternerillo en los brazos de su pastor, y, según un tercer texto, a su llegada al cielo, el dios lo toma sobre sus rodillas, lo estrecha contra su pecho y lo besa.

Con más claridad se expresa la idea de una felicidad más elevada (concretada en la creencia de que el transfigurado viajará junto a los seres celestes y en compañía de Rê en la barca del sol). En el *Diálogo de un desesperado con su alma*, la solución última del dilema que había planteado una época pecadora y pesimista se encuentra en el trasmundo, en la dicha de estar allí junto al juez de los mundos y poder contribuir al retorno del bien a la tierra: «El que está allí será verdaderamente un dios viviente y castigará el pecado en aquel que lo comete.—El que está allí irá verdaderamente en la barca del sol y deparará a los templos lo mejor de ella.—El que está

allí será verdaderamente un sabio, al que no se prohibirá rogar a Rê tantas veces como hable.»

En el diálogo entre Atum y Osiris, contenido en el capítulo 175 del *Libro de los muertos*, y cuya primera versión se remonta al mismo turbulento período entre el Antiguo Imperio y el Imperio Medio, tenemos una verdadera controversia sobre la forma de la bienaventuranza en el trasmundo. La creencia de que el muerto había de esperar en el trasmundo placeres predominantemente materiales estaba en aquel tiempo especialmente amenazada. El cuidado del muerto dependía en amplia medida de la existencia de la tumba, del ofrecimiento de sacrificios y de la recitación de máximas mágicas. Pero con la desaparición del orden en el país se había llegado a una situación crítica, pues las tumbas eran saqueadas, y las donaciones a los muertos caían en desuso. Por otra parte, se seguía creyendo que Dios destinaba a los muertos una vida bienaventurada; pero ésta debería ser entonces de otra clase. Esto se expone en un diálogo entre Atum y Osiris, que sólo puede comprenderse si Osiris, que es el primero de los del Poniente, habla aquí en nombre de todos los mortales. Osiris dice: «¡Oh Atum!, ¿cómo ha de ser que he de retirarme a las montañas del desierto? No hay allí agua ni luz, todo es profundo, oscuro e interminable.» Atum contesta: «Tú vives allí en la bienaventuranza.» Osiris: «Pero allí no puedo disfrutar de las delicias del amor.» Atum: «Yo he puesto la transfiguración en lugar del agua, del aire y de las delicias, y la bienaventuranza en el lugar del pan y de la cerveza» [4].

Si el abandono total en que se encontraba el cuidado material de los muertos llevó a las naturalezas meditativas a una concepción más espiritual del trasmundo, en otros las mismas circunstancias provocaron dudas acerca de la bienaventuranza de los muertos. Este escepticismo hace oír su voz por primera vez en el ya citado *Diálogo de un desesperado con su alma*; ésta, haciéndose abogado de una concepción puramente terrenal de la vida, describe cómo los monumentos funerarios, incluso los de los reyes de la época primitiva, están abandonados y sus piedras sacrificiales vacías; nunca volverá el muerto a ascender al mundo superior ni a ver la luz del sol. El alma saca de esto la conclusión de que, despreocupándose del trasmundo, es preciso gozar de la vida aquí abajo: «Goza alegre el día y olvida las preocupaciones.» Lo mismo cantó poco después el arpista del sepulcro del rey Antef: «Los dioses (reyes) que antes existieron descansan en sus pirámides... Construyeron casas cuyos lugares no existen ya...; ninguno viene de allí que nos diga cómo les va, que nos diga lo que necesitan; ninguno que tranquilice nuestro corazón hasta que también nosotros vayamos allí donde

[4] Se ha encontrado recientemente un texto mucho más antiguo, a juzgar por el cual esta máxima dataría del período intermedio; dice: «Yo he puesto transfiguración en lugar de sexualidad, generosidad de corazón en lugar de codicia, paz de corazón en lugar de gula.»

ellos han ido. Alégrate, pues, para que hagas olvidar a tu corazón que también a ti se te transfigurará algún día...; festeja alegre el día y no te canses de él. Mira, nadie toma consigo sus bienes; mira, nadie vuelve de nuevo, nadie que se haya ido.» Una canción muy parecida se encontró en el sepulcro de un sacerdote tebano del Imperio Nuevo, y, a juzgar por algunas inscripciones halladas en tumbas de la segunda mitad de la dinastía XVIII, en el momento de la sepultura se entonaban cantos de lamentación en que se describía la triste suerte de los muertos, su estancia en la lúgubre oscuridad de la profunda cámara en la roca, quejas que recuerdan las que Osiris exponía a Atum. Se nos informa también de que los egipcios en sus festines hacían pasar de mano en mano la figura de un esqueleto humano, entonando al mismo tiempo una canción, la canción de *Maneros*, que exponía la caducidad de todo lo terreno e invitaba a gozar alegremente de la vida. Pero no es casual que este escepticismo ante el trasmundo no se exponga en ningún texto y se exteriorice sólo en canciones báquicas y en lamentos funerarios. De aquí que en el momento de sacar conclusiones sobre la difusión real de estas ideas esté indicada una cierta prudencia. Por tomar un ejemplo, no podemos, partiendo de algunas frívolas canciones modernas que insisten en los placeres del momento, sacar, sin más, conclusiones sobre la postura íntima del que las canta; lo mismo puede decirse de los lamentos funerarios, en los que el dolor desmesurado y sin freno olvida todo el consuelo interior que en realidad se acepta. También en piedras sepulcrales coptas de época cristiana encontramos frecuentemente tenebrosas descripciones, parecidas a ésta, de la desolada existencia de la tumba, así como el resignado «No te lamentes, ningún hombre es inmortal»; y, sin embargo, nadie dudará de que los autores de estas inscripciones aceptaban las esperanzas escatológicas cristianas.

Además, los mismos egipcios se dieron cuenta de la improcedencia de las quejas desesperanzadas y de los cánticos frívolos. Estas expresiones las ponían en boca del «crítico», y en una canción toman expresamente postura contra tales opiniones incrédulas: «Oíd cómo a este sacerdote se le ofrece veneración y su alma magnífica se gloría de una nobleza transfigurada, pues él es un dios que vive eternamente y es honrado en Occidente.—Yo he oído esas canciones que están en los sepulcros de la antigüedad, lo que dicen cuando alaban de tal manera lo terreno y desprecian la ciudad de los muertos. ¿Qué significa esto, que se obre así contra el país de la eternidad, que es verdadero y justo y sin espantos? La disputa es para él un aborrecimiento y allí no hay nadie que se arme contra el otro. Este país, en el que no hay enemigos, todos nuestros parientes descansan en él desde los primeros tiempos y a él irán todos los que existan en millones de años; nadie ha podido permanecer para siempre en Egipto y no hay nadie que no vaya a él. El tiempo que se

pasa sobre la tierra es como un sueño. Después se dice: "¡Bien venido, íntegro y salvo!", a aquel que ha llegado a Poniente.»

Al confrontar este texto del Imperio Nuevo con las mismas meditaciones en el *Diálogo de un desesperado* se percibe en seguida una diferencia esencial. Entonces se prometía al que dudaba un trasmundo lleno de vida y de sol, ahora se le promete una existencia eterna, pero más bien pasiva. Esto guarda relación con la evolución final de las ideas acerca del otro mundo. Osiris no ejerció influencia sobre ellas sino en época relativamente tardía; su victoria en las creencias escatológicas y su autoridad sobre el reino de los muertos caen en la primera época intermedia y en el Imperio Medio. Con ella, el centro de gravedad de la vida trascendente se trasladó necesariamente al mundo inferior. Todas las imágenes llenas de vida de una existencia en la tumba asimilada a la existencia en este mundo, de las almas que lucen como estrellas en el cielo nocturno, de los alegres viajes en la barca solar de Rê y de la estancia en los campos celestes de los bienaventurados han perdido fuerza. Aunque estas visiones más luminosas se conservaran como un recuerdo en los textos funerarios tradicionales, habían perdido su fuerza de convicción. En el fondo, el lugar de residencia de los muertos es un reino oscuro iluminado sólo por el sol de la noche.

En qué medida estas ideas más alegres habían sido sustituidas por una dicha espiritual más elevada en la proximidad de Dios tal como la insinuada en el diálogo entre Atum y Osiris, es cosa que se escapa a nuestro conocimiento. Pero que tampoco podemos excluir estas ideas, nos lo demuestra esta sobria expresión del *Libro de la sabiduría*, de Amenemope: «¡Cuánto se alegra el que ha llegado a Poniente y está a salvo en la mano de Dios!»

III. LA ETICA

1. *Contenido y fundamento de la ética*

La literatura egipcia no nos ha conservado ninguna doctrina moral conexa, pero de sus advertencias, de sus aleccionamientos, reglas de vida, confesiones de pecados y biografías, así como también de sus himnos y oraciones, puede deducirse qué era lo que en general se reconocía como exigencias de la ley moral. Estas exigencias pueden resumirse en tres mandamientos fundamentales: rendir culto a Dios, obrar con justicia y hacer bien al prójimo.

Del que en las doctrinas sapienciales la exhortación de venerar a Dios pase a segundo plano, no puede concluirse que esta obligación fuera estimada en poco; al contrario, pasaba por ser tan natural, que no se tenía por necesario el subrayarla expresamente. Pero hay que tener en cuenta que de los pocos pasajes que tratan de ella, varios insisten expresamente en la necesidad, frente a lo puramente externo, de un ánimo internamente piadoso. «La virtud del que tiene un ánimo recto es aceptada (por Dios) más gustosamente que el buey ofrecido en sacrificio por el que obra con injusticia» (Merikarê) — «La morada de Dios aborrece los gritos. Reza tú con corazón amante, cuyas palabras quedan escondidas para todos. Entonces hará él lo que tú necesites, escuchará tus palabras y aceptará tu sacrificio» (Anii) — «Thot, tú, fuente de agua dulce para el que se consume en el desierto. Cerrada para el que habla y abierta para el que calla» (Oración del Imperio Nuevo).

La norma suprema de la actuación era la «verdad», esto es, razón, justicia, rectitud, probidad. «Di la verdad y obra según la verdad, pues ella es grande, poderosa y duradera» — «La verdad es excelsa, su excelencia perdura y desde la época de su creador no es menoscabada. Pero el que pasa por encima de sus normas es castigado» — «Pero la verdad dura hasta la eternidad y desciende al mundo inferior con el que obró según ella. Aunque esté encerrada y sepultada, sobre la tierra no se borra su nombre, se le recuerda por el bien».

Para algunas clases sociales se dan reglas especiales de comportamiento. Al rey Merikarê, su padre le encarece: «Haz lo justo mientras estés en la tierra. Tranquiliza a los que lloran, no atormentes a las viudas, no quites a ningún hombre los bienes de su padre, no causes daño a los consejeros en sus cargos, cuida de no castigar injustamente y no castigues tú mismo».—Al juez se le recomienda encarecidamente la justicia, la incorruptibilidad, pero también la humanidad: «Evita al ladrón, protege al miserable y no seas como una inundación contra el suplicante. Guárdate de la proximidad de la eternidad y sé como se dice: "El recto obrar es respiración para la nariz"».—En las disputas, su meta no ha de ser el dejar seguir su curso a la ley, sino restaurar la paz. De aquí que se asevere repetidamente: «Juzgué a dos contrincantes en un proceso de forma tal que (ambos) estuvieron contentos».—El consejo que se da al que juzga de escuchar con toda paciencia a las gentes, da testimonio de una fina observación psicológica: «Sé amable cuando escuches las palabras de un suplicante. No le atropelles hasta que haya vuelto hacia fuera su cuerpo y haya dicho todo lo que le ha hecho venir. Al suplicante le gusta que se escuchen sus palabras, aprobando con la cabeza... hasta que haya terminado. El escuchar bien alegra al corazón».—Como superior, se debe tratar bien a los subordinados: «Nunca he oprimido a nadie, nunca golpeado a nadie que haya caído bajo mis dedos».—Tampoco se podía denunciar a sus gentes a las autoridades: «Nunca dije yo nada malo sobre nadie a ninguna autoridad.»

En el comportamiento para con el prójimo se tenía como natural el respetar en todos los aspectos su propiedad: «Nunca

quité a nadie sus propiedades.» Se previene expresamente contra la codicia: «Si tú deseas que tu ser sea bueno y esté libre de todo mal, cuídate de la codicia, pues es un padecimiento malvado e incurable. Con ella no es ya posible intimidad alguna, al dulce amigo lo hace amargo, al familiar lo separa de su señor, al padre y a la madre y a los hermanos de la madre los hace perversos y a la mujer del hombre la repudia.»

En las autobiografías resalta muy marcadamente la práctica del amor al prójimo: «Yo di pan al hambriento, y vestido al desnudo» — «Yo salvé al débil de aquel que era más poderoso que él».—Las obras de caridad tienen un colorido peculiar, que les presta el carácter específico que presentaban algunas de las necesidades que podían afligir a los pobres en Egipto. Puesto que, por ejemplo, el transporte se desarrollaba en gran parte sobre el agua, el necesitado quedaba en este aspecto a merced de la amabilidad de los que estaban mejor situados que él: «Yo puse al que no tenía barca en la otra orilla» — «Yo hice una balsa al que no tenía ninguna» (biografías del Antiguo Imperio) — «No aceptes el barcaje más que de aquel que posee algo y ten en cuenta al que no tiene nada» (Amenemope).—Los egipcios creían que la sepultura ritual era necesaria para la felicidad en el trasmundo, y ello daba un peso especial a la afirmación: «Yo sepulté a aquel que no tenía ningún hijo».—El esfuerzo por vivir en buena armonía con el prójimo y no dejar que se prolongara una desavenencia se exterioriza en las frecuentes aseveraciones: «Nunca pasé una noche enfadado con nadie» — «Nunca pasó nadie una noche enfadado conmigo».— Una especial consideración se recomienda para con los marcados con alguna tara: «No te rías de un ciego, no te burles de un enano y no causes daño a un paralítico. No hagas burla de un hombre que esté en las manos de Dios (un enfermo mental) y no te irrites con él cuando falte» (Amenemope).

El cuarto mandamiento gozaba de gran honor. El difunto asegura: «Yo respetaba a mi padre y era amable con mi madre», y se llama muchas veces «amado por su padre, alabado por su madre». Se nos han conservado algunos rasgos de estos afectos, que duraban hasta más allá de la tumba; el hijo construye o dota el sepulcro del padre y coloca las imágenes de sus padres, especialmente la de la madre, en su propia cámara cultual, para que tengan parte en las ofrendas funerarias; los hijos construyen sus tumbas junto a las de sus padres y muchas veces colocan la cámara de su sarcófago cerca de la sepultura del padre.—*Dja-w* se hizo sepultar junto a su padre (que llevaba su mismo nombre) en una misma tumba, y aseguró haber obrado así «no porque me faltaran los medios para dos tumbas, sino que he hecho esto para ver diariamente a este *Dja-w* (al padre) y estar con él en un mismo lugar».—Anii recomienda a su hijo que sea agradecido para con su madre; he aquí sus palabras: «Duplica el sustento que das a tu madre y señala la ración para ella, como ella señaló la tuya. Muchas penas ha padecido ella por ti... Cuando, cumplidos tus meses, naciste, te llevaba sobre su espalda y durante tres años estuvo su pecho en tu boca. Ella no sentía repugnancia ante tus inmundicias y no se decía: "¿Qué es lo que hago aquí?"... Si hoy tienes tu hogar, recuerda cómo tu madre te dio a luz y te crió en todo lo demás. No le des ocasión de quejarse, para que no levante sus manos a Dios y él escuche su invocación.»

La actuación del hombre la rige su «corazón», esto es, su conciencia. El corazón es «el excelso testigo», cuyas palabras no se deben traspasar: «Hay que tener miedo de desviarse de su dirección», pues él es «la decisión de Dios en el interior de todo hombre». En una inscripción de la colección de Viena, el difunto se jacta: «El corazón de un hombre es su dios mismo y mi corazón está contento de lo que yo he hecho.» Libre verdaderamente de pecado estará el «que ponga a Dios en su corazón» (Beki). El camino de la vida es «el hermoso camino para servir a Dios; bienaventurado aquel cuyo corazón le conduce por este camino. Si su corazón flaquea en este camino, flaqueará también su existencia en la tierra» (Petosiris).

En varias ocasiones se ha supuesto que entre los egipcios este fundamento de la ética no se desarrolló más que en época relativamente tardía y que es posible reconocer un momento en la evolución en el que las acciones no se ponen en relación con Dios. Pero esta suposición era errónea, pues es posible demostrar sobre la base de inscripciones que la responsabilidad del hombre ante su creador ocupó siempre el primer plano dentro de la ética incluso en las épocas más antiguas a las que nos es posible acceder. Uno de los textos más primitivos refiere enérgica e insistentemente cómo la decisión de Dios ha creado el mundo y constituye también el fundamento de la moral: «Así se da (razón) al que hace lo que es amado y se quita al que hace lo que es odiado. Y así se da vida al pacífico y muerte al delincuente», por la palabra de Dios pensada por su corazón y ordenada por su lengua. En consecuencia, en el Imperio Antiguo, al realizar buenas obras se recordaba que eran gratas a Dios: «Yo ejercité la justicia que Dios ama» — «Yo ejercité la justicia para su señor y regocijé a Dios con lo que él ama» — «Yo dije la verdad que Dios ama» — «Yo juzgué a dos contrincantes de forma que ambos estuvieron contentos, porque yo sabía que Dios ama esto».

Puesto que en toda su actuación el hombre es responsable ante Dios, al final de su vida habrá de rendirle cuentas a él. Sólo podía entrar en la bienaventuranza del trasmundo el que ya se había «justificado»; el culpable caerá en el aniquilamiento o en el castigo. Para documentar esta creencia podemos aducir inscripciones de todas las épocas en que tenemos textos funerarios. Incluso el rey, pese a pasar por encarnación del dios supremo, ha de someterse a esta prueba y demostrar no sólo que

su toma de posesión de su cargo de monarca en la tierra fue legítima, sino también que tampoco como hombre violó ningún mandamiento de Dios. Esto nos lo demuestran sus confesiones negativas incluidas en los textos de las pirámides, de las que más adelante citaremos algunas. En las tumbas privadas del Antiguo Imperio, un difunto ruega: «Que vosotros, vosotros mis antepasados, estéis justificados»; otros dicen haber obrado con justicia pensando en el castigo: «Nunca dije yo nada malo sobre nadie, porque quería que me fuera bien ante el gran dios».—El rey Akhtoes, de la dinastía X, aconseja a su hijo Merikarê que en todas sus acciones tenga presente que ha de rendir cuentas al final de su vida: «Los jueces que juzgan al pobre, sábelo, no son humanos en aquel día en que se juzga al miserable, en la hora en que ejercen su función. ¡Oh dolor cuando "el que sabe" es el acusador! No pongas, pues, tu confianza en la duración de los años; ellos ven el tiempo de tu vida como una hora. Sólo el hombre permanece después de la muerte, y sus acciones son acumuladas en montones junto a él. Pero el estar allí dura la eternidad, y el que se resiste a ello es un loco.»

En la época más antigua, el juez ante el que tiene lugar la prueba de los hombres después de su muerte es el «gran dios», el dios del mundo. Posteriormente, el juicio tiene lugar en presencia del dios de los muertos, Osiris, y ésta es la creencia que, gracias a las viñetas del *Libro de los muertos,* ha llegado a ser generalmente conocida. Las ilustraciones nos muestran a Osiris sentado en su trono de la sala del juicio y rodeado por los 42 jueces de los muertos. El difunto es introducido en la sala y su corazón pesado en una balanza sobre cuyo otro platillo está la «verdad».

2. *Arrepentimiento y redención del pecado*

Dada la elevación del ideal ético y la clara consciencia de la responsabilidad que de la propia acción se tiene ante Dios, resulta extraño que el sentimiento de culpa personal no se exprese sino muy rara vez, siendo así que, dada la insuficiencia humana, debería presentarse frecuentemente. No faltan descripciones de la corrupción de los hombres, pero las confesiones de la propia pecaminosidad son extraordinariamente raras: «No castigues en mí mis muchos pecados; yo soy uno que no se conoce a sí mismo, soy un hombre insensato» (oración dirigida a Rê) — «El siervo está acostumbrado a cometer pecados, el señor está acostumbrado a ser misericordioso» (oración dirigida a Amón) — «No digas: "No tengo ningún pecado". el pecado pertenece a Dios está sellado por sus dedos» (Amenemope). Estos pasajes pertenecen a una época tardía, pero puede muy bien que ya en épocas anteriores se hubieran escrito confesiones

de este estilo, aunque no se nos hayan conservado; por dos veces recuerda el rey Akhtoes en su doctrina, lamentándolo, un delito atroz que se había cometido bajo su gobierno. Pero en todo caso, estas autoacusaciones son raras, y lo que puede constatarse como característico es mucho más una arrogancia presuntuosa. Las aseveraciones de inocencia y virtud que llaman la atención en las inscripciones de las tumbas del Imperio Antiguo se explican por el deseo del difunto de propiciarse a los visitantes del cementerio para que desistan de dañar la construcción y de transgredir los preceptos rituales y ofrezcan gustosos el sacrificio funerario. Pero ya el que en las doctrinas y admoniciones no se hable de confesión y arrepentimiento de faltas cometidas llama la atención. Todavía más significativa parece la asombrosa confianza que encontramos precisamente allí donde se habla de las recompensas del bueno en el trasmundo: «Si se es bienaventurado por haber sido excelente en la tierra, mi alma será divina y mi espíritu sin mancha; yo saldré y entraré en el reino de los muertos sin que me sea impedido el paso a la puerta del país sagrado.—Si se es bienaventurado por haber venerado a Dios, yo seré timonel en la "barca de los millones" y pasaré de la barca de la mañana a la barca de la tarde, junto con el séquito de Rê, cuando atraviesa el cielo.—Si se es bienaventurado porque se ejercitó justicia, mi alma será la encargada de pesar ante el gran dios.— Si se es bienaventurado por haber sido digno de confianza y haber tenido dominio de sí, yo recibiré ofrendas del único señor en el campo de los juncos y seré llamado para recibir ofrendas en presencia del gran dios» (Beki).—«No hubo falta en mí desde mi nacimiento, ninguna falta se encontró en mí en presencia del devorador (animal de los infiernos); ningún delito se anotó contra mí en el tribunal de Dios; mi corazón fue grato al "encargado de la balanza"; "el que contaba los corazones" conocía mi buen comportamiento; el gran séquito de la necrópolis reconoció mi excelencia sobre la tierra. Así, pues, abrid vuestras puertas, vosotros guardianes de la puerta, y dejadme libre el camino al mundo inferior» (texto de Viena).

Especialmente grosera resulta esta postura en la descripción del juicio en el capítulo 124 del *Libro de los muertos.* Al comparecer ante el juez eterno, el difunto no se acusa de ninguna falta, no alude a arrepentimiento ni a penitencia y no pide perdón. Arrogante, niega todo pecado y enumera sus buenas obras, de tal forma que ninguna sentencia podría condenarle:

Lo que se ha de decir cuando se llega a la sala de las dos verdades y hay que purificarse de todo mal, lo que se ha de hacer para mirar la faz de los dioses que están en ella:

¡Salve a ti, gran dios, señor de las dos verdades! Yo he venido a ti, mi señor; he sido conducido a ti para mirar tu belleza. Yo te conozco, y conozco los nombres de los cuarenta y dos dioses que están junto a ti en esta sala de las dos verdades,

que viven de los malhechores, y en aquel día en que éstos rinden cuentas ante Wenennofer, beben su sangre. Mira, yo vengo a ti, yo te traigo la verdad y ahuyento los pecados:

No he cometido ninguna injusticia contra los hombres, ni he hecho desgraciadas a las gentes. No he cometido ningún pecado en el lugar de la verdad No he hecho nada de lo que Dios aborrece. No he hecho mal a los súbditos ante sus superiores. No he hecho pasar hambre. No he hecho llorar. No he asesinado. No he ordenado asesinatos. No he causado dolor a nadie. No he disminuido los alimentos en los templos. No he disminuido los pasteles ofrecidos en sacrificios a los dioses. No he quitado los panes de los transfigurados. No he cometido adulterio. No he incurrido en ninguna impudicicia en el sagrado recinto del dios de mi ciudad. No he hecho *más grande* ni más pequeña la medida de los áridos. No he hecho más pequeña la medida de los campos. No he hecho más pesados los pesos de la balanza. No he desequilibrado la balanza. No he quitado la leche de la boca del niño. No he capturado los pájaros de los dioses. No he pescado los peces en sus pantanos. No he detenido en su tiempo el agua de la inundación. No he represado el agua corriente. No he apagado el fuego en su hora ¡Soy puro! ¡Soy puro! Mi pureza es la del gran fénix de Herakleópolis.»

Después, el difunto se dirige a cada uno de los cuarenta y dos jueces, los nombra uno tras otro por su nombre, y niega cada vez un pecado como si cada uno de ellos tuviera competencia sobre una falta especial. Al final los invoca en conjunto: «¡Alabados seáis vosotros, vosotros dioses! Os conozco y conozco vuestros nombres. Yo no caigo bajo vuestra espada. No hagáis saber al dios de cuyo séquito formáis parte nada malo sobre mí. No necesitáis ocuparos de mí. Decid la verdad sobre mí ante el señor del universo».—En un tercer párrafo se dirige de nuevo a los jueces, esta vez para enumerar sus buenas obras: «Ved, vengo a vosotros sin pecado ni falta. Yo vivo de la verdad y me alimento de la verdad de mi corazón. Yo he hecho lo que los hombres alaban y alegra a los dioses. Yo he regocijado al dios con lo que él ama. Yo he dado pan al hambriento, agua al sediento, vestido al desnudo y una balsa al que no la tenía. Yo he ofrecido sacrificios a los dioses y ofrendas funerarias a los transfigurados. Salvadme, pues; protegedme y no me acuséis ante el gran dios. Yo soy uno que tiene pura la boca y puras las manos, uno al que los que lo ven dicen: "¡Bien venido! ¡Bien venido!"»

El que en la confesión se nombren tantas clases de faltas y se enumeren virtudes especiales, quiere decir que se reconocía en principio un elevado orden moral, pero se niega haber faltado nunca personalmente contra él. Ya las más antiguas máximas funerarias, las de los textos de las pirámides, conocen sólo estas confesiones negativas: «No hay ningún viviente que *pudiera comparecer como* acusador contra el rey Wenis. No hay ningún difunto que pudiera comparecer como acusador contra el rey Wenis. No hay ningún buey que pudiera comparecer como acusador contra el rey Wenis. No hay ninguna oca que pudiera comparecer como acusadora contra el rey Wenis» —«El rey N. N. está libre de lo que los hombres aborrecen, sus manos no han tocado lo que los dioses aborrecen. El rey N. N. no ha comido la planta *djas*, la planta prohibida »

No puede objetarse que la forma más reciente del juicio de los muertos, quizá por la relación mística del muerto con Osiris, exige ser valorada de modo distinto. El juicio a que otrora hubo de someterse el dios constituía, sí, el modelo, pero la identificación era puramente externa. A Osiris sus enemigos lo habían despojado de la realeza y matado, pero los dioses lo «justificaron», haciéndole triunfar sobre sus enemigos y entregándole como reino el mundo inferior. El rey (que había reinado sobre la tierra, como Osiris, y como él había muerto y se había despertado, otra vez monarca, en el trasmundo) fue el primero en ser identificado a Osiris y llamado «Osiris N. N.». Sólo más tarde, cuando en los textos funerarios los privilegios reales fueron extendidos a todos los difuntos, se llamó también a cada uno de ellos «Osiris N. N.», aunque en realidad faltaban todos los presupuestos para una tal identificación. Lo inorgánico de esta evolución se hace constantemente perceptible, y se revela especialmente en la esquemática trasposición del juicio de Dios al juicio del muerto: «Que Thot, que justificó a Osiris contra sus enemigos, justifique también a Osiris N. N. contra sus enemigos en los diez tribunales del señor del universo.» Si el valor modélico que se atribuía a Osiris se hubiera basado en su inocencia moral, gracias a la que el dios arrebatado a la vida había obtenido el reino del mundo inferior, y si para ser admitido en el séquito del monarca del trasmundo el hombre hubiera debido aspirar a alcanzar o a recuperar gracias a una conversión interna la misma inocencia, la identificación que se esperaba alcanzar con Osiris hubiera sido un centro motor de impulsos éticos. Pero los textos funerarios no nos dicen nada de todo esto. Al contrario, esta identificación dio más fuerza a la falsa justicia, pues un «Osiris N. N.» debía estar libre de pecado y su «justificación» debía ser segura.

La notable oposición entre el ideal ético y la falta de pruebas de una conciencia arrepentida de culpa se explica porque la purificación del pecado se buscaba en la magia. En la religión egipcia, la magia no estaba prohibida; en la teología se le señalaba un círculo preciso de eficacia, la protección de enfermedades, daños y accidentes. Se tenía también conciencia de los límites de su eficacia: «El alma llega al lugar que ella conoce y no hay magia que pueda protegerla.» La total ausencia de la magia en el culto en el templo era significativa; pero, a pesar de ello, la magia conquistó amplias zonas, penetrando

en especial en el culto de los muertos, en sus ritos y oraciones, y llevando a sus dominios, ante todo, el juicio de los muertos y la dicha en el trasmundo. Fórmulas mágicas habían de proporcionar al difunto bienaventuranza junto a Dios; las puertas que cerraban los accesos del trasmundo sólo se abrían al que conocía los nombres correspondientes y recitaba las fórmulas mágicas necesarias; del conocimiento de otras máximas dependían las metamorfosis deseadas.

De la misma forma, las insolentes aseveraciones mágicas de inocencia hechas en el juicio purificaban al muerto de sus pecados. Todas estas ideas eran antiquísimas y se mantuvieron tenazmente hasta el final de la religión egipcia. Los textos de las pirámides mencionan una máxima de la que se dice que ayuda al que la conoce y pronuncia a alcanzar la bienaventuranza junto al dios del cielo: «El rey N. N. conoce esta fórmula de Rê. El rey N. N. utiliza esta fórmula mágica de Horus en el país de la luz. El rey N. N. será así un amigo de Rê, el rey N. N. será así un amigo de Horus en el país de la luz. Cogido de la mano, el rey N. N. irá al cielo entre el séquito de Rê».— O el rey podía obstaculizar la sesión del juicio de los muertos recurriendo a la magia: «¡Oh acusador! ¡Oh interrogador! No acuses al rey N. N. No interrogues al rey N. N. No desafíes la magia del rey N. N...., si no rompe ella tu cálamo y destruye tu paleta.» — «El rey N. N. asciende al cielo, a ti, ¡oh Rê!...; no hay ninguna palabra contra el rey N. N. en la tierra, entre los hombres; no hay ninguna palabra contra el rey N. N. en el cielo, entre los dioses. El rey N. N. ha eliminado la palabra contra él, la ha aniquilado para poder subir al cielo. El "que abre los caminos" ha dejado por eso que el rey N. N. volara al cielo, hacia sus hermanos los dioses.»

También el privado intenta conseguir su justificación y su transfiguración a través de la magia. De las inscripciones funerarias del Antiguo Imperio son las aseveraciones: «Yo soy un excelente transfigurado, bien provisto; yo conozco todas las cosas por las que se es transfigurado en la ciudad de las tumbas» — «Yo conozco todos los conjuros mágicos por lo que se es transfigurado en la ciudad de las tumbas» — «Yo conozco todos los ritos por los que un transfigurado que ha llegado al cementerio es transfigurado» — «Yo conozco todos los ritos por los que un transfigurado asciende hacia el gran dios» — «Yo conozco todos los ritos por los que un transfigurado es provisto junto al gran dios» — «Yo conozco todos los ritos por los que un transfigurado es estimado junto al gran dios.»

En el *Libro de los muertos*, las fórmulas mágicas van repetidas veces seguidas de apostillas que subrayan su eficacia y su necesidad: «Si el hombre dice esta máxima, entrará de nuevo en Poniente después de haber salido de allí. Pero todo aquel que no conoce esta fórmula, no puede entrar, no puede salir» — «Se dice esta fórmula sobre una corona sagrada puesta en la cabeza del hombre... El será justificado contra sus enemigos, vivos y muertos, estando él en el séquito de Osiris».— Ocasionalmente se añade todavía que la fórmula en cuestión es especialmente buena y ha sido contrastada frecuentemente.

Sabiendo ya que la entrada en el otro mundo estaba totalmente en manos de la magia, se comprende también el insolente lenguaje usado ante el tribunal, pues una parte de su fuerza estaba precisamente en la osadía de la afirmación. Podía, desde luego, temerse que, en el momento decisivo para la eternidad, la propia conciencia, el «corazón», pudiera castigar las mentiras del que negaba toda culpa; pero también para ello había una fórmula mágica específica que hacía callar al corazón: «¡Mi corazón de mi madre, mi corazón de mi ser!, no te levantes como testigo contra mí, no me contradigas ante el tribunal. No hagas ante el que pesa que la balanza se incline contra mí... ¡Ojalá seamos buenos, buenos para el que interroga, buenos para el que juzga! No pienses en mentiras contra mí en la presencia de Dios, del gran dios, del señor de Poniente.»

Pero, al usar estas fórmulas, cada uno había de tener conciencia de que aquella confesión formal que todos usaban del mismo modo, no podía corresponder a la verdad y que el «que sabía» no se dejaría engañar. A nosotros nos parece insoportable esta discrepancia; pero, dada la fuerza increíblemente grande que correspondía a la magia en aquella postura espiritual, hemos de aceptar que, pese a todo, estas contradicciones inconciliables se soportaron. Expliquémoslo con una comparación: los egipcios veneraban y amaban a sus dioses, celebraban su fuerza y tenían una firme confianza en ellos. En cambio, en las fórmulas mágicas no retroceden en ocasiones ante las más graves blasfemias y amenazan incluso al dios supremo con una desgracia: «Pero, si titubea..., entonces que al dios del sol Rê le sea quitada la escala, entonces que los trozos de pierna sean arrebatados de los altares de los dioses, entonces que no se parta para ellos ningún pan sacrificial, que en el matadero de los dioses no se preparen trozos de carne.» De forma parecida se creía en el justo juicio del dios omnisciente, pero se intentaba determinar por sí mismo este su juicio recurriendo a fórmulas mágicas. Ahora bien, mientras que las máximas blasfemas se pierden entre la abundancia de fórmulas piadosas, de himnos y oraciones, lo trágico en los cultos escatológicos era que todo lo que se refería a la muerte y al juicio se había hundido absolutamente en la magia y que no existía contrapeso alguno.

Esto había de tener una influencia insana sobre la eficacia que podía emanar del pensamiento de las postrimerías. La fe enseñaba que un juez insobornable juzgaría la vida y las obras del hombre: «Amón-Rê juzga la tierra con sus dedos y habla al corazón. El condena al delincuente al infierno, pero al justo lo envía a Poniente.» Pero la experiencia enseñaba por su parte que el hombre quedaba muy por debajo del ideal que se le

proponía. Ahora bien, no era posible que el resultado de estas dos consideraciones, del sentimiento de culpa y arrepentimiento y del deseo de redención, se expresara en la literatura funeraria oficial. Junto a las aseveraciones mágicas de inocencia no podían expresarse autoacusaciones ni súplicas de perdón, pues con ello se hubiera puesto en duda todo el éxito de la magia. Y así, los sentimientos que en realidad movían interiormente a los egipcios ante el pensamiento de la muerte y el juicio son un misterio para nosotros. No es, desde luego, posible el determinar sobre la sola base de las máximas funerarias el verdadero modo de pensar de los egipcios ante estos problemas. Algunas expresiones ocasionales nos permiten darnos cuenta de la seriedad que imprimía a la vida el recuerdo del juicio de los muertos; especialmente impresionantes a este respecto son los consejos al rey Merikarê. También, como demuestran las plegarias a Rê y a Amón que hemos citado, la desgracia en la vida podía llevar a los hombres a reconocer sus culpas, a arrepentirse de ellas y a suplicar que les fueran perdonadas. Pero, precisamente en el juicio de los muertos, la magia acallaba estos sentimientos, y de esta forma no podía desarrollarse una manera de pensar general y palpable que hubiera estado de acuerdo con las claras doctrinas de la fe, ni podía nacer un vivo deseo de redención de la culpa, pues la magia se había convertido en la redentora oficial.

PROF. DR. FRANZ KÖNIG, SALZBURGO

LA RELIGION DE ZARATHUSTRA

CONTENIDO

I. *La historia de las fuentes y de su estudio.*
   1. La historia del *Awesta.*
   2. Sudivisión del *Awesta.*

II. *Zarathustra, su vida y su obra.*
   1 Cronología de su vida
   2. Las circunstancias externas de su vida.

III *La doctrina zarathústrica.*
   1 La imagen de Dios
   2. Los *amesha spentas.*
   3 El hombre y su deber religioso (etica).
   4. Culto y sacerdocio.
   5 El destino del hombre después de la muerte.
   6. Las postrimerías.

IV. *La prehistoria de la religión de Zarathustra y su desarrollo posterior.*

BIBLIOGRAFIA

1. FUENTES

CLEMEN, C., *Fontes Historiae Religionis Persicae* (Bonnae 1920).

GELDNER, K. F., *Awesta, Die heiligen Bucher der Parsen:* «Im Auftrage der k. Akademie der Wissenschaften herausgegeben» (Stuttgart 1886-1895).

SMITH, M. W., *Studies in the Syntax of the Gathas of Zarathustra together with Text, Translation and Notes.* («Language Dissertations» 4 [Filadelfia 1929]; incluye transcripción de un texto *Gatha.)*

SPIEGEL, F., *Awesta, Die heiligen Bucher der Parsen* 2 vols. (Viena 1853-1858); además del texto principal del *Awesta,* incluye una traducción en persa medio.

Traducciones del *Awesta.*

a) «GATHAS»:

ANDREAS, F. C., y WACKERNAGEL, J., *Die erste, zweite und funfte Gāthā des Zarathuštro (Josno 28, 29, 32) nebst Anmerkungen.* «Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Gottingen, Phil.-hist. Klasse» Fachgruppe III n.4 (1931) p.304-332.

— *Die erste, zweite und funfte Gāthā des Zarathuštro (Josno 28, 29, 30). Versuch einer Herstellung der alteren Textform nebst Übersetzungen:* «Nachrichten von der Gesellschaft d. W.» 3 (1931) p.363-386.

BARTHOLOMAE, CHR., *Die Gathas des Awesta* (Estrasburgo 1905). Las traducciones de JACKSON, MOULTON y SMITH se basan prácticamente en BARTHOLOMAE.

DUCHESNE-GUILLEMIN, J., *Zoroastre* (París 1948) p.161ss, con traducción francesa de los *Gathas.*

GELDNER, K. F., *Die zoroastrische Religion:* «Religionsgeschichtliches Lesebuch» (ed. de A. BERTHOLET) (Tubingen 1926), con una selección de textos traducidos.

LOMMEL, H., *Die Jast's des Awesta:* «Quellen der Religionsgeschichte» (Gottingen y Leipzig 1927).

— *Gāthās des Zarathustra, Yasna 43-46 mit Benutzung der Entwurfe von F. C. Andreas ubersetzt und erklart:* «Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Gottingen, Phil.-hist. Klasse», Fachgruppe III, nueva serie (1934) vol.1 n.3 p.67-120.

— *Yasna 32:* «Worter und Sachen (Zeitschrift fur indogermanischen Sprachwissenschaft)», nueva serie (1938-4) p 237-265.

MESSINA, G., *Das erste Kapitel der Gāthā ušiovatī.* «Orientalia» 50 (Roma 1930), con comentario a la traducción de J. MARKWART.

b) «AWESTA» RECIENTE:

DARMESTETER, J., *Le Zend Avesta. Traduction nouvelle avec commentaire historique et philologique* 3 vols. (París 1892-1893); puede consultarse todavía con provecho.

WOLFF, F., *Awesta, Die heiligen Bücher der Parsen, übersetzt auf Grundlage von Chr. Bartholomae's Altiranischem Wörterbuch* (Estrasburgo 1910; reimpresión Berlín y Leipzig 1924). En muchos aspectos, la investigación actual ha superado esta traducción.

c) EDICIONES DE FUENTES PEHLEVI:

ANKLESARIA, E. T. D., *The Bûndahishn, being a Facsimile of the T D Manuscript No. 2 brought from Persia by Dastur Tîrandâz and now preserved in the late Ervad Tahmuras' Library* (Bombay 1908).

— *The Datistan i Dînik, Pahlavi Text containing 92 Questions, asked by Mitr-Kursht Atur-Mahran and others, to Manush-Chihar Goshn-Jan, Leader of the Zorastrians in Persia about 881 A. D. and their answers* (Bombay, sin año).

TAVADIA, J C., *Šayast-nē-šāyast* (Hamburgo 1930) (contiene transcripción y traducción inglesa de un texto). En varios volúmenes de «Sacred Books of the East» se encontrarán importantes traducciones.

WEST y HAUG, *The Book of Arda Virâf and Hâdôkht-Nask, edited and translated* (Bombay y Londres 1872).

2. OBRAS INTRODUCTORIAS

BARTHOLOMAE, CHR., *Zarathustras Leben und Lehre* (Heidelberg 1924). Una obra imprescindible de consulta es su gran diccionario del iranio antiguo (Estrasburgo 1904).

BENVENISTE, E., *The Persian Religion* (París 1929).

CUMONT, F., *Textes et monuments relatifs aux mystères de Mithra* I (París 1908).

DUCHESNE-GUILLEMIN, J., *Zoroastre. Étude critique avec une traduction commentée des Gâthâ* (París 1948)

GEIGER, W., y KUHN, E., *Grundriss der iranischen Philologie* 2 vols. (Estrasburgo 1895-1904).

HERMES, G., *Zur Soziologie der Lehre Zarathustras*. «Anthropos» 33 (1938) 181-195.426-445.

HERZFELD, E., *Zoroaster and his World* (Princeton 1947).

JACKSON, W., *Zoroastrian Studies* (Nueva York 1928).

LOMMEL, H., *Die Religion Zarathustras, nach dem Awesta dargestellt* (Tubingen 1930).

MEILLET, A., *Trois conférences sur les Gâthâ*. «Annales du Musée Guimet» (París 1925).

MESSINA, G., *Le religioni dell'Iran* «Le religioni del Mondo» (editado por N. TURCHI) (Roma 1946).

— *Der Ursprung der Magier* (Roma 1930).

— *La religione persiana*· «Storia delle Religioni» I (ed. PIETRO TACCHI VENTURI) (Turín 1934).

NYBERG, H. S., *Die Religionen des alten Iran* (Leipzig 1938).

PAVRY, M., *The Zoroastrian Doctrine of a future Life*[2] (Nueva York 1939).

REICHELT, H., *Awestisches Elementarbuch* (Heidelberg 1909)

WESENDONK, O. G. v., *Das Weltbild der Iranier* (Munich 1933)

La religión de Zarathustra [1] es peculiar en un doble aspecto. Por una parte, la figura del hombre que da nombre a esta religión fue deformada por los mitos y leyendas de la época posterior hasta el punto de resultar irreconocible, de tal modo que no es fácil hacerse una idea del trasfondo histórico de su tiempo y de su actividad. Por otra parte, esta religión, por sus creencias próximas al monoteísmo, por su imagen de Dios y por su ética, se separa claramente de las demás grandes religiones y se acerca extraordinariamente a la forma de pensar cristiana. La profunda interpretación del mundo, sencilla en su origen y libre de fantasías extravagantes, merece ser colocada al lado de los grandes intentos y sistemas filosóficos. Si hemos de rechazar las opiniones extremas de un panirianismo, no por ello podremos dejar de reconocer la influencia trascendente ejercida por esta ideología. Jäger, por ejemplo, afirma en su libro sobre Aristóteles que también al Estagirita llegan las irradiaciones de la ideología zarathústrica.

El Zarathustra histórico vivió en la meseta del Irán, en el territorio de la actual Persia. No fue un «fundador religioso», sino un reformador de la antigua herencia religiosa indoaria que los inmigrantes habían llevado consigo a su nueva patria. Con la figura que ha llegado a ser conocida gracias a Nietzsche (*Así habló Zarathustra*) no tiene más que el nombre en común. Nietzsche no conoció con exactitud la figura histórica y no se ocupó especialmente de la historia de esta religión.

[1] La grafía habitual del nombre es inexacta. Sería más correcto escribir Zarathushtra: Pero en lo que sigue conservaremos la ortografía usual; por razones técnicas, no podemos tampoco dar una transcripción filológicamente exacta de otras expresiones awésticas. Los especialistas comprenderán las razones que nos mueven a tomar como base de nuestras transcripciones el diccionario iranio antiguo. La «religión persa» no puede identificarse con la religión zarathústrica. Los griegos describieron la religión persa; lo que de las doctrinas y usos religiosos de los persas describe Herodoto se refiere a la religión popular que existió antes y junto a la de Zarathustra. De aquí que el que se pretenda hoy equiparar la expresión religión «persa» al mazdeísmo o a la religión de Zarathustra pueda conducir a errores —Por lo que se refiere a la pronunciación, hacemos notar que lo que en los nombres y palabras extranjeros se transcribe por *sh* ha de pronunciarse como el alemán *sch*.

I. HISTORIA DE LAS FUENTES Y DE SU ESTUDIO

1. *Historia del «Awesta»*

La más importante de las fuentes que nos abren el camino para el conocimiento de la religión de Zarathustra es el *Awesta*. A finales del siglo XVIII, el estudioso francés Anquetil Duperron trajo a Europa el primer manuscrito awesta. Anteriormente, los investigadores se veían obligados a darse por satisfechos con las noticias de los escritores latinos, griegos y orientales, cuyos informes se contradecían frecuentemente. El *Awesta* no es una obra unitaria, sino más bien un nombre colectivo dado a una serie de escrituras de épocas distintas y diferente valor. Su primera reunión en un libro no tuvo lugar hasta las modernas ediciones europeas de Westergaard (1852-1854) y Geldner (1886-1895). La colección de textos antiguos que lleva el nombre de *Awesta* se remonta verosímilmente a la adaptación a que éstos fueron sometidos bajo el reinado de Šāpuhr II (310-379), de la dinastía de los sasánidas, en Persia. El destino lleno de incidencias que estuvo deparado a los textos religiosos había hecho necesario ya anteriormente proceder a una recopilación y redacción oficial de este mismo género, que fue hecha bajo los monarcas de la dinastía de los arsácidas.

Sabemos además que la colección de fuentes para el estudio de la religión zarathústrica y zoroástrica [2] que se nos presenta bajo el título de *Awesta*, tanto en la edición del texto primitivo (Geldner) como en las traducciones alemanas (por ejemplo, las de Bartholomae y Wolff), no abarca más que una pequeña parte del contenido total de la colección originaria. Según la tradición de los parsis (los adeptos todavía vivientes de esta religión, que guardan viejas tradiciones; hoy existen comunidades de parsis, además de en otros lugares, en los alrededores de Bombay), el *Awesta* era originariamente una extensa colección que abarcaba veintiún *nask* (libros). De estos veintiún *nask* sólo uno se nos ha conservado totalmente *(Vidēvdād)*. Ya antes de la época de Alejandro Magno la colección gozaba de gran honor en el actual territorio del Irán.

Según una tradición persa, Kavi Vištāspa, el protector de Zarathustra, u otra personalidad influyente, había hecho escribir el *Awesta*, así como sus comentarios *(Zend)*, con letras de oro y sobre 12.000 pieles de buey, que depositó en el tesoro real. En Alejandría se habría hecho una traducción griega de la extensa obra. Una copia del texto original conservada en Persépolis habría desaparecido con la ciudad con ocasión de la campaña de Alejandro. Sea cual fuere la exactitud histórica de estas tradiciones, lo seguro es que en aquellos siglos llenos de incidentes no sería fácil preservar la integridad de tan extensa obra. Como hemos dicho, se nos habla de colecciones oficiales de los «libros sagrados» hechas en tiempo de los arsácidas y de los sasánidas, lo que nos demuestra que los numerosos ejemplares del texto sagrado no se conservaron incólumes durante aquellas épocas turbulentas que comenzaron con Alejandro. Otro indicio de este mismo hecho nos lo ofrece la circunstancia de que ya antes de Šāpuhr II, el redactor del texto que se nos ha conservado, Ardašīr (226-241), el fundador del imperio de los sasánidas, hiciera declarar «universalmente obligatorio» el texto del *Awesta* por él compilado y redactado.—La crítica ha rechazado las objeciones hechas por Nyberg a la historicidad del núcleo de los datos contenidos en el libro cuatro del *Dēnkart* [3].—En la redacción sasánida hay que pensar que el redactor o los redactores utilizarían los restos y fragmentos existentes para una nueva construcción. De aquí que en la época de la redacción definitiva, es decir, en el siglo IV d.C., se procediera a varios cambios en el orden y se añadieran algunos complementos y numerosas repeticiones formales. Los criterios lingüísticos a que alude Geldner [4] han de ser usados con gran prudencia, pues también una lengua antigua puede ser imitada.

Como rasgos diferenciales generales para determinar la antigüedad de los textos, podemos citar los que siguen: 1) Aquellas partes en las que se encuentran faltas gramaticales y sintácticas evidentes, forman parte, sin duda, del trabajo de los redactores. 2) Las partes métricas deben ser consideradas como antiguas; pero hay que tener en cuenta que estas partes métricas pueden quedar en algunas ocasiones desfiguradas por glosas, y tener con ello la apariencia de haber sido redactadas en prosa.

Es evidente que una colección de este género, que en el curso del tiempo ha sufrido confusiones y ha sido repetidamente completada, ha de ofrecer hoy una especial dificultad a los investigadores. A ello viene a añadirse todavía la circunstancia de que los mismos redactores no comprendían los textos antiguos, y, en consecuencia, hubo de procederse en el curso del tiempo a la elaboración de traducciones y comentarios. La lengua de estas traducciones y de estas aclaraciones es el persa medio, llamado *pehlevi*. La lectura de la escritura *pehlevi*, equívoca y poco clara, resulta todavía más complicada por el uso que en esta escritura se hace de muchas palabras (ideogramas) arameas, que en la lectura eran sustituidas por la palabra persa correspondiente.

Las traducciones del *Awesta* a la lengua *pehlevi*, junto a los correspondientes comentarios, reciben también el nombre de *Zend*. De aquí la errónea denominación antigua del actual *Awesta, Zend-Awesta*, fundada en la creencia de que *Zend* era la lengua en la que estaban redactados los libros del *Awesta*. De

[2] Sobre la diferencia de significado entre «zarathústrico» y zoroástrico cf. infra p.585.

[3] Cf. su *Religionen des alten Iran* p.8-14.414-429.

[4] *Grundriss der iranischen Philologie* II p.35.

hecho, *awesta* significa hoy tanto la lengua como la literatura escrita en esa lengua.—No se sabe con seguridad definitiva de dónde procede en realidad la lengua *awesta*. Los argumentos de Tedescos, a los que se adhieren Meillet y Herzfeld, demuestran se trata de un dialecto medo.

Una pequeña parte del *Awesta* que hoy conocemos destaca por su forma y por su antiguedad y reclama el valor de una fuente de primerísimo rango; es la constituida por los *Gathas*, breves textos métricos, que está demostrado proceden de la época del mismo Zarathustra. Esta colección, menos extensa, recibe el nombre de *Awesta* antiguo, por oposición a las restantes partes, que llevan el de *Awesta* reciente.

En el aspecto linguístico, en el gramatical y sintáctico y por su contenido, el «*Awesta* reciente», es decir, el actual *Awesta* con exclusión de los *Gathas*, parece haber sido redactado en época más tardía. Especialmente es su contenido lo que, frente a las doctrinas abstractas de los *Gathas*, tiene valor de un importante desarrollo de la ideología zarathústrica. En el «*Awesta* reciente» llegan incluso a reaparecer deidades contra las que Zarathustra había luchado y usos religiosos que él había proscrito, en total oposición a los *Gathas*. Comparado con el de los *Gathas*, el contenido del «*Awesta* reciente» es más abigarrado y variado; los temas científicos y míticos alternan con los cánticos nacionales y guerreros. No sin justicia puede decirse, como Herzfeld lo ha hecho, que algunas de sus partes tienen forma de canciones populares, con lo que de nuevo se oponen a los *Gathas*, cuya poesía es de un género depuradamente artístico.

2. *Subdivisión del «Awesta»*

De acuerdo con la subdivisión hoy habitual, distinguimos en el «*Awesta* reciente» las siguientes partes: 1) *Yasna* (sacrificio, culto); contiene textos que todavía hoy son utilizados por los parsis en el culto divino y que otrora eran recitados en los preparativos del sacrificio *haoma* (libación con una bebida espirituosa). Estructurado en 72 capítulos (los *yasna* 28-34 y 43-51, 53 constituyen nuestra colección de *Gathas*), el *Yasna* contiene invocaciones de deidades y fórmulas de plegarias, en parte en monótonas repeticiones. 2) *Vispered* (awéstico *vīspe rātavō* = «todos los señores»); sus 24 capítulos incluyen complementos y ampliaciones del *Yasna*. 3) Los *Yashts*, cuyos 21 capítulos contienen panegíricos de diversas «deidades venerables» en el orden del calendario mazdeo. 4) El *Vendidad* (*vidēv-dāt* = «ley contra los demonios»), que se compone de 22 capítulos, es el único libro que se ha conservado completo; originariamente era el libro 19 del *Awesta*, una especie de código eclesiástico, que da preceptos acerca de las purificaciones sacerdotales y de diversos ejercicios de penitencia. 5) El *Khorda Awesta* (el pequeño *Awesta*) incluye diversos textos menores y oraciones más breves.

Junto al *Awesta*, hemos de considerar en segundo término, como fuente para la historia de la religión zoroástrica y zarathústrica, la literatura persa media, que, como hemos dicho, está escrita principalmente en *pehlevi*. Esta literatura persa media procede de la época de los sasánidas y de la inmediatamente posterior, y en parte contiene material antiguo y valioso; pero el estudio detenido de estos libros es difícil y dista mucho de estar concluido. En varios volúmenes de la colección «Sacred Books of the East», West ha traducido al inglés una gran parte de esta literatura.

En tercer lugar hemos de considerar las inscripciones cuneiformes persas antiguas, que desde el año 1802, en que fueron descritas por Grotefend, han sido objeto de repetidos estudios monográficos; de ellos los más importantes se deben a Weissbach, F. W. Konig, Scheil y E. Herzfeld, especialmente a este último, que, además de los trabajos publicados en sus *Archaologischen Mitteilungen aus dem Iran*, ha dedicado a estos temas una publicación monográfica.

Y, por último, las obras persas nuevas y las fuentes indirectas que se nos conservan en los informes de los escritores griegos y latinos, y que han sido recopiladas por Clemen en sus *Fontes* (Bonn 1920). A ello hay que añadir todavía textos armenios (EZNIK, *Contra las sectas*), árabes y sirios.—Las inscripciones halladas en monedas y en sellos contribuyen desde la arqueología a darnos luz sobre la religión de Zarathustra.

La mayor importancia como fuente para la historia de las religiones corresponde naturalmente al *Awesta* (*Awesta* antiguo —*Gathas*— y *Awesta* reciente); pero el total aprovechamiento de estas fuentes no es, desgraciadamente, posible. De un lado, muchas de sus partes son fragmentos carentes de conexión —Meillet llamaba al *Awesta* «un champs de ruines», en el que era difícil constatar un orden conexo [5]—; de otro lado, para un verdadero aprovechamiento de esta fuente sería preciso determinar los estratos cronológicos del *Awesta* reciente. A. Christensen, Lommel y Herzfeld se han esforzado especialmente por resolver este problema, pero su solución definitiva queda reservada al futuro. Si éstas son las dificultades por lo que hace al *Awesta* reciente, todavía mayores son las que encontramos en la utilización de los *Gathas*. El contenido ético-religioso de los *Gathas* fue fundamental para todo el *Awesta* reciente y para la época posterior. Por esta razón, así como por la estrecha relación que los *Gathas* guardan con el mismo Zarathustra, hemos de dedicarle en esta nuestra sinopsis una mayor atención que a todas las demás fuentes.

Gāthā significa «cántico, canción». Aunque el parentesco linguístico y la similitud de la métrica nos permitiría compararlos

[5] *Trois conférences sur les Gathā* (Paris 1925)

con los *Vedas* indios, su marcada personalidad los distingue en todos los aspectos de los himnos del *Ṛgveda*. Bartholomae los llamaba «prédicas en verso». Ignoramos si originariamente estuvieron asociados a fragmentos en prosa o si constituían una especie de resumen de disertaciones más extensas. Tampoco ha sido posible hasta hoy determinar si su redacción obedeció a razones cultuales. En varios pasajes se hace alusión a asuntos personales de la vida de Zarathustra. Hoy en día, ya nadie duda seriamente de que en los *Gathas* se nos revela en forma inmediata la época y la ideología del mismo Zarathustra. Pero, por lo demás, es muy difícil el descubrir la conexión interna de los *Gathas* o su orden sistemático, que, tal como se nos presentan, han sido, sin duda, alterados El imperfecto conocimiento de la lengua de este *Awesta* antiguo, el carácter abstracto de las ideas zarathústricas y el trasfondo histórico de las mismas, todavía oscuro, tienen como consecuencia el que una traducción de los *Gathas* siga siendo uno de los problemas más difíciles de la filología orientalista. Pues toda traducción de los *Gathas* es al mismo tiempo una interpretación. Si, por ejemplo, comparamos una misma estrofa —verbigracia, Y. 49,1— en sus varias traducciones —por ejemplo, en Bartholomae, Andreas y Lommel, Reichelt, Nyberg, Herzfeld, Duchesne-Guillemin—, podríamos sacar la impresión de que en cada uno de los traductores citados se trata de una estrofa de contenido totalmente distinto. Las traducciones de Bartholomae, Andreas y Wackernagel, Lommel y, finalmente, las de Nyberg y Moulton, Jackson y Smith en América, se basan, en medida mayor o menor, en el gran diccionario iranio antiguo, pero hoy es evidente que, si se pretende penetrar más profundamente el sentido de los *Gathas*, es necesario superar los límites del trabajo de Bartholomae, a cuya importancia no puede esta observación quitar el menor mérito [6].

Especialmente fecundos han resultado los largos y complejos estudios de E. Herzfeld, publicados en su obra en dos volúmenes *Zoroaster and his World* [7]. Herzfeld parte del hecho de que los *Gathas* se refieren a acontecimientos históricos y que los nombres que en ellos aparecen han de ser puestos en relación con los nombres de personas que conocemos en otros acontecimientos del mismo carácter. El profundo estudio de la sociología, la etnología y la topografía, así como el de los personajes históricos tal como lo ha hecho Herzfeld, contribuye a arrojar luz sobre los *Gathas*, en cuya traducción e interpretación tanta inteligencia y agudeza se han empleado hasta este momento.

Las observaciones precedentes nos permiten darnos cuenta de la prudencia de que es preciso usar en la utilización de las

[6] Benveniste decía una vez *(Infinitives avestiques)*, en forma algo exagerada, que en el futuro solo podría progresarse controvirtiendo y oponiendose al diccionario iranio antiguo de Bartholomae

[7] Princeton 1947

fuentes [8]. Para conocer la imagen del mundo genuinamente zarathustrica hemos de utilizar e interpretar en primer término los *Gathas*. Al usar el *Awesta* reciente es preciso recordar los numerosos elementos extraños que han transformado y desarrollado el contenido ideológico de los *Gathas*. Especial interés tiene también el precisar la medida en que el *Awesta* reciente incorpora elementos religiosos prezarathústricos, procedentes de las creencias indoarias. Al mismo tiempo, el *Awesta* reciente incluye también algunas noticias valiosas que en los *Gathas* no se nos han transmitido más que a modo de alusiones. Del mismo modo, en las obras de la literatura pehlevi, todavía más alejadas de Zarathustra, hay que distinguir entre lo que es especulación cosmológica y soteriológica más reciente y lo que procede de la antigua tradición zarathústrica o incluso de época prezarathústrica.

Siguiendo una sugerencia de Lommel, vamos a llamar «zarathústricos» sólo a aquellos elementos de las ideas religiosas que con alguna seguridad podemos considerar como procedentes de Zarathustra o de su época. A todos los demás elementos que se encuentran en los distintos escritos de los zoroastrios y que nacieron en época posterior como producto de una evolución ulterior, pero no parecen ya acuñados directamente por la personalidad del fundador de la religión, los llamamos «zoroástricos». Esto quiere decir que las ideas zoroástricas se encuentran fundamentalmente en el *Awesta* reciente, así como en la literatura persa media, siendo, en cambio, totalmente posible que también fuera de los *Gathas* encontremos elementos zarathústricos. Todo el edificio doctrinal zoroástrico nos ayuda a comprender mejor y más correctamente algunas ideas de los *Gathas*. A la luz de las fuentes posteriores, comprendemos a veces con mayor claridad lo que en los *Gathas* está expresado sólo confusamente.

II ZARATHUSTRA, SU VIDA Y SU OBRA

1. *Cronología de su vida*

Asunto de extraordinaria importancia para la exposición de la religión zarathústrica es el problema de cuándo vivió Zarathustra. No resulta muy alentador el leer en un libro sobre él: «No se sabe cuándo ni cómo vivió Zarathustra» (Lommel). Quizá fuera más exacto decir que —hoy podemos prescindir de la teoría de Darmesteter— en lo fundamental son dos las cronologías discutidas en la actualidad por los especialistas. Según una opinión, Zarathustra habría vivido antes del siglo VIII, aproximadamente en torno al año 1000. Según la otra, que recurre,

[8] Por lo que hace a la dificultad de la interpretacion, cf J DUCHESNE GUILLEMIN, *Zoroastre* (Paris 1948) p 11ss

entre otras cosas, a la tradición de los parsis, parece verosímil que Zarathustra hubiera vivido al comenzar la época de los aqueménidas, en el siglo VI a.C.—Los defensores de la primera opinión aducen las razones siguientes en favor de la gran antiguedad de Zarathustra: en el *Awesta* reciente, Zarathustra se ha convertido ya en una personalidad mítica, sin que se encuentren en él noticias concretas sobre las circunstancias de su vida. Este difuminamiento de su imagen no sería explicable si hubiera vivido en la época de los aqueménidas. El nombre que en los *Gathas* se da al dios supremo se presenta ya en las inscripciones cuneiformes de Darío en una forma tal, que presupone una evolución de varios siglos. Los grandes acontecimientos históricos que acompañaron a la construcción del imperio persa carecen de eco en los *Gathas;* en una inscripción del rey de los asirios, Sargón, inscripción que procede de los años 714-713, se encuentra ya el nombre del dios de los *Gathas,* Ahura Mazda; las noticias de los escritores griegos, según los cuales Zarathustra vivió seis mil años antes que Platón, nos indican también su gran antiguedad [9].

En favor de la segunda tesis, es decir, de la que supone que Zarathustra vivió en la época de los aqueménidas, han presentado argumentos A. Meillet, W. Jackson y H. Junker. Pero hoy parece que es posible ir todavía más allá; según la tradición de los parsis, Zarathustra habría vivido doscientos cincuenta y ocho años antes de Alejandro. Basándose en un abundante material histórico y arqueológico, Herzfeld ha demostrado hace poco que el número «258 antes de Alejandro» es histórico y que con él la cronología de la vida de Zarathustra queda colocada en el siglo VI, aproximadamente en la época entre los años 570-500. Con esto, Zarathustra sería un contemporáneo de los monarcas persas Ciro, Cambises y Darío. A resultados muy parecidos ha llegado también una investigación basada en el calendario persa [10]. Herzfeld, que durante su larga estancia en Persia estudió detenidamente todo el complejo filológico e histórico, está en situación de apoyar sus argumentos en una serie de comparaciones históricas entre los nombres que aparecen en los *Gathas* y los que nos son conocidos por los hallazgos arqueológicos y por las noticias históricas referentes a la época del siglo VI. Aunque ni su *historical criterion* [11] ni su afirmación de que el imperio persa constituye «el punto central de la historia de todas las religiones» llegan a convencer ni a dar un apoyo

[9] Una buena compilacion de las razones en pro y en contra puede verse en el capitulo introductorio del libro de LOMMEL *Die Religion des Zarathustra* p 3 8 cf tambien G MESSINA, *Ursprung der Magier* (Roma 1930) p 41. A CHRISTENSEN, Acta Orientalia» 4 (1926) p 81-116; G WESENDONK *Das Weltbild der Iranier* p 40s

[10] HILDEGARD LEWY, *Calendrier Perse* Orientalia 10 (1941), sobre la base de un detenido estudio de todo el complejo filologico e histórico, llega a conclusiones parecidas

[11] *Zoroaster and his World* p 29 30

suficiente a sus argumentos, sí que hay razones para creer con Herzfeld que la época entre los años 570-500 es una «intrinsically probable date» de la vida de Zarathustra [12].

Desde luego, la última palabra no se ha dicho todavía, ni con esto se han resuelto todas las dificultades. Pese a que el establecimiento de esta cronología se basa en argumentos sólidos, no refuta totalmente las demás suposiciones, de forma que seguimos sin saber con seguridad «cuándo vivió Zarathustra». En todo caso, los griegos del siglo IV conocían ya el nombre y la doctrina de Zarathustra.

2. *Las circunstancias externas de su vida*

Según Herzfeld, lo que es posible averiguar sobre las circunstancias externas de la vida del reformador, así como sobre el trasfondo social e histórico de su vida, es lo siguiente: según noticias de los *Gathas,* Zarathustra pertenecía al linaje de los Spitamas, cuyo nombre gentilicio era *hĕčataspāna* [13]. Un Spitama había desposado a la hija de Astiages, el último rey de los medos. Hay motivos para creer que Zarathustra nació de este matrimonio y que Ragā era su lugar de nacimiento. Por razones dinásticas, Ciro, el conquistador del reino de los medos, se casó con la legítima heredera. La hija de este matrimonio, llamada Atossa, sería según esto una hermanastra de Zarathustra, identificable con la Hutōsā del *Awesta.* Puede demostrarse también que el Vištāspa que aparece en los *Gathas* es el que conocemos por la historia, el padre de Darío, con quien comienza la línea reciente de los aqueménidas. De las noticias de los *Gathas* resulta que la tercera mujer de Zarathustra se llamaba Hvōgva y era de familia rica. La familia Hvōgva estaba también estrechamente relacionada con la corte de Vištāspa, y con ello con los nuevos aqueménidas.

Si los argumentos aducidos por Herzfeld fueran exactos, las circunstancias históricas quedarían considerablemente aclaradas. Los nombres citados en los *Gathas* y las relaciones familiares en ellos insinuadas han podido ser, gracias a una investigación histórica y arqueológica intensiva, puestos en relación con acontecimientos históricos conocidos del imperio de los persas en el siglo VI, viniendo por su parte a ayudar a una mejor comprensión de las doctrinas religiosas y sociales de los *Gathas.* Según

[12] Los capitulos que mas interesan por el material extraordinariamente abundante son los trece primeros del volumen primero Una consideracion mas detenida de los problemas que hemos tocado aquí sobrepasaria con mucho los limites de nuestro estudio —DUCHESNE GUILLEMIN *(Zoroastre* [Paris 1948] 12) cree, sin embargo, que la epoca de su vida hay que situarla entre los siglos X y V a C y que el lugar en que esta se desarrollo «estaba en alguna parte en el Iran»

[13] Los datos de los escritores griegos (Ctesias), asi como algunas noticias babilonias, nos permiten averiguar los detalles historicos

ellos, Zarathustra era, como su protector Vištāspa, *kavi*, esto es, miembro de las familias aristocráticas del país. La fuga de Zarathustra que se describe en el yasna 51 habría que comprenderla en el sentido de que Zarathustra fue desterrado de su patria, Ragā, por un edicto de Cambises. En su huida atravesó los territorios del Kavi Vēhviya, marchando a Tōsa, donde Vištāspa era sátrapa. Por su matrimonio con Hvōgva, los parientes de su mujer intentaron en la corte del gran rey que fuera anulado el edicto que le había desterrado.

En algunas ocasiones los *Gathas* nos hablan de las dificultades con que Zarathustra hubo de luchar para la difusión de sus doctrinas. Según nos dicen los *Gathas*, a veces el miedo y la angustia llenaban su alma. Durante su estancia en la corte de Vištāspa, Zarathustra predicó sus nuevas ideas religiosas, encontrando en los círculos de la nobleza de aquel lugar la posibilidad de hacer llegar hasta más lejos sus nuevas ideas. Vištāspa y su linaje intervinieron en favor de las ideas religiosas y sociales de Zarathustra. Herzfeld ve una prueba de este hecho en la lista de nombres que pueden reconstruirse con la ayuda de la inscripción Kaba de Šāpuhr I, lista que coincide con el Yt. 13 (Yt. = abreviatura de *Yasht*) [14].

Si es cierto que de esta manera podemos llegar a conocer una serie de valiosos datos históricos que pueden ponerse en relación con Zarathustra y con su ideología, no lo es menos que en los *Gathas*, que se nos han transmitido fragmentariamente, hay todavía muchos pasajes que resultan difícilmente comprensibles. Zarathustra reviste sus nuevas ideas de una forma poética determinada, marcadamente personal, que coloca a sus obras en un lugar totalmente distinto e independiente de los productos, emparentados con ellas, de la literatura india. El contenido de la doctrina de Zarathustra no fue sólo el fruto de una creación independiente, sino que desempeñó también un papel lingüístico creador. Esto puede afirmarse especialmente de sus composiciones abstractas. No es raro que utilice palabras arcaicas, dándoles un nuevo sentido; precisamente por eso los *Gathas* están tan alejados de todo lo convencional y amanerado, e incluso en su forma fragmentaria llevan claramente el sello que les imprimió una personalidad determinada. La lengua en que están redactados los *Gathas* es totalmente poética. Como tal es diferente de la lengua común y no puede tampoco ser considerada como la lengua propia de una tribu desconocida. De aquí que no exista ninguna necesidad de considerar el dialecto de los *Gathas* como un estrato lingüístico más antiguo que el que se nos presenta en otras partes del *Awesta* [15]. La fuerza de la personalidad de Zarathustra fue de gran alcance, como nos

[14] *Community list*; cf. especialmente el c.1 y 2 de HERZFELD.

[15] HERZFELD, l.c., p.255: «The Gathas are "archaisant" not "archaic"».

demuestra no sólo la novedad de su predicación, sino también la forma en que la realizó. Toda la literatura zoroástrica nos da testimonio de ello.

III. LA DOCTRINA ZARATHUSTRICA

1. *La imagen de Dios*

Ahura Mazda. Al contrario de lo que ocurre en la imagen de lo divino de los *Vedas*, que por su cultura y por su lengua están emparentados con las doctrinas de Zarathustra; al contrario también de lo que ocurría en las creencias populares iranias, para Zarathustra es un único dios, *Ahura Mazda* o *Mazda Ahura* (el Sabio Señor), el que ocupa el punto central y lo domina todo, en lugar de los distintos dioses que guardan relación con distintas esferas de la vida humana. Ahura Mazda no es el dios único en el sentido del monoteísmo del Antiguo o del Nuevo Testamento. Su omnipotencia se ve limitada por Ahriman, el principio del mal. Por otra parte, faltan los rasgos tan característicos del politeísmo de todas las zonas y épocas; Ahura Mazda no tiene junto a sí deidades femeninas ni guarda relaciones míticas con las deidades subordinadas. Cierto que, según la concepción zoroástrica, está rodeado de «seres venerables» (*yazata-*), de los *amesha spentas*. Pero, si prescindimos de la época posterior, éstos no son dioses en sentido estricto.

Mientras que en las inscripciones rupestres de los aqueménidas encontramos una denominación propia para Dios (*baga*), Zarathustra no emplea para Dios ningún nombre personal. El «Sabio Señor» es una denominación por descripción de la esencia, abstracta y espiritual, que no contiene ningún elemento de valor sugerente para la fantasía o la visión humana. *Mazdah-* (sabio) es una perfección que no pertenece a la esfera de la fuerza ni del poder corporal —por ejemplo, de una fuerza corporal incrementada hasta lo gigantesco—, ni a la de la magia, sino a la del espíritu y de lo espiritual. *Ahura* está emparentado con el indio antiguo *asura-*, y en los *Vedas* tiene el significado de «señorial dominio» en el mundo de lo espiritual. En la lengua india este título *asura* se atribuye, además de a Varuna y a Mitra, también a los Adityas, así como a otros seres divinos. Pero el parentesco lingüístico no debe impedirnos percibir la diferencia de contenido que existe entre el *asura-* y el *ahura* de los *Gathas*, en los que está determinado más concretamente con *mazdah*, que es lo característico de la esencia divina en los *Gathas*. Los adeptos del «Sabio Señor» y los de la religión predicada por Zarathustra se llaman mazdeos o mazdayasnios. Junto al Ahura Mazda anunciado por Zarathustra no existía una figura popular de un «Sabio Señor» que fuera venerado fuera de las comunidades zarathústricas. Si éste hubiera sido el caso, no

hubiera tenido ningún sentido el llamar mazdayasnios a los adeptos de la religión zarathústrica.

De aquí podemos deducir que las ideas que leemos en la tumba rupestre de Darío en Naqsh i Rustam son ideas zarathústricas:

Un gran dios es Ahuramazdā,
el que ha creado esta obra que todo lo supera,
que se ha hecho visible.
El que ha creado la paz para los hombres,
el que ha revestido a Dareios, el rey,
de sabiduría (divina) y bondad.

Habla Dareios, el rey;
por voluntad de Ahuramazdā soy yo de esta suerte:
lo que es justo, lo amo;
odio la injusticia.
No es grato para mí
el que el humilde padezca injusticia por causa del elevado,
no es grato para mí
el que el elevado padezca injusticia por causa del humilde.
Lo que es justo, esto me es grato.
Odio al adepto de drug.
Yo no soy vengativo;
los que me encolerizan, a ésos los detengo,
y soy severo señor de mi propia pasión.
Al que se esfuerza, lo premio según su mérito.
Al que comete una falta, lo castigo según su mala acción.

Y las perfecciones de que me ha revestido Ahuramazdā
—y yo he conseguido ampliarlas—,
por la voluntad de Ahuramazdā he hecho algo,
lo he hecho gracias a estas perfecciones
de que me ha revestido Ahuramazdā [16].

La medida en que esta abstracta imagen de Dios contradecía la de las creencias populares ingenuas, nos la demuestra el *Awesta* reciente, y especialmente las descripciones zoroástricas del «Sabio Señor», a quien, sin abandonar la concepción originaria de los *Gathas*, pintan con imágenes palpables —más para los sentidos que para el entendimiento—; la originaria denominación por descripción de la esencia se convierte en un nombre propio personal; las palabras, en los *Gathas* todavía separadas, *ahura* (señor) y *mazda* (sabio) se unen posteriormente en una única palabra: Ohrmuzd, Ohrmizd, griego Oromazes, etc.

Los rasgos, en lo esencial no mitológicos, de Ahura Mazda son objeto de algunas precisiones más concretas de gran importancia en el *Awesta* antiguo; el «Sabio Señor» es caracterizado claramente como creador: «Esto te pregunto, dímelo, ¡oh Señor! . ¿Quién era el creador del orden recto (*aša*), quién su padre desde un principio? ¿Quién creó el sol y el curso de las

[16] HERZFELD, E., *Altpersische Inschriften*. I. *Erg.-Band zu den archaologischen Mitteilungen aus dem Iran* (Berlín 1938) p.4ss.

estrellas? ¿Quién es aquel por el que la luna crece y decrece?— Esto, ¡oh Sabio!, y todavía otras cosas deseo saber. Esto te pregunto, dímelo, ¡oh Señor! ¿Quién sostiene la tierra abajo, y el cielo, para que no caiga; quién (creó) las aguas y las plantas? ¿Quién enjaezó al viento y a las nubes, a los dos corredores? ¿Quién, ¡oh Sabio!, es el creador del ánimo bueno? Esto te pregunto, dímelo, ¡oh Señor! ¿Qué maestro creó la luz y las tinieblas, qué maestro creó la vigilia y el sueño? ¿Quién creó el amanecer, el mediodía y la noche, que a los clarividentes les recuerdan su trabajo?» «Como creador de todo esto, quiero reconocerte por el espíritu que da la salvación» (Y 44,3-5,7).

De aquí se deduce que Ahura Mazda es para Zarathustra el creador del cielo y de la tierra, el legislador de la naturaleza y del cosmos entero, el autor de la alternancia de la luz y la oscuridad, de la noche y del día. El Sabio Señor de la imagen zarathústrica del mundo está libre de rasgos naturalistas; la deidad, que vuela en las alturas de la abstracción ética y metafísica, fue objeto de una veneración anicónica.

Muy notable es la intimidad y el interés personal con que el autor de las preguntas precedentes (Zarathustra) asciende desde la observación del orden del cosmos a una causa última y suprema. No sin razón se ha aludido en este aspecto al salmo 33,6s y 19,1. Pero debemos subrayar también especialmente que este pasaje, en sí mismo claro, está en marcada oposición con la concepción dualista del universo dominante en el resto de los escritos zarathústricos. Sobre esto hemos de volver más adelante.

Junto a su actividad de creador, Ahura Mazda es también el juez —en el sentido del orden ético de los *Gathas*— tanto del destino del alma individual después de la muerte como en el final del tiempo terreno del mundo. El es la meta que anima a los justos.—El que, al final de los tiempos, Ahriman, principio del mal, y toda su creación malvada sean aniquilados y dejen lugar a un estado de transfigurada bienaventuranza en el reino del «Sabio Señor», estado que en el Yt. 19,11 es calificado de «inmortal», de «siempre duradero», significa la exclusión de la variabilidad del tiempo y el comienzo de un estado sin final que sustituye al actual estado «terreno». En este sentido es en el que podemos decir que Ahura Mazda está dotado de la cualidad de eternidad, aunque no debemos entender ni usar esta palabra en el sentido que le da la terminología cristiana, pues es sólo un futuro sin final y no un pasado sin comienzo. Esta noción de eternidad así comprendida da fundamento a la idea de inmortalidad de esta religión.

Zarathustra está al servicio del Sabio Señor. El es quien anuncia sus exigencias por lo que hace a la vida práctica del hombre, y al hacerlo da un relieve especialmente grande a las ideas escatológicas. En este dios, que ha creado un orden visible en el cosmos físico y ha establecido para los hombres un orden

ético finalista que incluye una meta suprema y elevadísima para la vida, y cuyas características distintivas son la sabiduría y el orden, son evidentes los rasgos de una personalidad espiritual. Es, pues, inexacto el llamar al Sabio Señor de los *Gathas* dios «impersonal» [1], pues de ese modo resultaría incomprensible el modo personal en que Zarathustra trata a Ahura Mazda; sólo a una persona puede llamársele «señor», sólo a una persona tratársele de «tú», sólo a una persona decírsele «¡oh sabio!», como es el caso tan frecuente en los *Gathas*.

Pero ahora llegamos a una limitación esencial, característica tanto de la ideología zarathústrica como de la zoroástrica. Lo que hemos dicho hasta aquí podría conciliarse muy bien con una concepción monoteísta de la divinidad. Ahora bien, en los *Gathas*, en el *Awesta* y en los escritos zoroástricos todo está inmerso en la conocida concepción dualista del mundo y de la vida. En principio no se trataba de la oposición de la luz y la oscuridad, que habitualmente se presenta como característica de la imagen irania del mundo, sino de un dualismo doble que encontró en los escritos zoroástricos su expresión más clara y consecuente, pero cuyas raíces estaban en los *Gathas*.

La primera pareja de opuestos (dualismo) es de orden metafísico: el ser todo se subdivide en un ser espiritual y un ser material o corporal. Las palabras *astvant-* (corporal, material) y *manahya-* (espiritual) son los dos términos del *Awesta*. Los dos campos de lo espiritual y de lo material están coordinados entre sí, y cada una de las esencias aisladas y cada uno de los dominios parciales del ser forma parte de una pareja diametralmente opuesta. Se ha aludido ocasionalmente a la doctrina platónica de las ideas, que parte de una concepción análoga; pero querer suponer que Platón dependiera directamente de Zarathustra sería ir demasiado lejos [18]. Quizá podamos recordar todavía lo que ocurría en Babilonia, donde la correspondencia del mundo superior con el inferior nos denuncia la existencia de una imagen del mundo parecida. En todo caso, todo nos indica que nos hallamos ante una tradición muy antigua que quizá supere los límites del círculo de los pueblos arios. Es una parte del saber humano primordial en torno al cual gira desde siempre el pensamiento filosófico de la humanidad.

La segunda pareja de opuestos de este pensamiento dualista de la religión de Zarathustra es de orden ético; desde un principio (es decir, más allá de los límites temporales del pasado) existían dos principios, espíritus, que por su elección (de sentido ético) vinieron a entrar en una oposición última e irreconciliable. Uno de estos espíritus se decidió en su elección por el bien; el otro, por el mal. De esta forma vinieron al mundo el bien y el mal. Esta elección «primordial» explica el origen

[17] Cf. WESENDONK, *Das Weltbild der Iranier* (Munich 1933) p. 70.
[18] Pero debemos aludir otra vez a las posibles conexiones que JAGER resalta en su libro sobre Aristoteles (1923).

del mal en el mundo. Estos dos principios o seres de la más remota antigüedad son iguales en todos sus aspectos. Es inexacto el considerarlos como encarnación del bien y el mal, pues sólo por su elección —que presupone pensamiento y libre voluntad— dieron origen al comienzo del trágico conflicto que opone al bien y al mal en la historia de los hombres y del mundo. Uno de estos dos principios es *spĕnta-mainyu*, el espíritu salvador; el otro principio, *añgra* o *añramainyu*, traducido habitualmente por «espíritu malvado»; de estas dos palabras salió más tarde Ahriman.

La psicología humana es el punto de que Zarathustra parte para ilustrar el episodio citado, diciendo: «Y yo quiero anunciar a los dos espíritus en el comienzo de la existencia, de los que el prudente interpeló de esta forma al malvado: "Nuestras dos formas de pensar no coinciden, ni tampoco nuestras doctrinas, ni nuestro entendimiento, ni nuestra elección, ni nuestras palabras, ni nuestros hechos, ni nuestra naturaleza espiritual, ni tampoco nuestras almas"» (Y 45,2) [19].—Es manifiesta la alusión a la oposición en pensamiento, palabra y obra, es decir, la oposición hasta la última posibilidad y en todo el alcance de las decisiones de la voluntad. El Y 30,3-5 vuelve a desarrollar la misma idea: «Pero aquellos espíritus originarios primordiales que son cantados como los gemelos (del sueño; según Herzfeld, el sueño y su hermano), son bueno y malo en pensamiento, palabra y obra. Entre estos dos, los de buena intención han escogido bien, no los de mala. Y, cuando estos dos espíritus coincidieron, fijaron vida y muerte, cómo será al final; la peor existencia, para el mentiroso; la mejor existencia, para el íntegro. De estos dos espíritus, el mentiroso eligió hacer lo más malvado, el espíritu salvador eligió el orden recto »

Esta decisión ética primordial, en cuya base podría hallarse un antiguo mito gemelar, es el fundamento y el modelo de la acción de los hombres, pues en ella se muestra al hombre que también él ha de decidirse y pasar a engrosar las filas de uno u otro «lado»; del mismo modo que por su decisión los dos espíritus originarios vinieron a entrar en oposición, el hombre, por la suya, se opone a los del «otro lado», y queda automáticamente alineado en una de las dos filas en lucha, cuya oposición se fundamenta en esta elección primordial. El revestimiento de esta oposición en la imagen de luz y oscuridad no parece haber pasado a primer plano sino más tarde. Con esta imagen es con la que enlaza el mito soteriológico de la religión de Mani, que, con la más estricta consecuencia, se convierte en el fundamento de todo el problema cosmológico y soteriológico.

Es interesante el constatar que uno de estos «gemelos», el espíritu salvador, unas veces es distinto de Ahura Mazda y otras se identifica con él. Para el pensamiento zoroástrico, el Sabio

[19] Este pasaje es de difícil traducción. La del autor sigue en lo fundamental la de LOMMEL, l. c., p. 22.

Señor y Ahriman constituyen los opuestos últimos y son los dos gemelos de que hemos hablado. En los *Gathas,* Ahura Mazda aparece, en parte, puesto por encima de los dos gemelos, y en parte, simplemente identificado con el espíritu bueno. Es claro que aquí concurren dos concepciones diferentes, contradictorias entre sí: de una parte, el Sabio Señor es el principio último y supremo, al que está subordinado el dualismo; de otra, él mismo está implicado en el dualismo como polo opuesto a Ahriman. El *Awesta* reciente y el zoroastrismo resolvieron esta contradicción identificando al espíritu salvador, que era quien originariamente se oponía a Ahriman, con el Sabio Señor y haciendo remontarse la «oposición primordial» de bien y mal a la elección de Ahura Mazda y de Ahriman [20]. La situación originariamente monoteísta de Ahura Mazda vuelve a aparecer en la escatología, en la que el Sabio Señor es el definitivo triunfador del mal espíritu y el punto central de un estado final bienaventurado que ha de durar para siempre, pues de esta forma queda quebrantado el principio de la «igualdad primordial» de los dos espíritus opuestos, y Ahura Mazda vuelve a aparecer como el supremo señor sin rival. A mí me parece evidente que en este triunfo final del Sabio Señor se trasluce la creencia en un dios creador universal y padre del cielo [21]; una crencia que, unida a la de Varuna [22] y a la de Dyauspitar, parece ser un indicio de un monoteísmo primordial de los antiguos arios.

2. *Los «amesha spentas»*

Significado literal de la palabra «amesha spenta»: La interpretación linguística de *amesha,* «inmortal», no ofrece ninguna dificultad. En compensación, tanto más complicada es la interpretación de *spenta* [23], palabra para la que se han propuesto las más distintas traducciones [24]. No podemos aquí entrar en la discusión suscitada por el término, y lo traducimos simplemente como «remunerador» o «salvador»; *los amesha spentas* son, según esto, los «inmortales salvadores».

Estos *amesha spentas* son uno de los rasgos más peculiares de la religión de Zarathustra. Se ha hablado con razón de una idea totalmente personal del reformador, fijada en un «tipo literario único». Están muy íntimamente ligados a la reforma zarathústrica. En la forma en que estas figuras o estos conceptos se nos presentan en los *Gathas,* la exacta determinación de su naturaleza y de su esencia presenta dificultades no pequeñas, que resultan de la evidente pluralidad de sentido que les es propia. Pero, por otra parte, la explicación de toda la reforma zarathústrica depende esencialmente de la interpretación que se haga de los «inmortales salvadores». No es, pues, un milagro el que en el curso de la investigación del *Awesta* se hayan hecho intentos de interpretación muy diferentes e incluso opuestos entre sí. Una parte de los iranistas ve en ellos abstracciones éticas divinizadas, figuras divinas que habría que equiparar, más o menos, a los arcángeles del cristianismo [2]. Otros defienden un punto de vista opuesto, y ven en estos seres «salvadores» atributos y aspectos del Ahura Mazda, uno y el mismo [26].

En estos últimos tiempos se ha ido reconociendo cada vez con mayor claridad que no es posible fijar inequívocamente los *amesha spentas,* y se ha intentado, en consecuencia, poner de manifiesto su naturaleza compleja, su pluralidad de significados, considerándolos, de una parte, como cualidades (aspectos) de Dios, y de otra, como cualidades y virtudes de los creyentes [2]. La dificultad de interpretación vino a incrementarse en otro tiempo por la circunstancia de que en la interpretación concreta de los *amesha spentas* no se establecía ninguna diferencia entre el *Awesta* reciente y el antiguo. Hoy se sabe que el cambio de sentido que se introdujo entre el *Awesta* antiguo y el reciente se manifiesta con especial claridad en las diferencias en la descripción de los «inmortales salvadores».

En el *Awesta* reciente —por comenzar nuestra explicación partiendo de la concepción más tardía—, los «inmortales salvadores» son simplemente dioses que constituyen un grupo de

[20] Es evidente que en este caso se plantea la cuestión de la procedencia de estos dos principios primordiales. A ella respondía el zervanismo, que enseñaba que *zrvan akarana* (el tiempo ilimitado) había creado a los dos «hermanos enemigos» Ohrmizd y Ahriman. Según esto, habría que concebir al dios Zervan como un ser bisexuado – Aquí podría tratarse de una especulación metafísica tardía que pretendía, por una parte, explicar el origen de los dos principios primordiales, pero, por otra, partiendo de la idea de un proceso del mundo que se desarrolla en un lapso temporal de cuatro veces tres mil años (o de tres veces cuatro mil años), da el paso del tiempo finito al tiempo infinito. Como muestra la literatura pehlevi, el zervanismo tuvo gran importancia. En lo esencial, las escrituras zoroastrianas se cerraron a esta nueva tendencia. El que el dios Zervan diera ocasión con su duda a la naturaleza malvada de uno de sus hijos, está en contradicción con la concepción zarathustrica de la libertad original de la elección ética. Sobre este tema hay abundante bibliografía, cf., por ejemplo, E. BENVENISTE, *The Persian Religion* p. 76ss.—También H. H. SCHAEDER ha subrayado recientemente el origen tardío del zervanismo.

[21] Según el *Gatha* de la creación citado, Ahura Mazda creó también aquello que forma parte del mundo creado de Ahriman, es decir, las tinieblas, la noche.

[22] Cf. A. HILLEBRANDT, *Vedische Mythologie*[2] (Breslau 1927-29).

[2] Usamos la transcripción habitual.

[23] BARTHOLOMAE *(Altiranisches Worterbuch)* y MARKWART *(Untersuchungen zur Geschichte von Eran II,* 1915), así como el c. 1 del *Gatha ustavaiti* (ed. por G. MESSINA en Orientalia, vol. 50, Roma 1930), lo traducen por «sagrado». Cf. sobre los distintos intentos de explicación F. KONIG *Die Amesha Spentas und die Erzengel im Alten Testament* (1935) p. 31.

[24] Así, por ejemplo, C. HR. BARTHOLOMAE, W. JACKSON, K. F. GELDNER, E. LEHMANN, M. HAUG.

[26] Así J. H. MOULTON especialmente los parsis, en un esfuerzo por encontrar en sus escritos el puro monoteísmo.

[27] G. MESSINA, H. H. SCHAEDER, W. LENTZ, W. SMITH.

seis en torno al «Sabio Señor». Si se cuenta entre ellos al «espíritu salvador» o a la «obediencia», más tarde identificados con el Sabio Señor, tenemos un grupo de siete dioses. Las variaciones que pueden constatarse respecto de los *Gathas* son las siguientes: en los *Gathas* no existe un nombre colectivo, «salvadores inmortales», para designar a todo el grupo, sino que sus componentes son enumerados aisladamente o en grupos parciales, sin dependencia directa interna e inmediata. Sólo en el llamado *Yasna en siete partes* (= tránsito del *Awesta* antiguo al reciente) aparece el nombre colectivo común a todos los *amesha spentas*. Al contrario de lo que ocurre en los *Gathas*, en la evolución posterior se convirtieron en dioses protectores, de cuya personificación no nos cabe duda; se les atribuyeron esferas de eficacia (metales, plantas), de la misma forma que en otras religiones se hizo con los dioses politeístas. En la misma línea está también la diferenciación sexual, pues en la época tardía el grupo está compuesto de seres masculinos y femeninos, una idea que es totalmente extraña a los *Gathas*.

Si en los *Gathas* no se les da un nombre común, ello no quita que ya estén unidos en una unidad moral laxa. Como «grupo» no son, pues, un concepto zarathústrico, sino sólo una noción zoroástrica, producto de la evolución ulterior de la imagen original. En gracia a la sencillez, nosotros utilizaremos el nombre colectivo también cuando hablamos de los *amesha spentas* en los *Gathas*. Podemos enumerarlos en el siguiente orden: 1) *vohu manah* (buena intención); 2) *asha* (justicia, verdad); 3) *ārmaiti* (obediencia); 4) *vshathra* (imperio, dominio); 5) *haurvatāt* (estado de salvación) y 6) *amərətat* (inmortalidad). Junto a ellos hay algunos otros seres muy parecidos a los inmortales salvadores. Quizá no fueran tanto las razones internas —a no ser la frecuencia con que aparecen, pues se les cita en casi todas las estrofas de los *Gathas*— como las externas las que hicieron que los nombres enumerados se unieran más tarde en el conocido grupo.

No puede decirse que en los *Gathas* se trate de seres divinos personificados ni que sean nociones abstractas de cualidades divinas [28]. Dada la peculiar construcción gramatical —casi todos ellos se utilizan en el caso instrumental—, sería inmediato el hablar de una «función» de los «inmortales salvadores». Su situación instrumental —desde un punto de vista gramatical— expresa adecuadamente su estrecha relación con el Sabio Señor. A través de ellos, Ahura Mazda actúa en el mundo de los hombres. Sirva como ejemplo Y 30,7: «Con el imperio, la buena intención y la justicia vino la constante obediencia y dio a los cuerpos el hálito de la vida.» O bien Y 28,6: «Ven con la buena intención, ¡oh Sabio!, y concede a Zarathustra, de acuerdo con tus altísimas palabras y a través de la justicia, como don

[28] Y 30,9 y Y 31,4 se oponen en este punto a otros muchos pasajes.

duradero, la fuerza poderosa.» Un papel parecido desempeñan en el juicio final, en el que el Sabio Señor ejerce, en parte a través de ellos, su justicia conmutativa.

Como Ahura Mazda, que actúa a través de ellos, también el hombre debe colaborar con ellos. Los «inmortales salvadores» no están, pues, exclusivamente determinados a la esfera de actividad del Sabio Señor, sino también a la de la actuación del hombre. Por lo tanto, les es propia una doble función, en la esfera de lo divino y en la esfera de lo humano. Por lo que hace a los *Gathas*, podemos decir que su imagen está en aquel límite en el que los conceptos de este género se convierten en personificaciones poéticas, para en el curso del desarrollo ulterior pasar a ser ideas personales reales; esto es lo que efectivamente ocurrió en el *Awesta* reciente.

Cada uno de los *amesha spentas* tiene sus propias funciones, distintas de las de los otros.

La frecuencia con que aparece *asha* (justicia, verdad), cuya etimología (*rta-*) indica una conexión indoaria —pero sin que podamos precisarla más exactamente—, lo caracteriza como importante. En este concepto encontramos algo de lo que Santo Tomás de Aquino llamó *lex aeterna*, expresión del orden metafísico celeste, del orden jurídico divino, y también de la «verdad primordial». El *asha* encarna la exteriorización de la voluntad del Sabio Señor, la dirección divina de todo el acontecer del mundo. Por otra parte, *asha* es una cualidad del hacer divino, por lo que el Sabio Señor es llamado padre del *asha* (Y 31,7; 47,2), sin que por esto debamos pensar que se trate de una personificación real. De parte del hombre corresponde al *asha* el reconocimiento y la sumisión a la justicia divina, a la verdad divina. De aquí la constante exhortación dirigida a los hombres de que se conviertan en *ashavan*, esto es, en adeptos del orden de la justicia divina. De esta forma se llega a la contemplación del Sabio Señor: «¡Cuando te contemplaré por medio de la justicia, después de que haya llegado a reconocer la buena intención, y con ello, al lugar del omnipresente Sabio Señor!» (Y 28,5; cf. 49,7).

Por intermedio del *asha* —y ésta es una consecuencia de la máxima trascendencia— debe armonizarse con el orden divino, con su armonía y con su paz, también el aspecto terreno de la vida humana. Realizando el *asha* en el mundo terreno, la comunidad humana debe convertirse en una imagen del mundo espiritual, supraterreno y divino. Por esto predica Zarathustra la veneración y la estimación del *asha*, con lo que pretende hacer del creyente un *ashavan*. De aquí que pueda decirse también que *asha* es una virtud que hace del hombre que la posee un colaborador, un imitador del *asha* del Ahura.

De este modo, *asha* tiene una importante función social: estimula el bienestar y protege la propiedad terrena, estando en oposición con la forma de vida, nómada y desenfrenada, de los

enemigos, adeptos del reino de la mentira, y convirtiéndose en un estímulo de la forma de vida sedentaria, de la cría de los bóvidos, de la economía pastoril y de la vida campesina. *Asha* es, pues, una expresión compleja de significados múltiples, de los que los más importantes son justicia y verdad.

El dualismo marca y caracteriza también la actividad de los «inmortales salvadores». La mentira (*drug-*) desempeña en el reino de Ahriman un papel parecido al de *asha* en el reino del bien. Los adeptos de *drug-* se convierten en *drugvan*, lo opuesto a *ashavan*. *La actividad de un adepto de la mentira no puede* menos que ser hostil a la de un *ashavan*, y su vida y la de su comunidad encarnan el principio del orden malvado; es un nómada, es decir, un enemigo de la vida sedentaria y labradora, de la economía pastoril y de la cría de bóvidos. La oposición comienza, pues, en lo espiritual, en el dominio del reino de la mentira, opuesto al del Sabio Señor, y se continúa en la existencia corporal, en la que se convierte en fuente de discordia y odio. Lommel ha expuesto detenidamente esta oposición que domina toda la imagen del mundo zarathústrica y zoroástrica, el mundo del bien tanto como el del mal, el de lo espiritual tanto como el de lo corporal.

Nosotros hemos de distinguir entre un componente metafísico y otro ético-jurídico en la idea de *asha*, pues en una concepción del mundo y de la vida carente de complicaciones, lo religioso y lo social, lo humano y lo divino, están todavía unidos en una unidad natural [29].

Depende de la decisión del hombre el que éste quede subordinado a la esfera de influencia de Ahura Mazda o a la de Ahriman. La convicción de que Ahriman y sus adeptos serán derrotados al final, da fundamento a una concepción optimista de la vida para los adeptos del Sabio Señor y presta a su lucha un fuerte apoyo moral.

De forma parecida hay que considerar también a los demás «inmortales salvadores». *Vohu mano* (buena intención, pensamiento recto) *está, como asha, ligado al Sabio Señor. Por la* buena intención actúa el Sabio Señor hacia fuera; por ella otorga la fuerza, por ella es él eficaz protección contra los ataques del mentiroso; por la buena intención escucha el Sabio Señor los ruegos de los hombres. En ocasiones es casi idéntificada con la existencia futura en el paraíso («casa de la buena intención») (Y 32,15). De esta forma, la buena intención se convierte en bienaventuranza que, partiendo del saber en torno a la promesa futura hecha al hombre, influencia a los creyentes. Su contrafigura del «otro lado» es el «pensamiento malvado», que caracteriza necesariamente al *drugvan* De la mala intención del «mentiroso» proceden las malas obras, de la misma forma que de la buena intención del adepto del Sabio Señor brotan las buenas obras.

[29] Las conexiones historico religiosas e historico culturales del *asha* no se agotan en su parentesco con el indio antiguo *rta* —W F ALBRIGHT *(Von der Steinzeit zum Christentum* [Berna 1949] p 175; cf especialmente la nt 62 a la p 423) llama la atencion sobre el hecho de que en el sumerio *gish-dar*, contorno, plano, esquema de las cosas por venir, se esconde una idea parecida a la del *asha* —En la epoca vedica, el dios Varuna tiene frente a si una ley del mundo concebida como impersonal, no hay duda que de aqui parten corrientes que lo ponen en relacion con el *dharma* y el *brahman* de la India posterior (cf el capitulo de KOPPERS, *El destino de la idea de Dios en las religiones de la India*) Es posible tambien que el concepto griego de μοῖρα se base sobre una idea parecida (NILSSON, PRUMM)

Del mismo modo que en el reino del Sabio Señor la buena intención sobre la base del *asha*, cuida de la armonía divina, entre los hombres desempeña una función social para estimular la prosperidad y la concordia terrenales. Este es uno de los objetivos principales de la reforma zarathústrica: « yo, que quiero aprender, de acuerdo con el mejor espíritu, a practicar la ganadería con el espíritu con que fue pensada. Para aprender esto y contemplarlo recurro a ti, ¡oh Sabio Señor!» (Y 33,6).

La relación en que con el «imperio» y el «poder» aparecen puestos frecuentemente *asha* y *vohu mano* se refiere, por una parte, al cielo, al reino supraterreno que el Sabio Señor ofrece a sus adeptos como perspectiva de una recompensa futura en el trasmundo, y por otra parte, hace referencia también al poder real del Sabio Señor. A este poder, a esta fuerza de Ahura Mazda, debe someterse el adepto de Zarathustra. Un presupuesto esencial para la realización de este reino entre los hombres está constituido por la «buena intención» y por la «justicia»; donde éstas son malas, el reino se convierte también, por decirlo así, automáticamente en malo. De aquí que el «reino» de la parte opuesta no sea otra cosa que la esfera de dominio del mal. Pero no podemos pensar en un reino en sentido territorial, sino más bien en una esfera de poder ético-social, que nace del ejercicio de una cierta influencia sobre los demás.

En íntima relación con el «reino» está la «obediencia» (*ārmaiti*), en la que parece tratarse, en medida mayor que en los demás *«inmortales salvadores», de una noción personal, pues ārmaiti* aparece usado cinco veces en vocativo. Pero hay no pocos pasajes que contradicen esta aparente personificación [30]. En la obediencia es la «función social» la que ocupa el primer plano. Como cualidad humana (virtud), afecta en primer término a la acción exterior, no al ánimo interno. «Por el reino de la buena intención, la obediencia, unida a la justicia (*asha*), aumentará el vigor y la resistencia» (Y 34,11). Bajo estas palabras debe entenderse fuerza física, vigor, resistencia del cuerpo y de la vida corporal en general. La obediencia favorece la propiedad y la prosperidad Ello nos permite darnos cuenta de que para Zarathustra el deber social no es otra cosa que el

[30] Por ejemplo, Y 47,3, donde se dice que el padre autor de la salvacion ha creado para el bovido en el pasto la «obediencia que preserva la paz»

reverso práctico de la religión. Quien quiere agradar al Sabio Señor, obedecerle, y con ello ganarse el derecho a la vida eterna en su reino, debe someterse a la obediencia, es decir, incluirse en el nuevo ideal social y económico predicado por el reformador. Así, el influjo de la obediencia, sobrepasando los límites de lo estrictamente religioso, es beneficioso y saludable; a la inversa de lo que ocurre con el espíritu malvado, la obediencia es dadora de paz y de concordia en la comunidad zarathústrica animada por su espíritu. En su actividad, la obediencia está especialmente ligada —también desde el punto de vista lingüístico— a los demás salvadores, especialmente a *asha* y a *vohu mano*.

La importancia de la veneración de la obediencia se subraya en forma eficaz por su unión al juicio escatológico; ella es quien bien personalmente y sola, bien asistiendo al Sabio Señor, procede al reparto de las «suertes».

En los *Gathas*, el «estado de salvación» y la «no muerte» (*amərətāt* y *haurvatāt*) no se encuentran con la misma frecuencia que los *amesha spentas* que hemos citado hasta aquí. Lo habitual es que los dos se presenten juntos, unidos entre sí por el dual *dvanda*. En esta forma se presentan en once pasajes de los *Gathas;* la «no muerte» se presenta sola todavía otras tres veces. Pero su carácter esencial es en parte más claro que el de los demás. Los dos corresponden a palabras védicas que significan, en primer término, prosperidad y larga vida en sentido terreno; al mismo tiempo hacen referencia también al trasmundo. En los términos zarathústricos, el acento se traslada al significado trascendente; los dos se merecen como recompensas, paralelas a la recompensa terrena (Y 44,18); pero, por otra parte, se diferencian de ésta, por cuanto se presentan como algo futuro. Todos los que escuchen la palabra del Sabio Señor llegarán a «estar a salvo» y a «no morir» (Y 45,5). Se llega a «estar a salvo» y a «no morir» por obra del buen espíritu o del *asha* o por la de ambos (Y 45,10). Son un regalo especialmente valioso del Sabio Señor, que es quien los concede (Y 47,1; 44,18; 34,1); por esto es a él a quien se pide su donación. Estos ruegos pueden apoyarse en su promesa. Ellas constituyen la herencia celeste que el *ashavan* encuentra a su llegada al reino del Sabio Señor. En la posesión de la inmortalidad se alegra el alma del justo (45,7). Esta herencia futura puede perderse por los malos pensamientos, palabras y obras, como los que enseña el espíritu malvado (32,5).

La imagen que de los inmortales salvadores nos ofrecen los *Gathas* se completa sólo cuando se les considera no por separado, en su peculiaridad ético-religiosa y religioso-social, sino cuando se tiene en cuenta también su mutua relación, su armónico acoplamiento. Ya la frecuencia con que se presentan juntos, como su mutua dependencia gramatical, nos indica la existencia de una

mezcla interna que, pese a todo, no fundamenta la formación de un grupo (cf. sobre esto Y 34,11).

Sólo su armónico acoplamiento da a los distintos *amesha spentas* la plenitud de su significado. Así, *asha*, considerado en sí mismo, es no sólo el principio del orden jurídico y de la verdad, sino también el principio de la *aequitas*, que encuentra su expresión en la autoridad; por su unión con la buena intención, el rigor del *asha* pierde algo de su inexorabilidad. Puede, pues, que no sea una casualidad el que, en la evolución posterior a los *Gathas*, el buen ánimo sea antepuesto al *asha*. Además, la autoridad encarnada en el *asha* resultaría ineficaz si por parte de los subordinados no se le prestara obediencia voluntaria. Sólo cuando al principio supremo del orden del *asha* divino corresponde una obediencia voluntaria por parte del subordinado, éste forma con el superior un todo armónico que se propone un fin común. En su mutuo acoplamiento alcanzan los distintos principios aislados su cabal significado.—Sólo cuando la buena intención se cuida de la armónica convergencia de la justicia y la obediencia y posibilita la imitación en el mundo de lo humano del reino celeste, nace en la tierra un reino que en su armonía es una imagen fiel del divino. Y lo mismo que en el reino celeste domina una absoluta concordia gracias a la actuación de los «inmortales salvadores», de la justicia, de la buena intención y de la obediencia, también en la tierra se formará un reino en cuyo gobierno encuentren expresión la justicia y la buena intención; un reino terreno que se robustece en armonía y aspira a la «salvación» y a la «inmortalidad» como fin último.

En contradicción con él está en todos sus aspectos el reino de los adeptos de la mentira, que son enemigos del labrador pacífico y sedentario, y que en el culto *haoma* y en el sacrificio de bóvidos dan testimonio de su servidumbre del reino de Ahriman, el enemigo de Ahura.

3. *El hombre y su deber religioso (ética)*

De la imagen del mundo religioso-metafísico de las creencias awésticas resultan para el individuo importantes obligaciones y exigencias de naturaleza ética, pues el hombre es el punto central de los seres creados, en quien se entrecruzan el mundo del bien y el mundo del mal y a quien se esfuerzan por conquistar Ahura Mazda y Ahriman. Lo mismo que para el mundo material ha creado las leyes de la naturaleza, el Sabio Señor ha establecido para los hombres una obligación ética, una ley para los suyos y para su reino; el hombre debe decidirse por el reino del Sabio Señor y luchar por él en la tierra. En la tierra es, pues, donde primero se da la batalla por el triunfo del bien.

El hombre tiene una libre voluntad, por la que puede decidirse también por el reino del espíritu malvado, del antagonista

del Sabio Señor. De aquí que en la tierra los hombres estén repartidos en dos grandes campamentos enemigos (Y 44,15) y puedan ser ciudadanos de dos reinos en lucha, el reino de la verdad y el reino de la mentira.

Al reino de la mentira pertenecen los ladrones nómadas, que con sus ataques amenazan la vida pacífica de la población sedentaria. En buena parte, la reforma de Zarathustra apuntaba a transformar esta situación en favor de los campesinos sedentarios. Por esta razón Zarathustra es hostil a aquellas deidades cuyo culto exige sacrificios animales. Rechazaba en general todo el culto sacrificial externo y sólo respetó la validez del culto del fuego, que simbolizaba al Sabio Señor.—Según Zarathustra, todo lo que favorece el aniquilamiento y la muerte está al servicio de las deidades hostiles y todo lo que estimula la vida es grato al Sabio Señor. Según la doctrina de Zarathustra, el matar a los animales de presa y a los insectos dañinos, que están al servicio de las potencias hostiles a la vida, es un acto de veneración de Dios exactamente igual que la cría de bóvidos.

Con especial insistencia se subraya la libre y personal responsabilidad moral del hombre. Es ésta una responsabilidad que no se limita sólo a las palabras y a las obras, sino que se extiende también a los pensamientos. De aquí la importancia fundamental que tiene para el hombre la «elección» (*var* = elegir). Del mismo modo que para los «espíritus primordiales» la elección tuvo la máxima trascendencia, también para el hombre todo depende de la recta «elección».

Por eso Zarathustra vio su misión en hacer comprender a los hombres la importancia de la responsabilidad personal y por eso intentó sin descanso ejercer sobre ellos su influencia para inclinarlos a «elegir rectamente», es decir, a decidirse por el Sabio Señor. Quien de esta forma elige, está en el camino recto. No es, pues, posible suponer, como a veces se hace, que esta elección tenga lugar ya antes del nacimiento terrenal del hombre y que la decisión corresponda a los *daēna* (cf. infra), pues en tal caso todo el esfuerzo de Zarathustra habría carecido de sentido. Los *Gathas* nos han conservado su exhortación: «Oíd con vuestros oídos lo mejor y considerad con claro pensamiento las dos posibilidades de elección que se ofrecen a vuestra decisión ; entre estos dos (espíritus primordiales) se han decidido correctamente aquellos que obran bien y no aquellos que obran mal ; tampoco los *daevas* (dioses de la fe popular, rechazada por Zarathustra) supieron decidir rectamente, porque la ofuscación les confundió cuando deliberaban. Cuando luego hubieron elegido el pensamiento malvado » (Y 30,2-5) [31].

Indirectamente, esta elección es también una decisión por o contra el reino del Sabio Señor, que por la relación que la elección guarda con él recibe un epíteto constante: *varya* (elegible, deseable).

[31] Cf LOMMEL, p 157.

En la religión de los *Gathas* —y esta constatación tiene importancia por resultar opuesta a la hecha en otras religiones— no hay magia ni conjuros mágicos que puedan influenciar a los dioses al determinar el destino humano, sino que es sólo la libre decisión del hombre la que determina su propio destino. La rapidez con que estas ideas fueron de nuevo sofocadas por los habituales ritos de representaciones mágicas nos la demuestra la historia del *Awesta* reciente.

La elección no se refiere simplemente a la religión en sentido estricto, sino que abarca también la vida social y económica. El ideal del hombre que ha elegido rectamente en sentido zarathústrico es el pastor o el labrador sedentario, que viven pacíficamente en el seno de una comunidad y dentro de una economía pastoril ordenada. Para realizar este ideal, Zarathustra dirige sus ataques al culto *haoma*, con sus sangrientos sacrificios animales y con sus otras prácticas, y dice de estos nómadas que han elegido falsamente y no pertenecen a aquellos que sirven al reino del Sabio Señor.

Los *ashavan* tienen, pues, el deber religioso de luchar contra los siervos de la mentira (*drugvan*), proteger a los animales útiles y matar a los dañinos. Tienen, además, el deber (esto ya son ideas zoroástricas) de cultivar la tierra improductiva y de regarla para convertirla en suelo fértil. Es una obra grata a Dios la de cuidar de una familia sana y numerosa, pues de ella deben nacer quienes se cuiden de la difusión del reino del Sabio Señor. De esta forma, las ideas religiosas del reformador alcanzan a la esfera de la vida social y económica, lo que nos plantea el problema de si Zarathustra se sirvió de su religión en primer término para implantar reformas sociales o estas reformas no fueron más que una emanación secundaria de su esfuerzo religioso en sentido estricto.

De la elección se piensa que fundamentalmente no ha de tener lugar más que una vez, y que en ella, por decirlo así, se toma una decisión para toda la vida. Es muy posible que Zarathustra no pensara en la posibilidad de una recaída ni en la eventual necesidad de repetir la elección. Ello nos indica que el bien y el mal están concebidos como externos y sociales, sin que la decisión alcance la profundidad de la decisión de conciencia del individuo libre, en el que siempre existe el riesgo de una reincidencia que anule la decisión tomada en favor del bien. Es un error —al que debemos aludir aquí— el creer encontrar preformadas en la ética zarathústrica todas las ideas cristianas occidentales.

Digamos a este respecto que es significativo que los griegos del siglo IV, que conocían las doctrinas de Zarathustra sin duda mucho mejor que nosotros hoy, no hablaran de una «religión», sino de una «filosofía» de Zarathustra. Dado que en los *Gathas* el sacerdocio y el culto no desempeñan ningún papel, no sería

totalmente desacertado el hablar de la de Zarathustra más como de una filosofía o ética social que como de una religión.

4. *Culto y sacerdocio*

G. Messina [32] ha demostrado —aunque tampoco sin discusiones— que fueron los magos los que, como fieles discípulos de Zarathustra, conservaron y transmitieron su doctrina. Dadas las dificultades con que debía tropezar en las masas una religión libre de mitos y de formas sensibles, los magos se vieron en la necesidad, para no quedar en un aislamiento total, de aceptar una solución de compromiso. Obligados por esta necesidad, intentaron unir las doctrinas abstractas del maestro a las formas múltiples de la religión popular, resultando de ello una forma mixta, que es la que encontramos, sobre todo, en el *Awesta* reciente. En el curso de los tiempos, las ideas monoteístas hubieron de ceder ante las creencias politeístas, profundamente arraigadas en el pueblo. También las ideas ético-sociales de Zarathustra se unieron con las antiguas creencias de la religión popular. De todo ello resultó en la época posterior a Zarathustra una forma de culto y de sacerdocio que podemos esbozar brevemente como sigue:

Al predominio del culto externo y a la proliferación de ritos corresponde siempre una mayor importancia de la clase sacerdotal. En la religión zarathústrica de la época posterior, la misión más excelente de los sacerdotes era el culto del fuego, que, a juzgar por las costumbres indias, estaba naturalizado en el Irán ya desde épocas antiquísimas. Puede que Zarathustra le liberara de su relación con los sacrificios animales y con el culto *haoma*. Puesto que el culto lo era del fuego, también la denominación del sacerdote se tomaba del fuego (*athravan*). Aparte de ello, los griegos llamaron a toda la clase sacerdotal de los medos y de los persas «magos». En estos círculos es donde, sin duda, se encontraba una formación más elevada y un saber más extenso. Todavía hoy en las comunidades zoroástricas aún existentes el jefe del sacerdocio lleva el nombre de *mōbēd*, que significa jefe de los magos.

El derecho exclusivo de culto correspondía a los «sacerdotes del fuego». Se consideraba un delito grave el arrogarse funciones sacerdotales sin pertenecer al estamento sacerdotal. Entre los deberes sacerdotales estaba, además del cuidado del fuego, la recitación de las plegarias ante el altar del fuego. Al recitarlas, el sacerdote celebrante debía cubrir su boca con un pañuelo para no contaminar al fuego con su aliento. Para el desempeño de su función está provisto de instrumentos especiales, entre ellos un cuchillo, una bandeja para la carne de la víctima, un mortero para extraer el jugo del *haoma* y una taza para recogerlo.

[2] Cf *Der Ursprung der Magier* (Roma 1930).

En el *Awesta* no se mencionan templos del fuego, pero no cabe ninguna duda de que en el curso del tiempo fueron edificadas pequeñas construcciones destinadas al culto del fuego. Sabemos en todo caso que estos templos existían en la época de los aqueménidas. K. Erdmann, que ha estudiado la historia de los santuarios iranios del fuego, describe como sigue la evolución posterior:

«Por lo menos en la época sasánida existía una clara jerarquía de fuegos, a la que correspondía, sin duda, la jerarquía del sacerdocio. Se distinguían tres fuegos: *adhur farnbag*, el fuego del *khvarnah*, del resplandor divino, que se hallaba en el monte Khvarrehomand, en Khvarizm, y al que la especulación teológica posterior reclamó como fuego del estamento de los sacerdotes; *adhur gushnasp*, en el monte Asnavand, que representaba a la clase de los guerreros; y, por último, *adhur burzin mihr*, el fuego de Mithra, en el monte Rewand, que fue atribuido a la clase de los labradores. La antiguedad de estos fuegos es imprecisa. El que todos se hallaran sobre montañas es un claro recuerdo de los antiguos santuarios en las alturas. Su canonización no parece haber tenido lugar hasta la época sasánida primitiva» [33].

«Junto a estos tres grandes fuegos, el *Bundahishn* cita todavía otro, el fuego *bahram*, lo que desde luego no es un nombre propio, sino un nombre genérico.—Fuegos *bahram* encendió Ardashir en cada uno de los nuevos cantones, y también Kartir en sus inscripciones se precia de haber dispuesto fuegos de este nombre.—Evidentemente, el fuego *bahram* era el santuario principal de una provincia. A él están subordinados los fuegos *adhuran*, presentes en toda ciudad y en todo pueblo, y, puesto que estaba formado por diez fuegos domésticos, en realidad debía estar presente dondequiera que habitaran diez familias de creencias zoroástricas» [34].

«Así el Irán estaba cubierto por una red de fuegos. Llamas ardían en sus montañas e iluminaban los altares de los grandes santuarios de sus ciudades; ca la poblado poseía su *ateshgah* y en cada casa ardía el fuego sagrado. Una jerarquía minuciosamente organizada hacía posible que el fuego de las necesidades cotidianas se purificara en el fuego doméstico; el doméstico, en el fuego *adhuran* de la comunidad; el fuego *adhuran*, en el fuego *bahram* del cantón, y que de este modo una corriente continua que partía del fuego *bahram*, que es una emanación del fuego divino, llegara hasta la última llama del hogar del labrador iranio» [35].

El templo mismo se llamaba *dahr i mihr*. El fuego ardía en un recinto oscuro, cerrado por todas sus caras, dentro de un recipiente que estaba colocado sobre una piedra cuadrangular.

[33] K. ERDMANN, *Das iranische Feuerheiligtum* (Leipzig 1941) p.41.
[34] K. ERDMANN, l.c., p.42.
[35] K. ERDMANN, l.c., p.44.

Cinco veces diarias la campana llamaba a los creyentes cuando el sacerdote entraba en el lugar del fuego para, observando determinados preceptos que habían de evitar posibles contaminaciones, ofrecer al fuego nuevo alimento.

El recinto a que tenían acceso los laicos *(izish gah)* estaba separado del verdadero lugar del fuego y tenía un pequeño altar, ante el que se recitaban los textos litúrgicos. Allí también entregaban los creyentes las ofrendas, que después el sacerdote llevaba al santuario del fuego. Los creyentes debían además cuidar del mantenimiento del sacerdote; si uno de éstos se encontraba de viaje, era preciso atenderlo allí donde se detuviera. Los sacerdotes podían reemplazar las penitencias y castigos por penas pecuniarias, lo que era también una fuente de ingresos para su mantenimiento.

Un lugar destacado corresponde a la preparación del *haoma* (indio *soma*). Según el *Awesta*, esta planta crece en los montes Hara Berezaiti (=Elburz). Según las más recientes investigaciones de Herzfeld (l.c., vol.2 p.543), el *haoma* no era otra cosa que vino. Con esta tesis coincidiría su efecto embriagador y las orgías que se producían, y de las que nos hablan el *Awesta* y los *Gathas*.

La elevada concepción que se tenía de la función sacerdotal nos la muestra este pasaje del *Vendidat* (18,1-6), que describe al mismo tiempo la función del sacerdote zoroástrico:

«1. Hay muchas clases de hombres —así habló Ahura Mazdāh—, ¡oh tú, *ashavan* Zarathustra!; para apariencia necesita el paño protector (el que) no está ceñido con la religión; falsamente se hace llamar sacerdote; no le llames tú sacerdote —así habló Ahura Mazdāh—, ¡oh tú, *ashavan* Zarathustra!

2. Para apariencia necesita el *xrafstra* (el que) no está ceñido con la religión; falsamente se hace llamar sacerdote; no le llames tú sacerdote —así habló Ahura Mazdāh—, ¡oh tú, *ashavan* Zarathustra!

3. Para apariencia necesita el (manojo de plantas) (el que) no está ceñido con la religión; falsamente se hace llamar sacerdote; no le llames tú sacerdote —así habló Ahura Mazdāh—, ¡oh tú, *ashavan* Zarathustra!

4. Fraudulentamente maneja el látigo de los castigos (el que) no está ceñido con la religión; falsamente se hace llamar sacerdote; no le llames tú sacerdote —así habló Ahura Mazdāh—, ¡oh tú, *ashavan* Zarathustra!

5. El que todo el día yace (yaciendo descansa) sin orar, sin pronunciar (las oraciones prescritas), sin repetir(las) en su pensamiento, sin ejercitarse (en el bien), no aprendiendo, no enseñando, (para) debilitar al que atenta contra su vida, falsamente se hace llamar sacerdote; no le llames tú sacerdote —así habló Ahura Mazdāh—, ¡oh tú, *ashavan* Zarathustra!

6. Tú llamarás sacerdote —así habló Ahura Mazdāh—, ¡oh tú, *ashavan* Zarathustra!, a aquel que el día entero estudia la sagrada sabiduría del *asha*, (la que) libera de la necesidad, crea la libertad, da bienaventuranza, para alcanzar (la otra) vida, la justicia de *asha*, lo mejor de la mejor vida.»

El jefe de la jerarquía sacerdotal era el *zarathustrotema*. Es significativo el que este nombre esté formado por un superlativo de la palabra *Zarathustra*.

En el himno de Mithra se dice: «Tú no debes quebrantar tu contrato, ni el que has hecho con el mentiroso, ni el que has hecho con el justo de tu fe, pues los dos tienen derecho a tu lealtad, el mentiroso lo mismo que el justo».—Ya Herodoto calificaba de características de los persas, junto a la equitación, el arco y la flecha, la lealtad y la veracidad.

Entre las obligaciones éticas de los creyentes en Mazda está también en el *Awesta* reciente todo lo que estimula la vida y se opone a las fuerzas de la aniquilación; por ejemplo, *Vendidat* III 31: «El que cultiva cereales para sembrarlos, ése cultiva el *asha*, ése favorece la religión mazdayana, ése hace prosperar la religión mazdayana... Cuando se prepara el cereal (para trillarlo), los *daevas* empiezan a sudar de miedo; cuando se prepara el molino, los *daevas* pierden los nervios...» [36]. Todo esto sirve para oponer resistencia a las potencias del mal y para contener su poder. Según *Dēnkart* III 156, tanto la superabundancia como la pobreza son peligrosas y dañinas. No hay nada de extraño en que entre hombres como éstos incluso los prisioneros fueran objeto de un trato que para aquel entonces resultaba extraordinariamente humano, cosa que ya llamó la atención de Herodoto.

Según las creencias de la época posterior, debía ponerse especial cuidado en conservar puros los elementos de la naturaleza: el fuego, el agua y la tierra; la cremación de un cadáver hubiera sido una profanación del fuego y, por tanto, un delito digno de la pena de muerte.

La muerte corporal es puesta en relación con las potencias del mal. Por esto había ritos especiales aplicados al moribundo para renovar las fuerzas del agonizante y alejar de él a los espíritus malvados. Después de la muerte estaba prohibido el tocar el cadáver, y sólo los portadores del cadáver podían aproximarse al muerto, observando desde luego ciertos preceptos preventivos. Para no contaminar ni a la tierra ni al fuego, los muertos eran llevados a las llamadas torres del silencio *(dakhma)*. Cuando los buitres habían terminado su obra, los huesos que quedaban eran alejados de aquellas torres.—De todo ello no nos habla Zarathustra, sino sólo las fuentes de época posterior.

[36] F. WOLFF, *Awesta, Die hl. Bücher der Parsen* (Berlín-Leipzig 1924).

5. *El destino del hombre después de la muerte*

El pensamiento escatológico ocupa un lugar de primer plano dentro del mensaje de Zarathustra. En lo que sigue, vamos a exponer las ideas a este respecto basándonos en las fuentes del *Awesta* antiguo y utilizando complementariamente las fuentes más recientes, en la medida en que abren a nuestro conocimiento el pensamiento escatológico de la época posterior.

Anticiparemos una breve ojeada sobre la naturaleza corporal y anímica del hombre tal como se nos presenta en los *Gathas* y en el *Awesta*.

En su aspecto físico-corporal, el hombre se compone de un cuerpo (*tanu*). Este es animado y vivificado por la «fuerza vital», que se pierde con la muerte. La separación de la fuerza vital del cuerpo ocasiona después de la muerte la descomposición corporal. Según la literatura *pehlevi*, en la resurrección, el cuerpo es restaurado en forma transfigurada (*tan i pasēn* = cuerpo futuro).

En su aspecto psíquico-espiritual, el hombre se compone de: 1) Alma (*urvan*): *urvan* es el principio espiritual en el hombre, gracias al cual éste sigue viviendo después de la muerte como ser personal. 2) *Daēna*: el modo de pensar de la personalidad humana espiritual, formado por la conciencia [37]. 3) *Baodah-*: una expresión que no se presenta más que en el *Awesta* reciente, y que equivale a «facultad perceptiva», en el sentido de un conocimiento sensorial que no está unido simplemente al cuerpo, sino que sigue existiendo también después de la muerte. 4) *Kĕhrp* (cf. latín *corpus*): significa, de una parte, cuerpo; de otra, «figura», «forma», y no está ligado al cuerpo terreno. En este sentido es en el que también a los *fravaschis* (espíritus protectores de los muertos) se les atribuye «figura».

Uno de los rasgos distintivos especiales de los *Gathas* es el fuerte relieve de las ideas escatológicas. Utilizando todas las locuciones posibles y usando de formas siempre nuevas, las distintas estrofas aluden al destino futuro y trascendente del hombre. Los *Gathas* no se limitan nunca exclusivamente a la vida terrenal. Las palabras, los pensamientos y las obras reciben su sentido y su valor últimos no en este mundo, sino en su relación con el otro y con lo escatológico. Es éste un fragmento de religiosidad primitiva, en la que la vida terrenal y corporal está íntimamente entretejida con la divina, así como con las postrimerías en el trasmundo. En su forma general, la fe en el trasmundo se expresa en la conciencia de que, de acuerdo con

[37] La noción de *daena* es muy difícil y compleja; las traducciones e interpretaciones que de ella se han propuesto divergen hasta el extremo de proponer: «Yo mismo, ser interior, personalidad» junto a «espíritu salvador y espíritu protector». A este respecto remitimos al interesante capítulo de los *fravaschi* en Herzfeld.

el mensaje de Zarathustra, al que obra bien, al venerador de Mazda, le espera en la vida futura una magnífica recompensa, mientras que a los adeptos de la mentira, a los *drugvan*, les aguarda una suerte tenebrosa después de la muerte. Esta sanción trascendente ensombrece de tal modo la vida humana, que, a juzgar por las descripciones de los *Gathas*, hemos de ver en ella el motivo de mayor fuerza de que dispuso Zarathustra en la predicación de sus doctrinas.

El morir en sí mismo, la muerte corporal, no es mencionado nunca expresamente en los *Gathas*. De aquí que en la práctica no oigamos nada sobre el miedo a la muerte. Este mundo y el trasmundo se mezclan de tal modo, que el morir corporal parece palidecer totalmente ante lo que sigue a la muerte. Lo mismo que el espejo pierde totalmente su importancia ante el objeto que se ve en él, así la muerte corporal fue considerada, sin duda, como algo de segundo rango, algo episódico ante la sanción trascendente.

Cuando el hombre deja esta vida y pasa a la otra, ha de atravesar el puente Činvat, que une este mundo con el trasmundo (puente de la separación) [38]. Este puente es citado expresamente en tres pasajes de los *Gathas*. La época posterior adornó este tránsito con descripciones dramáticas y sugestivas. Es de suponer que la idea sobre la que se basa ésta, Zarathustra la tomaría de las creencias populares de su época. La creencia de que el viaje que después de la muerte conduce del mundo terreno al mundo trascendente va unido a muchos y muy grandes peligros, es muy antigua y está muy difundida. Pero Zarathustra deja a un lado todo lo que es apropiado para impresionar la fantasía y destaca sólo lo importante para el contenido ético de sus doctrinas: el tránsito al premio o al castigo.

Antes de que el muerto pase el puente Činvat siente miedo e inquietud. Especialmente es el alma [39] del mentiroso la que tiene miedo de este tránsito: «Así se destruye la conciencia (*daena*) del mentiroso, la realización del camino recto; él, cuya alma sentirá temor en el puente de la separación...» (Y 51,13). O bien: «... a los que su propia alma y su propia conciencia (*daena*) asustará cuando lleguen allí donde está el puente de la separación, cuando lleguen como compañeros de la mentira a la casa de la mentira para siempre» (Y 46,11). En un tercer pasaje se habla de un adepto de Mazda que, en la conciencia de haber obrado rectamente, no tiene ningún miedo del puente del trasmundo. Pero tampoco se subraya que lo pise con alegría. El que en este caso el cruzarlo no implica ningún peligro, se deduce de la circunstancia de que Zarathustra está con él: «Quien,

[38] Sobre esta expresión cf. DR. MODI, *Memorial Volume* (1930) p.263ss.—Sobre la amplia difusión de estas creencias cf. BERTHOLET, A.: «Religion in Geschichte und Gegenwart» II (²1927) col.1045.

[39] La expresión «alma» no puede tomarse aquí en el sentido que se le da en el cristianismo, sino sólo en el de una personalidad espiritual que sigue existiendo después de la muerte corporal.

hombre o mujer, me da esto [40], que tú, ¡oh Sabio Señor!, conoces como lo mejor para la vida, (a él dale), como recompensa por su justicia, el reino (es decir, donde Ahura Mazda reina) por el buen sentido. Y a los que yo conduzca a tu alabanza, con todos ellos pasaré yo sobre el puente de la separación» (Y 46,10). Lo que significa que todos aquellos que se ajustan a los preceptos de la religión de Mazda, pasarán, como Zarathustra, sobre el puente Činvat para ir al reino del Sabio Señor.

En el *Awesta* reciente —sin duda porque se cree que el alma del muerto retrasa en lo posible el trance desagradable de atravesar el puente— se introduce un lapso de tres días entre la muerte y el viaje al trasmundo. La fantasía aprovecha ahora este plazo para pintar tanto los remordimientos de conciencia de los malvados, de los adeptos de la mentira, como las alegrías de los adeptos del Sabio Señor. En *Vendidat* XIX 30 y en un fragmento del *Awesta,* el *Hādōkth Nask,* encontramos detenidas descripciones de estos tres días. En el escrito *Bundahishn* [41] (de la literatura *pehlevi*) tenemos una bella y sugestiva descripción de este género: «Cuando los hombres mueren, el alma se sienta durante tres noches cerca del lugar donde se encuentra su cabeza (es decir, la cabeza del cadáver). Y en aquella noche, (aquel) que es el demonio Vīzarsh mira con sus compañeros hacia ella (es decir, hacia el alma) y vuelve su espalda siempre al fuego que allí está encendido ; durante las tres noches, cuando la destrucción y la descomposición han atacado al cuerpo, a ella le parece una desgracia, como en un hombre la de que se le destruya la casa. Durante estos tres días, el alma se sienta junto a la cabeza del cuerpo, es decir, junto a la del cadáver, esperando pueda ocurrir que la sangre se caliente y que la respiración retorne al cuerpo para que ella pueda volver como justo »

En el *Hādōkth Nask* [42] encontramos un típico ejemplo de la salida del alma después de esos tres días y de sus tres noches. Al amanecer del día que sigue a la noche tercera, el alma del justo, junto con su *daena,* encarnado en una hermosa muchacha, atraviesa un magnífico jardín. «Al final de la tercera noche, cuando comienza a hacerse el día, el alma del hombre justo parece estar en medio de flores y respirar un aroma exquisito. De la región del Sur *(nota bene:* el Norte es el lugar del mal) parece soplar hacia ella un viento de rico aroma, de mejor aroma que todos los otros. Y el alma del hombre justo parece aspirar este viento por la nariz (y dice): "¿De dónde viene el viento, que es el viento de mejor aroma que he respirado?" Al llegar el viento, se le aparece su propia conciencia *(daena)* en la figura de una muchacha hermosa, resplandeciente, de blancos brazos, de bello rostro, erguida, de altos senos, de figura

[40] Cf MEILLET, *Trois conferences* p 68
[41] Ed ANKLESARIA, p 199,10
[42] M HAUG, p.293ss

elegante, bien nacida, de estirpe excelente, por su apariencia de unos quince años, tan hermosa en su figura como la más hermosa criatura.»

El mismo episodio —sólo que con signo opuesto— se desarrolla cuando parte el alma del mentiroso al amanecer del tercer día; él se encuentra en un desierto desolado, respirando un olor fétido que viene del Norte; su *daena* se le aparece en la figura de una bruja horrorosa.

Estas descripciones, en las que se conservan las ideas fundamentales de la doctrina zarathústrica, nos muestran la diferencia que caracteriza al *Awesta* reciente; en lugar de las abstractas ideas de los *Gathas,* aparecen descripciones concretas y fantásticas, con lo que se pierde en parte el profundo contenido de la doctrina de los *Gathas.* Volvamos de nuevo a los *Gathas.*

Al otro lado del puente tiene lugar el juicio. El fallo judicial —leemos en los *Gathas*— será justo, tal como cada uno lo haya merecido por su vida: «Igual que en las leyes de la primera vida, el juez *(ratav-)* procederá con justicia con el mentiroso y con el justo, así como con aquel en el que lo que es falso y lo que es justo están unidos» (Y 30,4; 43,5). Los *Gathas* no nos dan a conocer detalles más concretos. Para Zarathustra, lo esencial es el hecho del juicio y no su forma y manera concreta. Las circunstancias concretas podía deducirlas cada uno fácilmente a partir de las experiencias hechas en la vida civil.

La sentencia judicial divide a los hombres en tres grupos; uno está compuesto por aquellos que siguieron los mandamientos del Sabio Señor, otro por los que se decidieron por Ahriman, y el tercero, por aquellos en quienes lo que es falso y lo que es verdadero están unidos, es decir, por aquellos que en parte escogieron falsamente y en parte correctamente. Esto último no es conciliable con un dualismo consecuente, y es dudoso si podemos ver en este pasaje un «reino intermedio» *(hamēstagān),* como el de la posterior evolución doctrinal.

Según los *Gathas,* nada queda oculto al juez divino: «¿Qué pecados públicos y qué pecados escondidos son castigados por el castigo, ¡oh Sabio!, o quién recibe por un delito pequeño una gran (penitencia)? [4] ; todo eso lo ves con el ojo luminoso y todo lo garantizas con la justicia» (Y 31,13). En el acto del juicio, el fuego de la antigua doctrina aria desempeña un papel quizá en la forma de fuego ordálico [43]: «Entonces te reconoceré, ¡oh Sabio!, como el fuerte y salvador; cuando tú con la mano en la que tienes aquellas porciones que repartirás entre los mentirosos y los justos, por obra de tu fuego, fuerte por la justicia; cuando el poder del buen sentido venga hacia mí » (Y 43,4) [44].

[4] LOMMEL — «Total liberacion del castigo »
[43] Siempre que no se trate del juicio final (juicio del mundo)
[44] Cf. la estrofa siguiente Y 43,5.

Según otros pasajes, el verdadero acto del juicio consiste en una «seña de la mano» del Sabio Señor. Esta idea se encuentra expresa en Y 50,5: «Pues lo ha merecido con tu ayuda visible, por la justicia, ¡oh Sabio Señor!, si tú quieres bien a tu profeta, tu señal, que nos eleve a la bienaventuranza» [46].

En otros pasajes se dice que los hechos de los buenos son llevados al «vestíbulo del Sabio Señor», donde Ahura Mazda los conserva y los deposita para el juicio junto a las oraciones y a los buenos pensamientos: «Por tu sentido, todos los hechos del buen sentido y del hombre salvador, cuya alma está acompañada de la justicia, han sido traídos al vestíbulo, junto a la oración y al *cántico* de alabanza a ti, ¡oh Sabio!» (Y 34,2). En Y 49-10 se dice: «Lo mismo que las buenas acciones son llevadas al vestíbulo del Sabio Señor, son conservadas allí junto a todo lo bueno que ha hecho el justo.» Quizá este depósito haya de entenderse sólo como una imagen para dar expresión a la omnisciencia del Sabio Señor. Un cuadro similar al del juicio de los *Gathas* se encuentra en la idea de que los hechos buenos y malos de los hombres son registrados en una especie de libro de cuentas, para al final ser confrontados en una suerte de balance. En uno de estos «balances» se basa el fallo judicial: «Te pregunto por esto, ¡oh Ahura!; por lo que en verdad será y llegará. ¿Qué exigencias serán hechas al justo a la vista de los asientos, y qué exigencias, ¡oh Sabio!, a los mentirosos? ¿Cómo serán cuando llegue el final?» (Y 31,14).

En las fuentes de la época posterior aparecen en la función de jueces un colegio compuesto de tres personas (Mithra, Sraosha, Rashnu) y el mismo Zarathustra. Los *Gathas* todavía no saben nada de esta función judicial de Zarathustra [47]. La idea de juicio de los *Gathas* usa, pues, diversas imágenes (conservación de las acciones en el vestíbulo del Sabio Señor, registro en un libro de cuentas) para el examen del estado de hecho que servirá de base para el fallo judicial, expresado luego bien por el fuego o bien por una señal de la mano del Sabio Señor.

En la literatura *pehlevi* volvemos a encontrar un modo más gráfico; descripciones plásticas disfrazan las abstractas ideas de los *Gathas* acerca del juicio. Por una parte, el alma debe aparecer ante los tres jueces que acabamos de citar: ante Sraosha o Sros, asesor del juicio y vigilante; ante Rashnu, que sostiene

[46] En la traducción de este difícil pasaje, el autor sigue la de GELDNER, *Religionsgeschichtliches Lesebuch*.

[47] Los pasajes que BARTHOLOMAE aduce como prueba de que los *Gathas* atribuyen a Zarathustra una función de juez (Y 45,11; 44,6, 49,9 y 50,9) no contienen nada en apoyo de esta tesis, que en realidad se basa sobre una traducción hecha *ad hoc*. Basta con confrontarla con la traducción que de esta estrofa da Lommel. Lo mismo puede decirse de la pretensión de MOULTON de ver una alusión de ese género en los Y 34,1, 33,1 y 33,2 (*Early Zoroastrianism* [Londres 1926] p. 168). Si por algún otro camino supiéramos con certeza que Zarathustra aparece como juez en el juicio, solo entonces podría verse una alusión (y nada más que una alusión) en estos pasajes.

la balanza insobornable en la que se pesan el bien y el mal. El platillo de la balanza que más pese es el que decide sobre el trasmundo.—Por otra parte, el puente Činvat mismo se convierte en una especie de instrumento del juicio, que entra en actividad automáticamente cuando el muerto lo cruza. La reacción del puente —así la describen los libros de la literatura *pehlevi*— es distinta según lo pise un adepto del Sabio Señor o un adepto del *drug*. Para el alma del primero, se ensancha el puente hasta alcanzar una amplitud de «nueve espadas» o «veintisiete flechas»; en cambio, cuando lo atraviesa el alma del mentiroso, el puente se estrecha hasta hacerse tan angosto como el filo de un cuchillo, de forma que el alma, cuando se encuentra en el centro del puente, cae infaliblemente en el abismo infernal [48].

Volvamos a los *Gathas*. Cuando el juicio ha terminado, la sentencia fallada es ejecutada inmediatamente. El alma llega en seguida, nos enseñan los *Gathas*, a un lugar de permanente felicidad y alegría. Los adoradores de los falsos dioses (*daevas*) llegan al lugar de eterno horror y lamento. Estos dos lugares en los que desemboca la vida terrena de los hombres fueron instituidos desde un principio por el Sabio Señor como el premio y el castigo justos (cf. Y 43,5).

Según la opinión de algunos, en los *Gathas* se encontraría, como hemos dicho, una alusión a un tercer lugar, que está entre el cielo y el infierno; aquellos que sólo a medias eran adeptos de Zarathustra, o mejor —si queremos usar una imagen posterior—, aquellos en quienes el bien y el mal pesan lo mismo en la balanza, llegarían a un lugar separado en el que no se conocen ni las alegrías del cielo ni los tormentos del infierno. Pero la única prueba de la existencia de este lugar es un pasaje poco claro.

El cielo es el lugar de la luz y de la alegría espiritual sin término. Así como al que llega al infierno se le ofrecen malos alimentos, así el *ashavan*, cuando entra en el paraíso, recibe leche y mantequilla: «Leche y mantequilla (recibe) aquel, ¡oh Sabio!, que ha unido su conciencia (*daena*) al buen sentido, el que por la justicia está familiarizado con la obediencia. Con todos ellos (estaré yo) en el lugar de tu poder, ¡oh Señor!» (Y 49,5). Estos alimentos corporales exquisitos son un símbolo del «estado de salvación» y de la «inmortalidad», que en un sentido espiritual son el alimento de los bienaventurados.

«Por eso te pregunto yo, dímelo fielmente, ¡oh Señor!, cómo a través de ti, ¡oh Sabio!, alcanzaré mi meta, la unión a ti, y que mi palabra sea eficaz, para que en el futuro el estado de salvación y la inmortalidad se unan a aquel que se una a la justicia» (Y 44,17; cf. Y 44,18; 45,5 y 47,1).

El cielo, el reino del Sabio Señor, es el lugar en el que el enemigo no puede ya causar daño, el lugar en el que todo está

[48] Cf. *Gran Bundahishn*, 1 c.

lleno de luz. La bienaventuranza se aumenta por la conciencia de que la estancia en el reino luminoso, junto a Ahura Mazda, no tendrá fin; es la «larga vida» una expresión reservada a la bienaventuranza en el trasmundo. Al cielo se le llama generalmente «buena vida», «mejor existencia». Es todo lo contrario de la «mala vida (existencia)» de Ahriman y de sus adeptos. Cuando se habla de las alegrías de la vida trascendente, se dice simplemente, por ejemplo: «Y entonces nos será deparado todo lo mejor» (Y 31,6).

Como ya hemos dicho anteriormente, para Zarathustra el bien y el mal no residen en primer término en las profundidades del corazón humano, exteriormente incontrolable, sino en la decisión social ética, externamente visible, con la que se expresa la adhesión a una «comunidad». En el fondo no hay más que un o todo o nada, más que una decisión que es valedera, por decirlo así, de una vez para todas. Sólo es posible adherirse a Zarathustra o dejar de hacerlo; no hay término medio. Cuando el bien y el mal residen en el ánimo del hombre, cuando la norma ética no está contenida en primer término en la adhesión a una comunidad, hay también una oscilación entre el bien y el mal. No podemos, pues —me parece muy importante destacar esto en relación con la ética de la religión de Zarathustra—, medir, sin más, *ashavan* y *drugvan* con nuestros conceptos éticos de bien y mal. Es, pues, evidente que la ética de los *Gathas* no considera la posibilidad de una hibridación moral, de una mezcla de bien y mal [49] (los libros *pehlevi* conocen un lugar intermedio entre el cielo y el infierno).

En el *Awesta* reciente y en la literatura *pehlevi*, las ideas espirituales y abstractas de los *Gathas* en torno al cielo y al infierno se han hecho marcadamente plásticas. Un ejemplo de ello nos lo ofrece la dantesca descripción del *Ardā Vīrāf* (XVIII 5); Arda Viraf es llevado de la mano por Srosh, su acompañante, para que no le ocurra ningún mal en su peregrinación por las regiones del infierno: «Y, cuando seguí adelante, vi también los abismos espantosos del infierno, como un hoyo terrible, que conduce a un lugar estrecho y espantoso, en el que reina una oscuridad tan tenebrosa, que es necesario apoyarse con la mano, y una tal fetidez, que aquel a quien el aire suba a la nariz se inclinará, vacilará y caerá. Y porque la angostura es tan grande, nadie soporta el estar allí y cada uno piensa: yo estoy solo.»

6. *Las postrimerías*

La religión de Zarathustra conoce, por lo menos en su forma más tardía, una resurrección de los muertos independiente

[49] No podemos aceptar que Y 33,1 demuestre lo contrario, es sólo un posible punto de partida de la doctrina posterior del *hamestagan*, el lugar de los mezclados Un problema distinto es el de si más tarde las ideas cristianas de la doctrina del purgatorio no habrán ejercido una influencia sobre este

del juicio personal, que tiene lugar inmediatamente después de la muerte; en relación con una especie de juicio final tiene lugar el definitivo triunfo del Sabio Señor y la aniquilación del reino enemigo de la mentira. A él sigue luego la restauración de la existencia corporal en una forma nueva y glorificada.

Comencemos con una descripción basada en las relaciones detalladas que se encuentran en las fuentes del *Awesta* reciente y de la literatura *pehlevi*. También las fuentes griegas nos dan a conocer algunos puntos esenciales de estas creencias zoroástricas.—Según estas fuentes, la historia de la tierra y del mundo están subdivididas en tres o cuatro fragmentos temporales, cada uno de tres mil años. En los dos primeros fragmentos del ciclo de doce mil años tiene lugar la creación de la existencia espiritual y corporal. El mundo malo y el bueno están todavía separados el uno del otro. Al comenzar el tercer fragmento temporal (= centro de los tiempos), Ahriman penetra en el mundo de Ohrmizd (forma tardía de Ahura Mazda), produciéndose así una «mezcla» de los dos mundos. Desde entonces, la lucha oscila entre la creación del Sabio Señor y la de Ahriman. Al terminar este tercer fragmento temporal o al comenzar el cuarto y último ciclo de tres mil años, aparece Zarathustra y anuncia la nueva religión. Este último fragmento temporal que comienza con Zarathustra se subdivide, a su vez, en otros tres, cada uno de mil años. Al comienzo de cada uno de éstos aparece uno de los hijos de Zarathustra. Esto será posible porque el semen de Zarathustra se conserva en el lago Kansavy, de cuyas aguas beberá cada vez una virgen, que concebirá así un hijo, que, como hijo de Zarathustra, recibirá el sobrenombre de «auxiliador» (*saoshyant-*), y contribuirá decisivamente al fortalecimiento de la religión y de la fe y al triunfo sobre los enemigos. De estos tres hijos que aparecen en lapsos de mil años, el más importante es el tercero. El llegará al final del tercer milenio para combatir junto a «la» religión en las últimas luchas, las más difíciles. El es el «auxiliador» por excelencia. Los hombres que vivan en estos últimos tiempos no sufrirán la muerte, sino que todavía en vida serán objeto de la transformación escatológica. Cuando esto ocurra, los cuerpos de los difuntos despertarán a nueva vida. También en esta actividad de resucitar a los muertos participará el auxiliador junto con sus compañeros en forma decisiva.

Una plástica descripción de esta concepción del *Awesta* reciente, o, mejor, de la literatura *pehlevi* que acabamos de esbozar, se nos da en el *Bundahishn* [50]: «Primero serán despertados a la vida los huesos de Gayomart (= el hombre primordial), luego los de Mashi y Mashani (la primera pareja humana), luego los de los demás hombres. Durante cincuenta y siete años, Soshans (el auxiliador) despertará a los muertos, hará resucitar a todos los muertos, al que es justo y al que es un mentiroso. Todos

[50] *Gran Bundahishn* 220,15

los hombres resucitarán allí donde su alma desapareció o cerca del lugar en que cayeron...; después un hombre reconocerá al otro, de forma que el alma reconoce al alma, el cuerpo al cuerpo: "Este es mi padre, ésta es mi madre, éste es mi hermano". Los hombres se encontrarán sobre esta tierra. En aquella asamblea cada uno verá sus propias acciones, buenas y malas. El justo se diferenciará del mentiroso lo mismo que la oveja blanca de la negra. En esta asamblea el mentiroso se quejará del justo que en el mundo tuvo a un mentiroso por amigo: ¿Por qué no he sido yo instruido en el mundo de las buenas obras que tu mismo hacías? Si aquel justo no le ha instruido, deberá sufrir vergüenza ante la asamblea. Después separarán al justo del mentiroso; al justo le conducirán al cielo, al mentiroso lo arrojarán al infierno (tres días y noches los condenados padecerán en el infierno penas corporales y espirituales). El justo contemplará en el paraíso corporalmente durante estos tres días y noches la bienaventuranza... Todos sufrirán la pena que corresponda a sus propias obras. El justo llorará por el mentiroso, el mentiroso llorará por sí mismo. Puede quizá darse, si el padre era justo, que el hijo sea un mentiroso; puede darse, si el hermano era justo, que el otro sea un mentiroso.»

Es evidente que este juicio final que sigue a la resurrección no es fácil de conciliar con el juicio personal que sigue inmediatamente a la muerte.—Dado que las fuentes *pehlevi* proceden de una época posterior a Cristo, es inmediato el preguntarse si no nos hallaremos aquí ante un caso de influencia del cristianismo.

En líneas generales, son los elementos fundamentales de los *Gathas* los que volvemos a encontrar en las fuentes posteriores, que les dan plasticidad concreta en la forma que les es propia. Por lo que hace a la resurrección de los muertos, empero, hemos de subrayar que en los *Gathas* no es apenas posible demostrar su existencia. Los mismos iranistas discrepan en este punto. Los unos afirman que en los *Gathas* faltan no sólo la creencia en la resurrección, sino también los presupuestos para ella (Nyberg). Otros ven una contradicción entre las creencias en la resurrección del *Awesta* reciente y las de los *Gathas* (Schefte-lowitz); otros, por último, pretenden que en algunos textos *Gathas* se expresa claramente la convicción de la resurrección de los muertos (Lommel) [51]. En realidad, ni una ni otra cosa podría demostrarse irrefutablemente.

Pero incluso, si no puede demostrarse con seguridad que en los *Gathas* aparezca la creencia en la resurrección, por otra parte parece deducirse, como conclusión lógica de otra creencia, la de la restauración del mundo en una forma nueva, transfigurada y gloriosa (*frashokərəti-*). Queremos decir que si, según

[51] Precisamente en lo que se refiere a las palabras en cuestión, la traducción de los dos pasajes del *Gatha* es insegura; cf. LOMMEL, p.232s.225.

la doctrina de los *Gathas*, el mundo ha de ser transformado en un paraíso, es inmediato pensar que también los habitantes muertos de esta tierra podrán tomar parte corporalmente en esta felicidad futura, porque en el futuro paraíso se trata de una glorificación corporal. La existencia futura e ideal de la tierra sería imperfecta si no estuvieran presentes también los habitantes de la tierra en un estado ideal, con un cuerpo libre de enfermedad y de muerte. Así, pues, tan pronto como se procedió a describir más concretamente la esperanza insinuada en los *Gathas* de una restauración del mundo corporal en una forma glorificada, era preciso aceptar como un postulado, por decirlo así, la creencia en la resurrección, pues sólo de ese modo resultaba completo el milagro final. Podemos, por lo tanto, decir que en los *Gathas* están presentes los fundamentos de que podía seguirse la conclusión de una resurrección de los muertos.

La creencia en la resurrección se expresa claramente en el *Awesta* reciente. Desde luego, los textos que nos informan de ella son poco abundantes. Pero, pese a las lagunas de las fuentes, los textos hablan de tal modo de ella, que se tiene la impresión de que se trata de algo que era considerado, más o menos, como natural. Dos pasajes de textos del *Awesta* reciente hablan de la resurrección. En ambos casos —esto hemos de subrayarlo especialmente— la resurrección de que allí se nos informa está en relación con la gran renovación del mundo. También las fuentes griegas [52], que ya en el siglo IV nos dan noticia de la existencia entre los persas de la creencia en la resurrección, la describen en relación con la futura renovación del mundo.

Uno de estos pasajes del *Awesta* reciente (Yt. 19,10-11) habla de *chvarna* (esplendor de la gloria), símbolo de la luz y símbolo también de la dignidad real de los monarcas iranios. Este resplandor de la gloria es propio del Sabio Señor, quien ejerce a través de él su actividad creadora. Con él ha creado también maravillosas criaturas que colaboran en la terminación de su creación del mundo y en su renovación escatológica:

«El resplandor de la gloria, que es propio del Sabio Señor, con el que el Sabio Señor (puede) crear las criaturas, las muchas y hermosas, las muchas y excelentes, las muchas y maravillosas, las muchas y deslumbrantes; para que hagan la vida (o la belleza) maravillosa, sin envejecer, sin morir, sin corromperse, viviendo eternamente, prosperando eternamente, según su libre albedrío. Cuando los muertos vuelvan a resucitar, cuando los vivientes se libren del aniquilamiento, entonces él hará maravillosa la vida (la belleza) según su voluntad.»

En el llamado fragmento cuarto de la edición Geldner del *Awesta* sólo se cita el hecho de que los «cuerpos sin vida son restaurados» [53].

[52] C. CLEMEN, *Fontes religionis Persicae* (Bonn 1920) p.75.
[53] CELDNER *(3 Yasht aus dem Zendawesta übersetzt und erklärt*

Nyberg ha defendido la tesis de que la inhumación es un presupuesto para que pueda desarrollarse una fe en la resurrección. Etnológicamente, esto no es posible demostrarlo. Antes sería inmediato, como acabamos de decir, ver en la escatología de los *Gathas* de la restauración maravillosa de la tierra el fundamento de la creencia en la resurrección.

Con la resurrección de los muertos se introduce el drama escatológico de la religión zoroástrica. Lo componen dos elementos: el juicio final y el milagro final de la glorificación del mundo, o el triunfo definitivo del Sabio Señor sobre sus enemigos, con el aniquilamiento de éstos y de su reino. Ambas cosas están expresadas ya con claridad mayor o menor en los *Gathas*.

Para los *Gathas* podría ser más exacto el usar la expresión «lucha final» en lugar de «juicio final». Pero el contenido de esta lucha final de los *Gathas* se aproxima de tal modo al del juicio final de las fuentes *pehlevi*, que en las últimas puede verse una simple interpretación, de carácter más plástico, de las creencias zarathústricas.

La larga y oscilante lucha entre los dos ejércitos enemigos que luchan por el Sabio Señor o por Ahriman llega, «por último», a su punto máximo en la decisión definitiva. En Y 44,13, Zarathustra se plantea la cuestión que ya incluye en sí la respuesta: «¿Cómo podemos arrojar a los adeptos de la mentira entre aquellos que no se cuidan de la justicia ni del buen sentido?» En Y 44,14 continúa: «Esto te pregunto, dímelo fielmente, ¡oh Señor!: ¿cómo podré yo entregar a la mentira en las manos de la justicia para aniquilarla según las promesas de tu doctrina, para provocar su derrota y, ¡oh Sabio!, llevarla al tormento y a la tribulación?» Y, finalmente, en el 44,15: «Esto te pregunto, dímelo fielmente, ¡oh Señor!; si tú tienes fuerza para vigilar, junto con la justicia, cuando los dos ejércitos enemigos se enfrenten, de acuerdo con aquellas condiciones que tú, ¡oh Sabio!, quieres imponer, ¿a cuál de los dos, a quién otorgarás tú la victoria?» — El triunfo de uno de los ejércitos y la derrota definitiva del otro no son, en último término, otra cosa que un gran juicio de los componentes de ambos ejércitos, una sentencia que no puede ya anularse. Así la idea de un juicio final está incluida en la imagen de «lucha final» de los dos ejércitos.—No puede tampoco verse en ello una contradicción con el juicio individual, que tuvo lugar en el puente Činvat [54],

[1884] p 14) discute que esto sea una descripcion de la resurreccion futura; en su explicacion reconoce por lo menos una alusión indirecta al hecho de la resurreccion

[4] WESENDONK negaba su existencia en la *doctrina zarathustrica*. N SODERBLOM discute que en los *Gathas* se encuentre la doctrina de un juicio individual de las almas Este juicio individual, dice, no es otra cosa que la transposición del juicio final originario al momento en que se produce la muerte de cada uno de los hombres (cf. *La vie future d'après le Mazdéisme* [Paris 1901] p 95)

pues en éste se trata de un juicio individual, que sólo toma en consideración una vida aislada, y, en el caso del juicio final, se trata de un juicio cósmico, en el que la vida individual pasa a segundo plano, y en el que deben hacerse visibles las grandes conexiones de la historia del mundo, que culminan en el triunfo del Sabio Señor. Sería erróneo querer comparar estas ideas en todos sus puntos con la idea cristiana del juicio final.

Este acontecimiento que tendrá lugar al final de los tiempos es el gran «viraje» de la historia del mundo, «la última crisis de la creación» (Y 43,5), en la que vuelven a encontrarse el principio y el final. «Te he reconocido como el salvador, ¡oh Sabio!, cuando en el principio te vi en la creación de la vida, cuando determinaste que a las obras y a las palabras correspondiera una retribución, mala para lo malo y buena para lo bueno, por tu poder en el último viraje de la creación» (Y 43,5). O en Y 30,4: «Y cuando estos dos espíritus (es decir, el espíritu de la creación buena y el espíritu de la creación mala) se reunieron por primera vez, fijaron la vida y la no vida, después de la cual, al final, al mentiroso se le atribuyó la existencia mala, y, en cambio, al justo el buen sentido (= paraíso).»

Este «último viraje de la existencia» (Y 51,6) desempeña en la doctrina zarathústrica un papel importante (cf. Y 53,7; 51,14; 45,3; 43,7). En algunos pasajes no es totalmente claro si se trata del final del hombre individual o del final escatológico del universo.

La decisión judicial de gran estilo incluida en este final es sugerida por el fuego, por medio del cual el Sabio Señor reparte el «saldo activo» entre los dos ejércitos en lucha: «Oye(le) al que ha aceptado la justicia en su sentido , al que tiene en su poder las palabras de su lengua para decir según convenga cuándo, ¡oh Sabio!, se repartirán por tu fuego rojo ambas porciones a las potencias en lucha.» El reparto del premio y del castigo entre las dos potencias en lucha tiene lugar, pues, por el fuego. De lo mismo se trata en Y 47,6: «Por este espíritu salvador, ¡oh Sabio!, procederás tú por medio del fuego al reparto de las porciones entre las dos potencias en lucha; con la protección y el apoyo de la obediencia y de la justicia »— Quizá este fuego no sea distinto del «metal al rojo» de que junto a él se habla. Dado que son los «dos partidos» los que se citan en este contexto, es seguro que no puede tratarse de un juicio individual: «Lo que como retribución darás por tu fuego rojo, ¡oh Sabio!, por el mineral fundió a las dos potencias en lucha » (Y 51,9).

Esta creencia en el juicio final se asocia con la muy difundida en el fin del mundo por una conflagración mundial; por otra parte, es una trasposición al mundo trascendente de la ordalía por el fuego, tan corriente entre los iranios. El juicio final no es, en primer término, una comprobación de culpa ni de mo-

cencia, sino una ordalía, que lleva en sí misma el castigo. El fuego actúa como instrumento de la justicia divina; por eso es puesto en íntima relación con la justicia (*asha*). Así se dice, por ejemplo, en Y 31,3: «La retribución que tu darás por el espíritu y por el fuego, y que has prometido a los dos por la justicia —que es una norma divina para los prudentes—, anúncianosla, ¡oh Sabio!, para que se sepa por la palabra de tu boca, para que yo pueda convertir a todos los vivientes.» Y 43,4: «Entonces te reconoceré, ¡oh Sabio!, como el fuerte y el salvador, cuando tú con la mano en la que tienes aquellas porciones que repartirás entre los mentirosos y los justos, por obra de tu fuego fuerte por la justicia, cuando el poder del buen sentido venga hacia mí...» Del fuego que recibe de *asha* su fuerza nos habla Y 34,4: «Tu fuego, ¡oh Señor!, poderoso por la justicia, prometido, fuerte, deseamos que sea manifiestamente beneficioso al fiel, pero al enemigo manifiestamente dañino, según el signo de tu mano.»

Una ilustración de estas ideas en la época posterior nos la da de nuevo un pasaje del *Bundahishn:*

«Al hacer esta nueva creación vendrán aquellos hombres justos de los que está escrito que todavía están en vida, quince hombres y quince vírgenes, a ayudar a Soshans (forma tardía de *saoshyant,* auxiliador). Y la serpiente (*gōčihr,* dragón) caerá como un fantasma sobre la tierra, como un rayo de luna, y la tierra sufrirá un dolor como el de una oveja cuando la ataca el lobo. Entonces el fuego se hará líquido..., el metal en las colinas y en las montañas será en la tierra de la forma de un río. Entonces todos los hombres andarán por el metal fundido y se les purificará, y al que sea justo le parecerá como si anduviera por leche caliente. Y al que sea mentiroso le parecerá como si anduviera por metal fundido» [55].

También en los *Gathas* habla Zarathustra de la última decisión cuando, usando la palabra *yāh-* (de la que Herzfeld hace hoy una nueva interpretación), alude a la victoria escatológica alcanzada por sus discípulos en un supremo esfuerzo (cf. Y 30,2; 46,14; 49,9).

El aniquilamiento del enemigo constituye el momento culminante del drama escatológico y es el punto final de la restauración glorificadora del mundo: la tierra se hace *frasha,* maravillosa. En dos pasajes de los *Gathas* se habla de la «restauración maravillosa» del mundo (Y 30,9 y 34,15). En el posterior desarrollo zoroástrico de la religión, la esperanza de este milagro final desempeña un gran papel. Sin entrar en la discusión en torno al significado de la palabra *frasha* [56], en lo

[55] *Gran Bundahishn,* l.c.

[56] Cf., además del *Altiranischen Wörterbuch,* LOMMEL («Zeitschrift für Indologie und Iranistik 1» 29), H. F. J. JUNKER («Wörter und Sachen» 12 [1929] 153) y H. H. SCHAEDER *(Unform und Fortbildung des manichäischen Systems* [1927] p.141).

esencial podemos atenernos a la traducción «maravilloso». Esta glorificación del mundo, que tendrá lugar al final de los tiempos y a la que aspira el curso todo del acontecer terreno, es el glorioso desenlace del juicio final y de la lucha decisiva que con él termina. «Y cuando llegue luego el castigo por estos delitos (o delincuentes, según Andreas) y tu reino, ¡oh Sabio!, esté restaurado por el buen sentido, hay que decidirse por los que entregaron a la mentira en las manos de la justicia. Luego queremos ser aquellos que hacen la existencia maravillosa [57], ¡oh Sabio!...» (Y 30,8-9).

No cabe duda de que en los textos más recientes nos hallamos ante el desarrollo ulterior de la explicación del mundo, que en los *Gathas* no estaba más que brevemente insinuada. Es posible que estos textos más recientes contengan tradiciones anteriores, puesto que se adaptan especialmente bien a las ideas zarathústricas de las postrimerías.

En la transformación que tendrá lugar al fin de los tiempos, desarrollan sus actividades los ya citados *saoshyant-* (auxiliadores). Como se infiere del significado de la palabra, son los futuros aliados que tomarán parte en forma decisiva en la victoria sobre las fuerzas enemigas. En los *Gathas* no son todavía descendientes de Zarathustra, como en las fuentes posteriores, sino que son simplemente hombres que se han distinguido especialmente en la religión de Zarathustra.

En las fuentes más recientes volvemos a encontrar descripciones plásticas y concretas de la glorificación del mundo. Según estas fuentes, la resurrección dará a todos los hombres la posibilidad de tomar parte en la restauración del mundo. La participación de los hombres en la restauración gloriosa de la existencia corporal se expresará en el hecho de que los cuerpos humanos no envejecerán ni padecerán hambre ni sed. Los que murieron adultos tendrán la figura de un hombre de cuarenta años, y los que murieron niños, el cuerpo de uno de quince. Este milagro final no sería perfecto si Ahriman no fuera también derrotado y si el reino de la oscuridad no dejara de existir. El infierno será consumido y purificado por un metal ardiente y servirá para ampliar la nueva tierra: «La serpiente Gočihr (símbolo del mundo demoníaco) arderá en aquel metal fundido y el metal se derramará en los infiernos. Aquella fetidez e inmundicia en la tierra en donde se encontraba el infierno será consumida por aquel metal y quedará purificada. Aquella abertura por la que el espíritu de la negación penetró violentamente (cf. supra; es decir, al comenzar el último fragmento temporal cosmológico) quedará fundida por aquel metal. El material del infierno será utilizado para ampliar la tierra, y tendrá lugar la restauración de los seres por la necesidad de un mundo in-

[57] «yōi īm fərašəm kərənaon ahūm»; BARTHOLOMAE; «que hacen buena a la humanidad».

mortal que exista eternamente» [58]. En el sentido del *Awesta* queda con ello excluida en principio la condenación eterna de los malvados. Pero en este punto se echa de menos en los textos una última claridad lógica, y no será posible nunca reducir a común denominador las contradicciones de las distintas tradiciones.

En la nueva forma del universo restaurado desaparece el dualismo, y el Sabio Señor reina solo y sin cortapisas, para siempre. Con ello llegamos a un monoteísmo de principio. Puesto que lo final procede de lo inicial y la época última desemboca, por decirlo así, en la primitiva, ya que, según la doctrina de los *Gathas*, lo final está fijado desde un principio (cf. la elección de los espíritus primordiales), este monoteísmo escatológico debemos ponerlo en relación con una creencia en un dios uno, creencia que nos remite quizá al padre del cielo de los indogermanos y que pertenece a una época anterior al dualismo.

IV. *LA PREHISTORIA DE LA RELIGION DE ZARATHUSTRA Y SU DESARROLLO ULTERIOR*

Para concluir, tratemos todavía someramente del problema de si Zarathustra tomó algunos (y, en su caso, cuáles) elementos fundamentales de su doctrina, a los que sólo habría dado forma, de una herencia aria mas antigua, problema con el que está relacionado el de cuánto (y qué) es lo que debe considerarse como creación de Zarathustra.

Por el parentesco lingüístico que une al *Awesta* antiguo con los *Vedas* indios, se ha intentado repetidamente, de forma unilateral, estableciendo paralelos, suponer una evolución lógica, clara y casi mecánicamente eficaz, que partiría de los más antiguos datos histórico-religiosos que conocemos y llevaría a la religión de Zarathustra. En el capítulo final de su libro, Lommel ha hecho algunas observaciones muy acertadas sobre la fundamental importancia de los métodos históricos evolucionistas a este respecto. Es lamentable que una consideración superficial separe a las partes del todo orgánico e, hipnotizada por ideas evolucionistas, las desfigure. Así, se dice, por ejemplo, que el Sabio Señor y los *amesha spentas* que lo rodean no son otra cosa que una formación ulterior de orientación ética de un grupo ario primitivo de siete dioses, cuyo similar indio serían los siete *adityas*. A esto hay que oponer que en el *Rgveda*, junto al grupo de siete, existe también un grupo de doce, de forma que de antemano no hay un grupo de número unitario. En el *Awesta* se presenta la misma dificultad; por una parte, en los *Gathas* no existe ningún grupo numérico, pues, como tales, los *amesha spentas* pertenecen a la época posterior; por otra, en

[58] *Gran Bundahishn*

los *Gathas* habría que contar entre ellos a *sraosha* o *ashay*, con lo que el hipotético grupo de siete se convertiría en uno de ocho o nueve. A ello se añade que en la India falta el grupo que en el *Awesta* se presenta como similar de los *amesha spentas* en el campo de Ahriman. La correspondencia india de *armaiti* no pertenece tampoco al grupo de los *adityas* védicos.

También el culto del fuego fue conservado por Zarathustra; pero mientras que en el *Veda* el dios del fuego, Agni, es una personalidad poderosa a la que se dirigen las oraciones y que está estrechamente relacionada con el *rta* (= awesta *asha*), concebido como impersonal, para Zarathustra el fuego no es un dios ni una persona, sino sólo una venerable magnitud terrenal.

Claros y palpables son los puntos de contacto que existen entre el *asha* de los *Gathas* y el *rta* indio. Ambos conceptos se basan en la idea del orden divino en el cosmos humano y físico. Pero a una consideración más detenida de las dos ideas de un orden que todo lo abarca, se revela una diferencia fundamental, que reside en la relación orgánica que guardan con el total de la religión en que se insertan, diferencia manifiesta en el hecho de que el *rta* no es, como el *asha* de Zarathustra, el fundamento de una repartición de lo justo y lo injusto de acuerdo con principios éticos, sino más bien un pretexto del proceder vengativo del dios Varuna [59].

Un estudio comparativo nos demuestra, pues, que para poder considerar la religión de Zarathustra como el producto de una «evolución» no es posible recurrir a un desarrollo ético de las figuras divinas de los *Vedas*. Aunque desde luego sí que resulta evidente que Zarathustra enlazó con las tradiciones religiosas indogermánicas. En realidad, esto es natural. Aquel que hizo de esta religión lo que ella es, le imprimió el sello de su personalidad, manifiesto en las grandes ideas del Sabio Señor y de los «inmortales salvadores» así como en la orientación ético-social que dio a esta religión [60]. Quizá podamos ir todavía un paso más allá, y decir que Zarathustra quitó los escombros que cegaban las fuentes de la tradición religiosa —purificándolas de excrecencias secundarias— para, de forma genial, poner la base de su religión en el dios uno, el dios indogermánico del cielo, y en su orden moral del mundo, que obliga a los hombres, pero sin que le fuera posible superar totalmente el dualismo, pese a la contradicción que éste representaba.

[59] LOMMEL, *Die Religion des Zarathustra* p 275

[60] El nucleo de la concepcion zarathustrica esta en la bipartición del cosmos entero en una zona espiritual y corporal, asi como en una esfera doble de bien y mal Si la doctrina de Zarathustra utiliza conceptos tomados a la antigua tradicion religiosa, lo hace sometiendolos a una importante transformacion a la luz de su division del universo y de la concepcion etica fundamental En esta mayor profundidad etica de las ideas religiosas esta la principal diferencia que existe entre la India y el Iran, cuya herencia religiosa, si prescindimos de esto, es en gran medida comun

No puede negarse que entre la religión india y la religión de Zarathustra hay grandes diferencias. Algunos han querido explicarlas por las disimilitudes geográficas existentes entre las patrias de estos dos pueblos, etnológicamente emparentados. Los iranios habitaban en un país cuyo clima duro y desigual exigía aplicación y resistencia para arrancar al suelo lo necesario para vivir. No se ofrecían posibilidades para una existencia contemplativa. Estas virtudes naturales, que, por así decirlo, están condicionadas por la geografía, habrían encontrado su expresión en la religión. En cambio, el suave clima de la India habría hecho a los hombres menos capaces de resistencia y les habría dado oportunidades para la holganza y los sueños. También esto habría encontrado su expresión en la religión de aquel país (Soderblom).

Su evolución en los estadios posteriores, el zoroastrismo, nos muestra hasta qué punto la religión de Zarathustra estaba ligada al hombre cuyo nombre lleva. Para dejar sitio a su doctrina, Zarathustra debió proscribir muchas de las deidades que habían sido veneradas antes de su venida, y declararlas *daevas*, esto es, falsas deidades.

Los *daevas* (que corresponden al antiguo indio *deva*) son para Zarathustra demonios, potencias del mal («ídolos» según Lommel), a quienes los enemigos de la reforma zarathústrica ofrecen cruentos sacrificios animales. Originariamente, *daeva* significaba dios (= latín *deus*). En esta palabra hemos de ver la designación usada para los dioses de la religión irania de la naturaleza que nos describe, por ejemplo, Herodoto. El cambio de significado que Zarathustra imprimió a esta palabra nos indica la orientación reformadora que le guiaba. Para imponer sus doctrinas religiosas y sociales, estos dioses, junto con su culto cruento, fueron degradados a la categoría de adversarios del Sabio Señor y descritos como potencias malvadas y corruptoras, funestas para aquellos que las siguen [61].—Es interesante comprobar que en el mundo de la religión védica tuvo lugar un cambio de significado de dirección opuesta. Uno similar al de los *daevas* en Zarathustra es el que en la India experimentaron los *asuras* (indio *asura* = iranio *ahura*), que se convirtieron en demonios [62].

En el *Awesta* reciente vuelven a aparecer estos *daevas*; Mithra comienza a ganar importancia cada vez mayor como dios de la luz, y para hablar de él y del Sabio Señor se emplea la forma del dual. Con él reaparecen varias formas del culto sacrificial que Zarathustra había condenado; vuelve a introducirse el culto *haoma* de la religión popular; la planta de la que se extraía el *haoma* embriagador pasaba por ser una planta sagrada. El culto de los *fravaschi* revivifica el de los antepasados; de acuerdo con su importancia, el *Awesta* reciente dedica a los *fravaschi* un yasht entero, el 13.

[61] Cf HERZFELD, l c , p 369ss, así como la prudente postura de LOMMEL, l c , p 90ss

[62] Sobre las modificaciones sociales que se esconden detras de este cambio en el significado de la clase divina de los asuras, cf el capítulo de C REGAMEY, *Die Religionen Indiens*

Los redactores de los libros del *Awesta* reciente se esfuerzan evidentemente por armonizar la antigua doctrina zarathústrica con estas nuevas creencias politeístas. Ahura Mazda no es ya el ser supremo a secas, sino el supremo en el círculo de muchos otros dioses. Las profundas ideas zarathústricas han perdido su carácter abstracto, y con él también su contenido, que deja lugar a descripciones plásticas que ofrecen rico alimento a la fantasía. Se traspasan las ideas humanas al mundo de lo divino. El Sabio Señor tiene mujeres e hijos del mismo modo que un déspota terrenal. Los inmortales salvadores son despojados de su significación originaria y se convierten en dioses y diosas. Se introducen creencias procedentes del Asia Anterior, y el culto del fuego, con un rico ritual, pasa marcadamente a primer plano.

Las ideas fundamentales de la época antigua siguen viviendo, pero ya han sido sistematizadas y adaptadas a las creencias de los pueblos vecinos. Así, el Ahura Mazda de la época tardía apenas si se diferencia del Zeus de los griegos o del Baal de los semitas. Se atribuye importancia mágica a las fórmulas de las plegarias, que se acumulan en repeticiones estereotipadas, y se aumentan los preceptos rituales. Las contraposiciones del bien y el mal adquieren un carácter externo y complicado en una casuística difícil de comprender.

Precisamente esta circunstancia nos demuestra, una vez más, la grandeza de la obra realizada por Zarathustra; en el *Awesta* reciente vuelve a aparecer, en una forma modificada, lo que en otro tiempo Zarathustra había conseguido suprimir.

PROF. DR. WILHELM KOPPERS, DIRECTOR DEL INSTITUTO DE ETNOLOGÍA DE LA UNIVERSIDAD DE VIENA

EL DESTINO DE LA IDEA DE DIOS EN LAS RELIGIONES DE LA INDIA

EL COMPLEJO INDIO DE LAS CASTAS BAJO UNA NUEVA LUZ

CONTENIDO

I. *Introducción (pueblos y culturas de la India).*

II. *Pueblos y culturas prearios.*

1. Bhil.
2. Chenchu.
3. Munda.
4. Grupo drávida. Tamil, toda, kolli malayāli, muria.
5. Konyak-naga.
6. Los creadores de la cultura del Indo.

III. *Indios arios (época del «Ṛgveda», de la mística del sacrificio, de los Brāhmanas y de los Upaniṣadas).*

IV. *Sistemas religioso-filosóficos de la época posterior.*

1. Budismo.
2. Sāmkhya.
3. Tantrismo y śaktismo
4. Visnuismo y śivaismo
5. La religión de la bhakti.

V *Resumen. La idea de Dios y el complejo de las castas indias.*

I. INTRODUCCION
PUEBLOS Y CULTURAS DE LA INDIA

En su gran obra *Der Ursprung der Gottesidee* [1], W. Schmidt ha intentado demostrar que la más antigua religión de la humanidad que nos es científicamente accesible estaba dominada por una creencia relativamente clara y distinta en un dios uno. Al abordar aquí el importante tema de *La idea de Dios en las religiones de la India,* me parece poder someter a prueba paradigmáticamente, en un área concreta y limitada, la afirmación de Schmidt. Nuestra misión será la de exponer, basándonos en el material de que disponemos hoy, cuál ha sido el destino histórico de la idea de Dios en la India. De la respuesta que demos a esta pregunta se deducirá *ipso facto* si nuestras conclusiones coinciden con los resultados de las investigaciones de Schmidt, que se basan en todos los pueblos primitivos de la tierra, y, en caso afirmativo, en qué medida.

En Occidente, la religión y la espiritualidad de la India ha interesado siempre a círculos relativamente amplios. Quizá pueda yo esperar que mis investigaciones, orientadas históricamente, puedan tener importancia para otras formas de considerar las religiones de la India. Y al decir esto, pienso, ante todo, en la psicología de la religión, así como en la filosofía de la religión. Nosotros, etnólogos historiadores, estamos lejos de creer que estas formas de consideración tengan poca importancia o sean superfluas; antes al contrario. Pero una cosa es cierta y exacta: que la previa exploración histórica del campo a que se apliquen las formas de consideración citadas es insustituible.

En este trabajo hemos de intentar también presentar una nueva explicación del complejo de las castas indias. Confieso que en un principio, cuando empecé a trabajar en el tema que aquí me ocupa, no tenía el menor propósito de llegar a una nueva concepción de la esencia y del origen del complejo de las castas indias. Sólo cuando tuve que formular los resultados de mis investigaciones, resumiéndolos, al considerarlos en conjunto, me di cuenta de que en ellos se revelaban nuevos aspectos, hasta ahora no conocidos, del origen de las castas, tan típicas

[1] W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee* (Munster-Viena, desde 1926).

de la India. Al final de esta mi exposición me permitiré exponer brevemente las conclusiones a que en este punto he llegado.

Sirve a una mejor introducción el anteponer a mi trabajo una breve sinopsis de los pueblos y las culturas de la India. La India, que frecuentemente, y desde luego con razón, se acostumbra a llamar el subcontinente de Asia, es aproximadamente tan grande como Europa, excluida la Rusia europea, y tiene también casi el mismo número de habitantes; en redondo, 400 millones. Al hablar de la India, se piensa habitualmente, en primera línea, en los hindúes, que, en general, se derivan, en cierta manera, de los arios, que, procedentes del Noroeste, llegaron a la India aproximadamente en la época comprendida entre el 1200 y el 1000 a.C. [2] Aproximadamente 250 millones de individuos hablan hoy dialectos ario-indios, que se derivan del sánscrito, la lengua de los arios inmigrantes, de la misma forma que las lenguas románicas europeas se derivan del latín, que es su idioma materno. A los 250 millones de hindúes se enfrentan hoy unos 80 ó 90 millones de mahometanos, cuya inmigración en la India comenzó poco antes del año 1000 d.C. y duró varios siglos. Naturalmente, no todos los mahometanos de la India descienden de los inmigrantes, sino que una parte de ellos procede de las poblaciones autóctonas y sólo en el curso de los tiempos fue ganada para las doctrinas del profeta.

Gracias a las excavaciones que comenzaron hace unos treinta años, se ha llegado a conocer una antigua alta cultura ciudadana que floreció en torno al año 2500 a.C., especialmente en el noroeste de la India, y que no parece haber desaparecido antes de la intrusión de los arios. Se llama a esta cultura la cultura del Indo, o también cultura de Mohenjo Daro, Harappa, etc.

Hoy sabemos con bastante seguridad que el hinduismo, que bajo el predominio de los arios se desarrolló más tarde en el suelo de la India (pasando por el brahmanismo), sufrió una fuerte influencia de la cultura del Indo [3]. En la cultura del Indo pueden reconocerse claramente rasgos relacionados con los de las altas culturas del Oriente Próximo, todavía más antiguas, aunque, por otra parte, no debe ignorarse el carácter peculiar de la evolución cultural que tuvo lugar en la India.

[2] W. BRANDENSTEIN (*Die alten Inder in Vorderasien und die Chronologie des Rigveda:* «Fruhgeschichte und Sprachwissenschaft», ed. por W. BRANDENSTEIN [Viena 1948] p.134-145) cree poder hacer verosímil la tesis de que el estrato señorial indio-ario fue expulsado de la Mesopotamia superior por Salmanasar I aproximadamente en el año 1250 a.C. y que en el curso de los decenios siguientes se encaminó hacia la India. Desde un punto de vista cronológico, ello concordaría con los resultados a que ha llegado (por el camino de la arqueología) Heine-Geldern («Bulletin of the American Institute of Iranian art and archaeology» 5 [1937] 7ss). Pero el itinerario supuesto por HEINE-GELDERN daría un «rodeo hacia arriba», en tanto que el de BRANDENSTEIN incluye un «rodeo hacia abajo». Véase también STUART PIGGOTT, *India and the Bronce age Orient:* «University of London, Institute of Archaeology. Third Annual Report 1946» (Londres 1947) p.37-48.

[3] Cf. i. a. O. R v. EHRENFELS, *Motherright in India* (Oxford 1942).

O sea: comienzo de la inmigración mahometana en la India, aproximadamente a partir del año 1000 d.C.; inmigración de los arios, entre los años 1200 y 1000 a.C.; existencia de una alta cultura ciudadana, la cultura del Indo, en el noroeste de la India, de 2500 a.C. en adelante.

Junto a los complejos que hemos nombrado, determinados con bastante precisión tanto espacial como temporalmente, conoció la India otras unidades étnicas, que, por una parte, han de ser consideradas como establecidas antes que todas las citadas; pero, por otra, por tener una cultura más primitiva y haber sido relegadas a las áreas menos productivas y más apartadas, han podido conservar hasta hoy, en medida mayor o menor, sus peculiaridades originarias.

A la luz de la investigación actual, en la antigua población de la India hay que distinguir tres grandes grupos: los drávida, los munda (o austroasiáticos) y los auténticos pueblos antiguos de la India central y meridional. Los 90 millones de hombres que hablan hoy una lengua dravídica habitan principalmente en el sur y en el sudeste de la India. Hoy no podemos todavía decir con seguridad cuándo llegaron a la India estos inmigrantes de lengua dravídica; pero es seguro que ello ocurrió antes de las inmigraciones de los arios, ya citadas, y, verosímilmente, también antes de las de las gentes de la cultura del Indo. Tampoco es posible determinar con seguridad si estos pueblos, o una parte de ellos, guardaban relación lingüística o cultural con las gentes del Indo. Una cosa similar puede decirse de los munda o austroasiáticos que habitan al oeste de Calcuta, en Chota Nagpur. Los munda proceden de Indochina o del sudoeste de China, en tanto que tenemos razones para suponer que los pueblos de lengua dravídica entraron en la tierra india, como después de ellos los arios, procedentes del Noroeste.

Sólo recientemente, o mejor, recentísimamente, ha podido demostrarse suficientemente la existencia de un número de pueblos primitivos antiguos que habita en las montañas y en la jungla del centro y del sur de la India, y que en los aspectos racial y cultural (y también en el aspecto lingüístico) deben ser considerados como los más antiguos indios que nos son científicamente cognoscibles, es decir, como los indios primordiales. Entre estos pueblos antiguos hay que contar [4] los chenchu, reddi, baiga, bhil, nahal, kadar, etc., cuyos rasgos primitivos son desigualmente claros.

Después de lo dicho queda suficientemente claro el camino que ha de seguir un estudio que se esfuerce por esclarecer el destino de la idea de Dios en las religiones de la India. Un tal estudio debe tomar en cuenta la sucesión cronológica relativa de los complejos étnicos y culturales que acabamos de expo-

[4] Sobre estos antiguos pueblos habría que consultar ante todo los trabajos de E. v. EICKSTEDT, W. KOPPERS, CHR. v. FURER-HAIMENDORF, ST. FUCH y O. R. VON EHRENFELD.

ner como existentes en la India. Cierto que en el futuro necesitaría abundantes complementos e incluso correcciones de detalle, pero sus grandes líneas rectoras apenas si sufrirían modificaciones esenciales de ninguna clase.

Después de haber aclarado de esta forma suficientemente la situación, vamos a preguntarnos cuál ha sido la idea de Dios de cada uno de los campos delimitados. Es evidente que en los límites de este estudio no podemos hacer más que resaltar lo esencial en cada caso.

II. PUEBLOS Y CULTURAS PREARIOS

1. *Bhil*

La creencia en Dios y otros rasgos esenciales de la religión de los bhil, pueblo primitivo que habita al noroeste de la India central y que en los años 1938-1939 pude estudiar personalmente [5], ha sido expuesta ya detenidamente en otro lugar de este mismo libro (vol.I p.122). Como vimos allí, los bhil, pese a haber sufrido en más de un aspecto la influencia del hinduismo, han conservado hasta nuestros días una independencia relativamente grande especialmente en su creencia en el dios supremo Bhagwān. En este aspecto, los bhil se han visto favorecidos por el hecho de que su pueblo es relativamente numeroso; su número se calcula, como vimos, en 1.250.000. Es comprensible que la fuerza de resistencia espiritual y religiosa que, al entrar en contacto con sistemas de otra orientación, pueden oponer los fragmentos de otros pueblos menores y mínimos no pueda, por regla general, ser tan grande como la que han opuesto los bhil.

2. *Chenchu*

Un ejemplo de ello nos lo ofrece el pueblo, muy antiguo e interesante, de los chenchu, que habita al sur del estado de Hyderabad (Dekkan). Su número es, si lo comparamos con el de los bhil, muy pequeño; los chenchu, que transcurren su existencia en la jungla y han conservado casi intacta su cultura originaria, cuentan con unos 300 individuos. Hace algunos años pudieron ser estudiados y descritos con mayor precisión por Chr. v. Fürer-Haimendorf [6]. Para ellos hay dos figuras de seres supremos: uno masculino, llamado Bhagavantaru, y otro femenino, que se llama Garalamaisama. Estas dos figuras son independientes en la religión de los chenchu, sin que se hable en ningún caso de relación conyugal o filial. Ya Fürer-Haimendorf

[5] Mis publicaciones sobre este tema, en vol.I p.122 (KOPPERS, *El hombre más antiguo y su religión* n.24).

[6] CHR. V. FÜRER-HAIMENDORF, *The Chenchus* (Hyderabad-Londres 1943).

sospechó que la deidad femenina, que es una especie de espíritu de la selva (señora de la jungla), es más reciente. Las cualidades esenciales de un dios supremo concebido como personal son más claras en la figura masculina, Bhagavantaru. Bhagavantaru —también aquí nos encontramos, como puede verse, ante una adopción del nombre indoario Bhagwān— es para los chenchu especialmente el creador y el juez de cada una de las almas humanas. El investigador v. Fürer-Haimendorf subraya insistentemente que también en este caso el concepto de dios supremo, pese a la influencia hindú reflejada en su nombre, es totalmente *sui generis*.

3. *Munda*

Dejemos los pueblos antiguos y pasemos al grupo de los munda o austroasiáticos, en conjunto unos tres millones de individuos, que habitan en Chota Nagpur, en el nordeste de la India. En general, la evolución cultural de los munda está ya algo más adelantada que la de los verdaderos pueblos antiguos de la India central y meridional, y, en consecuencia, hemos de considerarlos como más recientes desde el punto de vista de la historia de la cultura. De acuerdo con esto, también en su evolución religiosa se presentan ya manifestaciones que entre los pueblos antiguos no encontramos todavía. Entre ellas hay que contar, por ejemplo, el hecho de que entre los munda el dios supremo aparezca implicado en mayor medida en la mitología y, por lo menos en algunos lugares, pase por casado. Pese a ello, la creencia de los munda en un dios supremo está irrefutablemente documentada. Así, por ejemplo, ya en el año 1874, el misionero protestante Jellinghaus dio testimonio en la «Allgemeine Missionszeitschrift» de la existencia entre los munda de una creencia relativamente clara en un dios uno. Jellinghaus reconoce haber llegado a la India con el prejuicio de que la creencia en un dios supremo no podía ser originariamente propia de los indígenas. Cómo hubo de cambiar de opinión en el curso del tiempo, lo explica con las siguientes palabras: «Pero cuál no sería mi extrañeza cuando comencé a estudiar la lengua munda-kol y las leyendas y refranes religiosos de este pueblo, y encontré que en lo fundamental son totalmente monoteístas, pues en sus expresiones de la vida cotidiana, la existencia de un dios bueno les parece tan natural como a nosotros, europeos, cuando hablamos de Dios. Más tarde he visto siempre que todos los paganos saben que Dios existe y que, cuando una docena de paganos se sientan junto a mahometanos y cristianos, en sus conversaciones acerca de Dios y de su providencia dan por evidente que Dios es sólo uno, el mismo para todos, lo mismo que hay un solo sol» [7].

[7] JELLINGHAUS: «Allgemeine Missionszeitschrift» (ed. G. WARNECK) I (1874) p.29.

Con este juicio coincide totalmente el que sobre la creencia de sus misionados en un dios uno expresa el conocido misionero jesuita Josef Hoffmann, que permaneció treinta y siete años entre los munda, y a quien agradecemos la inestimable *Encyclopaedia Mundarica,* en quince volúmenes: «Un día dije a un grupo de hombres: "¡Escuchad lo que piensan de vosotros los europeos cultos!" Y les traduje de un estudio en inglés las opiniones arriba citadas acerca de la presunta inexistencia entre ellos de la creencia en Dios y en la inmortalidad. Uno de mis oyentes me interrumpió con la pregunta: "Padre, ¿quién es el asno que ha escrito este libro?" Y, cuando le contesté que el escritor no era un asno, sino un hombre culto, él me contestó: "Si es un hombre culto, ¿cómo puede escribir tales tonterías? Pues no puede haber hombres que no sepan que hay un Dios"» [8].

4. *Grupo drávida. Tamil, toda, kolli malayāli, muria*

Alejándonos de los munda, consideraremos ahora el grupo mucho mayor y más importante de los pueblos de lengua dravídica. También éstos pertenecen, como recordaremos, a los pueblos antiguos, pues en la época de la inmigración aria, es decir, en torno al año 1000 a.C., se hallaban ya en suelo indio. El hecho de que estos drávida pueblen la India en masas relativamente grandes desde tiempos muy antiguos, puede haber contribuido a que su antigua creencia en un dios supremo se haya conservado hasta la actualidad relativamente precisa y clara. Los investigadores que ya en el pasado han abordado este problema desde distintos puntos de vista han debido resaltar o confirmar lo dicho.

El misionero protestante J. S. Chandler ha compilado y publicado en el año 1925 («Journal of the American Oriental Society») los nombres divinos usados por los tamil (subgrupo de los drávida que, en número de 20 millones, pueblan el sudeste de la India), en los que se expresa la unicidad del ser supremo. Esta compilación, hecha en conexión con la redacción de un gran diccionario tamil-inglés que incluye de setenta a ochenta mil palabras, abarca noventa y seis nombres divinos, que de una u otra forma expresan la unicidad (*oneness*) de Dios. La mayor parte de estos nombres proceden del sánscrito, pero muchos de ellos son originariamente tamil. Entre estos últimos hay que citar *Portulan* (la realidad existente) y *Katavul* (el Uno, que todo lo supera). Es comprensible que, al final de su exposición, el autor se sienta impulsado a formular la pregunta: «¿No nos indica esto la existencia de un monoteísmo originario?» [9]. Con este mismo monoteísmo de los tamil había tro-

[8] HOFFMANN, *37 Jahre Missionar in Indien* (Innsbruck 1923).

[9] J. S. CHANDLER. «Journal of the American Oriental Society» 45 (1925) 115-118.

pezado ya doscientos años antes el inteligente misionero danés, extraordinario conocedor de la literatura indígena, Bartholomaus Ziegenbalg (*Malabarische Heidentum und Genealogie der malabarischen Gotter*). «Todos estos paganos saben que existe un ser divino que lo ha creado todo y del que todo depende en el cielo y en la tierra; nadie pone en duda esta verdad». Y, al menos por muchos tamil, este ser supremo no es identificado con Brahmā, Siva o Višnu, sino que es concebido como superior a todos ellos y su creador y dueño. Ziegenbalg había creído en un principio, como él mismo hace notar, hallarse ante un caso de influencia cristiana. Pero pronto se convenció de que no podía hablarse de tal cosa [10].

E. Thurston, a quien agradecemos la valiosa obra en siete volúmenes *Castes and Tribes of Southern India,* coincide con Chandler y Ziegenbalg, diciendo: «Como todos los demás drávida, también los paria reconocen la existencia de un ser supremo espiritual, omnipresente y personal, fuente de todas las cosas, llamado Kadavul (el que es)». Kadavul no tiene templos ni recibe culto (es decir, se ha convertido ya, en gran medida, en un *deus otiosus*), pero ello no obsta para que sea la idea más elevada del pensamiento de los paria [11]. A esto hay que añadir lo que de los toda dice W. H. R. Rivers: «También éstos conocen un dios supremo, al que llaman Swami». Rivers discute la idea de si no se tratará de una concepción de origen reciente, pero luego añade: «Pese a todo esto, no puede excluirse la posibilidad de hallarnos aquí ante una concepción antigua» [12]. También O. R. von Ehrenfels ha podido constatar la existencia entre los kolli malayāli, del distrito de Salem (India meridional), de una creencia relativamente clara en un dios supremo, que lleva de nuevo el nombre de Kadavul. Kadavul ha existido y existirá siempre; ha creado el mundo, sin que se sepa cómo; lo puede todo, puede crear y destruir. Kadavul juzga y premia o castiga después de la muerte de acuerdo con los hechos del hombre sobre la tierra [13]. Según esto, Kadavul no es aquí un *deus otiosus,* sino una figura divina activa de carácter ético. Y, para terminar, tampoco a los muria (un subgrupo de los gond dravídicos) les es desconocida la noción de dios supremo, como ha testificado su afortunado investigador V. Elwin (*The Muria and their Ghotul* [Londres 1947] p.180), escribiendo: «Los muria creen, verosímilmente desde muy antiguo, en un dios supremo, al que llaman unas veces Muhapurub, otras Ispural y otras Bhagavān». También en este caso se subraya expresamente que

[10] B. ZIEGENBALG, *Malabarisches Heidentum und Genealogie der malabarischen Gotter* (ed. W. CALAND) (Amsterdam 1926) p.39 42

[11] E. THURSTON, *Castes and Tribes of Southern India* (Madrás 1909) vol.6 p 104.

[12] W. H R. RIVERS, *The Todas* (Londres 1906) p 456.

[13] O. R v EHRENFELS, *Traces of a Matriarchel Civilisation among the Kolli Malayàlis* «Journal of the Roy. As. Soc. of Bengal Letters» vol 9 (1943) 29-82; cf p 66ss.

en el pensamiento de los munda no hay diferencias entre Muhapurub y Bhagavān. Y Elwin coincide conmigo en mi suposición, expresada ya hace tiempo, de que la de Ispural es verosímilmente una figura divina antigua (de un dios supremo) (ELWIN, l.c., p.169).

Antes de despedirnos de los drávida, quiero decir que las conocidas tendencias monoteístas (viṣnuismo y śivaísmo) que a partir del año 500 d.C., y también antes, llegan a ocupar el primer plano dentro del hinduismo, han sido puestas muchas veces, y personalmente creo que con razón, en relación con los indígenas dravídicos. De hecho, esto se explica con facilidad tanto mayor cuanto más se tiene en cuenta la clara idea de dios supremo, que manifiestamente ha de ser reconocida como característica y original de los drávida.

5. *Konyak-naga*

Assam, situado al nordeste de la India, está poblado, si prescindimos de los khasi austroasiáticos, fundamentalmente por pueblos de habla tibo-birmana. Naturalmente, también a estos pueblos hay que contarlos entre los elementos no arios de la India. *Fürer-Haimendorf, el investigador ya citado, estudió en* los años 1936 y 1937 la religión de estos konyak-naga, muy numerosos. Ello nos permite aludir aquí a estos pueblos. Los konyak-naga se distinguen por su conocimiento de un dios supremo, al que llaman Gawang. Gawang lo ha creado todo, la tierra y los hombres. Gawang no tiene mujer, es omnisciente y quiere que se observen sus preceptos, entre otros, por ejemplo, la fidelidad conyugal, que obliga a ambas partes. Como Fürer-Haimendorf hace notar expresamente, Gawang está muy lejos de ser meramente una deidad ociosa, envuelta en una niebla lejana, pues desempeña un papel relativamente grande y activo en la vida de los indígenas [14].

6. *Los creadores de la cultura del Indo*

También los creadores de la cultura del Indo, que comenzó a florecer en el noroeste del *país en torno al año 2500 a.C.*, fueron, como hemos dicho, pueblos indios prearios. Desgraciadamente, no sabemos nada acerca de la noción de Dios dominante en esta cultura del Indo. Puede que esta situación cambie algún día cuando podamos leer la escritura de estos pueblos. Pero, por otra parte, las representaciones artísticas nos indican que las gentes de la cultura del Indo veneraban especialmente una deidad femenina y un dios masculino. En el primero de

[14] CHR. v. FURER-HAIMENDORF, *Die Hochgottgestalten der Ao- und Konyak-Naga von Assam*· «Mitteilungsblatt der Gesellschaft fur Volkerkunde» n.8 (1938) p.25 30

los casos, podría tratarse de una forma de la Magna Mater [15]; en el segundo, de un predecesor del dios hinduista posterior Śiva. Tenemos muchas razones para suponer que tanto el culto de la gran diosa madre como el del proto-Siva ejercieron una fuerte influencia sobre las creencias religiosas de los indios arios. *Pero, como hemos dicho, hoy no sabemos todavía si la cultura* del Indo conoció además, junto a éstas, una deidad suprema concebida como masculina.

Considerando en conjunto lo dicho y resumiéndolo, podemos decir que en los distintos centros de población prearia y no aria de la India puede constatarse la existencia de una creencia más o menos marcada en un dios uno. Al estudiarla hemos visto que esta creencia de los pueblos antiguos en un dios supremo se caracteriza por una notable pureza y elevación, así como por una especial vitalidad y actividad. Tampoco entre los munda y drávida, grupos más recientes desde el punto de vista de la historia de la cultura, falta totalmente la idea de un ser supremo. De todo ello se deduce como un hecho evidente que estas figuras divinas supremas no agradecen su existencia a la importación ni a la influencia de los arios llegados a la India en torno al año 1000 a.C. Pero la investigación del destino de la idea de Dios entre los indios arios será el objeto de la segunda parte de esta exposición. *Creo que lo dicho hasta aquí nos habrá* allanado el camino para ella, pues la India aria no puede comprenderse sin conocer adecuadamente y tomar en consideración la India no aria y prearia.

III. INDIOS ARIOS (EPOCA DEL «ṚGVEDA», DE LA MISTICA DEL SACRIFICIO, DE LOS BRĀHMAṆAS Y DE LOS UPANISADAS)

Como es sabido, el *Ṛgveda*, con sus 1.028 himnos, constituye el núcleo más antiguo de las tradiciones sagradas de los indios arios. No nos equivocaremos si hacemos coincidir en lo esencial el momento de su redacción con la época de la inmigración de los arios. ¿Qué es lo que hemos de decir acerca de la creencia en Dios en época védica? A este respecto hemos de considerar, ante todo, las figuras de *Dyaus* y *Varuna*. El nombre divino Dyaus (indio, Dyauspitar [cielo-padre]; griego, Zeus Patèr; latín, Iupiter) representa el único rasgo común a todos los indogermanos en el plano religioso. M. Müller tenía razón cuando, a finales del pasado siglo, calificó este descubrimiento como «el más importante del siglo XIX» [16].

[15] W. KOPPERS, *Zentralindische Fruchbarkeitsriten und ihre Beziehung zur Induskultur* «Geographica Helvetica» I (Zurich 1946) p.165-177.

[16] M. MULLER, *Anthropological Religion* (Londres 1892) p.82.—L. RENOU escribe (*L'Inde classique* [París 1947] p.315): «Des indo-

Pero en el *Ṛgveda* este Dyaus pierde notablemente en importancia. Se evidencia aquí claramente un marcado difuminamiento de la idea de dios, lo que coincide con lo que a este respecto sabemos de otros pueblos indogermánicos, como los griegos, latinos, celtas, germanos, eslavos, etc. El que en estos complejos culturales, que desde el punto de vista de la historia de la humanidad son tan recientes, se haya querido ver formas originarias o primitivas, es cosa que no puede sino extrañar a los estudiosos de orientación etnológica, que es tanto como decir a los estudiosos de la historia universal. El complejo indogermánico como tal no aparece hasta el tránsito del Neolítico a la Edad de los Metales, es decir, aproximadamente entre los años 3000 y 2500 a.C., y aun entonces es posible que no formara todavía una unidad. Naturalmente, no puede esperarse encontrar en él nada verdaderamente primitivo en el sentido de la historia general de la humanidad.

Es característica a este respecto la posición de v. Glasenapp. Por una parte, se muestra lo bastante abierto como para reconocer en su libro *Die Religionen Indiens*, aparecido en 1943: «La creencia en un ser supremo que ha creado el mundo y es autor de todas las normas morales y rituales, aparece ya en capas culturales muy profundas; se ha constatado su existencia entre los pigmeos, los negros de Australia, los indios de América y otros primitivos de las más distintas partes del mundo» [17]. Pero v. Glasenapp cree además, pensando en primera línea, como confiesa, en los distintos pueblos indogermánicos, poder afirmar frente a esto la independencia y la originalidad de la «creencia de muchos pueblos que hacen al mundo y a los dioses depender no de un señor de los mundos, sino de la fuerza impersonal del destino» [18], y a una tal afirmación se oponen, por lo que hace a la India, los fenómenos religiosos de época prearia que acabamos de nombrar. Pero no sólo la clara situación histórica de la India, sino también la de los pueblos etnológicos más antiguos y primordiales extendidos por el mundo entero, y cuya creencia en un dios uno y cuya religión han sido estudiadas por W. Schmidt en los seis volúmenes de su obra maestra *Der Ursprung der Gottesidee*, eliminan toda duda acerca de la imposibilidad de la tesis que Glasenapp ha intentado establecer basándose en los pueblos indoeuropeos. La creencia en una fuerza impersonal, el destino, nos parece hoy, a la vista de los hechos etnológico-históricos conocidos, evidentemente secundaria y relativamente reciente y en ningún caso primaria.

européans les indiens du Veda ont herite en tout cas le Pere-Ciel, mais celui-ci fort effacé sur le sol indien. Ils ont herite une conception forte et pleine de la divinite dont le nom, *deva*, est inseparable du nom du jour, du ciel lumineux (Meillet)».

[17] H. v. GLASENAPP, *Die Religionen Indiens* (Stuttgart 1943) p.41.

[18] L.c., p.42.

Y así, a la luz de la investigación actual, siguen conservando su validez las palabras que ya en el año 1911 escribió Hausler para caracterizar la situación religiosa en la época del *Ṛgveda*: «El *Ṛgveda* nos refleja el mundo de los dioses indios en la época de la conclusión de la redacción de los himnos; pero sólo en algunos casos levanta el velo que separa a esta época más reciente del período tenebroso de la antigüedad, sólo algunas veces nos permite lanzar una mirada a las creencias y cultos del oscuro y lejano pasado de los arios. La impresión que nos produce esta contemplación es la de hallarnos en un crepúsculo de los dioses, pero no en la luz dudosa de la mañana que antecede a la claridad del día, sino en la semioscuridad a la que sigue la noche.

En la época del dominio de Indra, vemos todavía, en el horizonte de la teosofía de los *brāmana*, los últimos reflejos del conocimiento de Dios levantándose e iluminando desde la antigüedad, mucho antes desaparecida, el cielo de los dioses de la nueva era. En los himnos del *Ṛgveda* doblan lastimeras las campanas del triste canto funeral del culto más puro de días pasados.

Por increíble que esta afirmación pueda parecer y por mucho que este juicio contradiga los teoremas evolutivos que hoy, siguiendo a Häckel, debe defender todo científico, si consideramos minuciosamente el camino evolutivo seguido por la religión india, la exactitud de esta tesis resultará evidente» [19].

En la presente exposición creo poder demostrar que Hausler tenía en este punto, en lo fundamental, razón y que en otros eran exactas sus presunciones.

En el *Ṛgveda*, el lugar de Dyaus lo ocupa casi siempre Varuṇa, a quien se atribuyen las cualidades esenciales de un dios supremo (omnisciencia, santidad, justicia, sabiduría y misericordia). Ante este Varuna concebido como personal, el hombre es personalmente responsable, con lo que se hace evidente el carácter ético del dios [20]. Varuna debe perdonar los pecados, y garantizar así la redención. «Perdona los pecados de nuestros

[19] HAUSLER, *Streiflichter in die Urreligion der arischen Inder*: «Anthropos» 6 (1911) p 179-207; cf. p.180.

[20] POUL TUXEN, *Die Grundlegung der Moral nach indischer Auffassung*. «Acta Orientalia» 14 (1936) p.1-25; cf. especialmente p.2-4 (Tuxen habla, basándose en las fuentes más antiguas que a este respecto poseemos, de ideas que parecen emparentadas con las nuestras. En época posterior esta situación habría experimentado una modificación radical. El sentimiento de pecado y de arrepentimiento habría desaparecido cada vez más. Tuxen ve bien la evolución que realmente tuvo lugar, pero concede demasiada poca importancia a la relación que ésta guarda con la modificación y degeneración de la noción de Dios). Cf. POUL TUXEN en STEN KONOW y POUL TUXEN, *The Religion of India* (Copenhague 1949) p.34: «Like other deities, he [*Dyan pitar*] shows that we have not in the Rigveda, as has often been assumed a mythology in growth, but a mythology in decay». Cf. también STEN ROHDE, *Deliver us from Evil. Studies on the Vedic Ideas of Salvation* (Lund 1946).

padres y los que nosotros mismos hemos cometido». Hemos de indicar aquí la posibilidad de que la figura de Varuṇa incluya ya elementos mitológicos (lunares: Mitra-Varuṇa); pero no necesitamos detenernos en su estudio [21]. Valga lo mismo del problema de si el aspecto ético que el *Ṛgveda* reconoce a Varuṇa fue incluido en su figura (o recibió un especial incremento) en la época en que los indios arios residían en Mesopotamia [22].

Pero, por otra parte, vemos que Varuṇa es, sí, el señor y gobernante (*gopā ṛtasya*) del orden sagrado de las cosas (*ṛta*), pero no su creador. Es decir, que ya en época védica se opone a Varuṇa una ley cósmica concebida como neutra y que, al menos genéticamente, es independiente de él. En este sentido escribe W. Ruben: «La creencia en una potencia cósmica similar al destino era por lo menos indoaria» [23]. «Para comprender las potencias éticas-cósmicas puede aducirse que, ya en los arios más antiguos, el derecho pasaba por ser el orden macrocósmico, la fuerza que, similar al destino, rige el curso del mundo y a la que debe someterse la vida humana» [24]. Así, pues, son manifiestos en Varuṇa los rasgos distintivos de un *deus otiosus*. Varuṇa retrocede cada vez más, pero la doctrina del *ṛta* pervive, y el *ṛta* es concebida cada vez en forma más impersonal [25]. De aquí parte el camino que llevó al monismo-panteísmo, tan característico de la India llamada clásica.

Ya en el *Ṛgveda* mismo se produce una caída de lo ético a lo natural. Indra, a quien se le escapan totalmente los aspectos ético-religiosos, ocupa cada vez más el lugar de Varuṇa, hasta convertirse en un dios nacional, poderoso lanzador del hacha del trueno y buen bebedor. En este último aspecto es tan capaz, que un verso dice de él: «¡Oh Indra!, apenas nacido, bebiste ya 500 hectolitros de *soma*.» A la vista de todo esto, debe darse razón al conocido indólogo Roth, quien ya hace muchos decenios decía que el episodio de Indra no era precisamente una hoja gloriosa en la historia de la evolución religiosa de los arios indios [26].

[21] W. KOPPERS, *Pferdeopfer und Pferdekult der Indogermanen*. «Wiener Beitrage zur Kulturgeschichte und Linguistik» 4 (1936) p.340-346.

[22] Cf. n.2.

[23] W. RUBEN, *Die Philosophen der Upanischaden* (Berna 1947) p 300. También, según L. RENOU (l.c., p.316), el «substrat éthico-cosmique», *aša* y *ṛta*, es común a los indo-iranios.

[24] L.c.

[25] B. HEIMANN, *Studien zur Eigenart indischen Denkens* (Tubingen 1930) p.28.32.228ss.

[26] ROTH: «Zeitschrift der Deutschen Morgenland. Gesellschaft» 6 p.77: «Por su carácter interno, la evolución de la noción de Dios es una creciente descomposición del aspecto misterioso suprasensorial de la creencia, descomposición que hace que los dioses supremos primitivos, espirituales, se conviertan en espíritus de la naturaleza carentes de contenido; que Varuna se convierta sólo en un señor del mar, y los *aditya* en meros genios del curso del sol».—«Les valeurs éthiques étaient faibles, et les relations de l'homme avec la divinité se posaient

Al período siguiente (que abarca aproximadamente desde el 800 al 700 a.C.) se le conoce con el nombre de época de la mística del sacrificio. La idea de Dios pierde terreno ante la del sacrificio ajustado al ritual. Es significativo que en esta época los dioses de orientación predominantemente ética (incluido Varuna) se conviertan en *asuras* [27] (es decir, en demonios). El sacerdote se convierte en mago. Ya no se reza a los dioses, sino que se les obliga, aplicando un ceremonial minuciosamente realizado, o incluso, y cada vez más, simplemente con las fórmulas mágicas (*bráhman, mantra*). La relegación de los dioses (mayores) y la situación preeminente alcanzada (en parte gracias a la noción de *ṛta*) por la magia objetiva, en su esencia neutra, llevó a aceptar una sustancia primordial concebida también como neutra; es la doctrina del *bráhman*. Mientras que el *ṛta*, fuerza ordenadora racional, gobernaba desde fuera la función cósmica, el *bráhman*, fuerza mágica coercitiva, la producía desde dentro [28]. En un artículo publicado en la «Nouvelle Revue Théologique» (1947, p.661-668), P. Johanns hace una buena y clara exposición del camino que a través del *ṛta* condujo al *bráhman*. Ya desde hace tiempo conocen los especialistas la fuerza con que el brahmanismo clásico estaba ligado a la magia. W. Ruben habla incluso de las raíces míticas y mágicas de los Upaniṣadas. «La filosofía no fue en la India una sabiduría terrena, ni mucho menos una ética. A los ojos de los más, era una fuerza mágica; a los de los pocos místicos auténticos, un medio de redención» [29]. De forma similar dice H. Goetz: «El panteísmo (indio) brota de la magia. El que domina la magia es dueño de las fuerzas misteriosas que se esconden tras las cosas del mundo» [30]. Recordemos aquí que precisamente el *Veda* que contiene las fórmulas mágicas (*Atharvaveda*) pasa ya tempranamente por ser propiedad específica de los *brāhmaṇa* [31].

Con razón se ha llamado la atención repetidamente sobre los elementos comunes al *bráhman* de los indios y al *mana* de ciertos pueblos de los mares del Sur (como también a otras representaciones correspondientes existentes en otros pueblos na-

sur un tout autre plan que dans les religions sémitiques»: (LOMMEL); cf. L. RENOU, l.c., p.315s.

- W. BRANDENSTEIN (vease nt.2) hace notar cómo el nombre *asura*, que originariamente significaba Señor (Señor Dios), tiene ya en el *Ṛgveda* el significado de algo funesto. «Una tal transformación está, naturalmente, relacionada con revoluciones religiosas. Por el contrario, la suposición de que hubiera tenido lugar una evolución inversa, a saber, la que habría conducido del demonio al dios, es extraordinariamente inverosímil» (p.143).

[28] B. HEIMANN, l.c., p.47s.

[29] W. RUBEN, l.c., p.248.

[30] H. GOETZ, *Epochen der indischen Kultur* (Leipzig 1929) p.33.

[31] Cf. V. HENRY, *La Magie dans l'Inde antique* (París 1904) p.19: «*Atharvaveda* un cachet tout particulier d'abstruse mysticité, et qui lui ont valu son soustitre le *Brahma-Veda*». SARAT CHANDRA ROY: «Man in India» XIV (1934) p 178 y p.180: «it means that it is the *Veda*, by preeminence, of the Brahman caste»

turales) [12]. Pero como el *bráhman*, tampoco el *mana* es especialmente antiguo ni originario. En los mares del Sur, por ejemplo, el *mana* es característico, ante todo, del más reciente estrato cultural y étnico (el polinesio). Y, desde luego, no puede ser tampoco una mera coincidencia el que precisamente en estos pueblos de Oceanía, tan afectos a la idea de *mana*, la de un dios supremo concebido como personal falte totalmente o se encuentre sólo fragmentariamente [13].

Una suerte de tránsito de las creencias divinas del *Ṛgveda* a la noción de *bráhman* de los Upaniṣadas puede verse en la doctrina del ser primordial *Prajāpati*, a la que va adherida la conocida idea cosmogónica según la cual el mundo y sus partes salieron del cuerpo descuartizado de Prajāpati.

Pero parece como si los rasgos personales que esta figura conservaba hubieran resultado excesivos. En consecuencia, se dio el paso que conducía del *Prajāpati* concebido como personal al *bráhman* imaginado como neutro [14]. Todo quedó despersonalizado y neutralizado: dios, el mundo y el hombre, el macrocosmos y el microcosmos. Sólo existía el gran «ello» neutro, llamado *bráhman*, que, como hubimos de decir ya, tenía un modelo en el *ṛta* védico. El mundo exterior y el mundo interior (*ātman*, el «sí mismo» humano) son en realidad sólo apariencia, aunque hemos de tener en cuenta que estas últimas consecuencias no se sacaron sino más tarde en el budismo mahāyāna y en el vedānta. Pero, en el fondo, el *ātman* se identifica con el *bráhman*, concebido como neutro e impersonal. A la vista de estas creencias, no puede hablarse, naturalmente, de un creador ni de una idea de creación en el sentido estricto de la palabra. Lo que en otros sistemas se llama creación, es aquí sólo la emanación de la sustancia primordial concebida como neutra e impersonal. Esta es la llamada filosofía clásica de los Upaniṣadas, que en la época comprendida entre los años 700 y 550 a.C. recibió su conformación definitiva y alcanzó un amplio predominio en el suelo de la India aria oficial [15]. Su influencia decisiva sobre el pensamiento filosófico-religioso de la India se ha hecho notar a lo largo de dos milenios y medio.

Naturalmente, ante una noción de Dios de tal naturaleza, no es posible hablar de redención de los pecados. La redención es, sobre todo, un asunto intelectual, más físico que ético. La existencia del yo humano o la de la conciencia de sí mismo es sólo aparente. El reconocimiento de esta verdad equivale a la salvación. El que la reconoce queda con ello redimido, es decir,

[12] J. H. HUTTON, *Caste in India* (Cambridge 1946) p.156.161ss.

[13] Hechos como el de que los primitivos chenchu (FURER-HAIMENDORF, *The Chenchus* [Londres 1943] p.198) no conozcan creencias mágicas más que relativamente poco desarrolladas, deberían enseñarnos de una vez que la magia típica no es en modo alguno especialmente característica de los estadios culturales más antiguos.

[14] Cf. v.gr. HUTTON, l.c., p.128.

[15] W. RUBEN, *Die Philosophen der Upanischaden* (Berna 1947).

anula su existencia y su realidad aparentes, y retorna al *bráhman* neutro, a la eterna inconsciencia. Digo inconsciencia porque el *bráhman* no debe ser concebido como meramente impersonal (en el sentido de nuestro *ens realissimum*) [16], sino como el ser general carente de toda cualidad. La doctrina de la sabiduría como único y decisivo factor de la redención es desde este momento la doctrina india por excelencia; su influencia se hace notar en todos los sistemas filosófico-religiosos, incluso en los más tardíos, con la sola excepción de la religión de la bhakti, la religión del amor de Dios, en la que desempeña un papel un dios que concede y promete la gracia y la bienaventuranza en el cielo. Más adelante volveremos sobre esta religión de la bhakti.

A la redención en sentido indio se oponen principalmente dos obstáculos: el *karman* y el *saṃsāra*. *Karman* es la persistencia en la acción (buena o mala). Su consecuencia mecánica es el *saṃsāra*, es decir, el renacimiento (la reencarnación). Cuando un hombre que ha alcanzado la sabiduría en el sentido arriba expuesto interrumpe el *karman*, cesa también el *saṃsāra*.

La doctrina del *karman* y del *saṃsāra*, nacida en la época de los Upaniṣadas, es también, como la doctrina de la redención a través de la sabiduría, un componente permanente e inmutable de los distintos sistemas indios posteriores. Hoy todavía no se ha encontrado una explicación totalmente satisfactoria de la doctrina del *karman* y del *saṃsāra*. Con razón se le ha supuesto y se le sigue suponiendo un fondo etnológico, que para nosotros aparecería bosquejado en aquella doctrina india según la cual las almas de los puros y de los sabios llegan al mundo del *bráhman* a través del sol, mientras que las de los demás residen en la luna, de la que a su debido tiempo vuelven a la tierra para renacer [17]. Al parecer, la luna creciente se llena de agua y de almas, y la menguante devuelve a la tierra, con el agua, también las almas, que después de él se reencarnan. ¿No es inmediato el pensar en el destino de la luna misma? Esta muere todos los meses, pero después de una ausencia de tres días vuelve a aparecer, renaciendo de esta forma siempre renovadamente.

A primera vista parece extraño que el sistema de los Upaniṣadas, tan extremadamente panteísta, respetara la existencia de los dioses y de las diosas. Los demás sistemas de la India se comportaron de la misma forma. La explicación hay que buscarla en el hecho de que en las religiones indias más antiguas que reconocían la existencia de un dios supremo, los dioses y las diosas son concebidos como «hechos» por Dios. En consecuencia, no son en realidad deidades, sino seres intermedios, análogos a los ángeles y demonios del cristianismo. La doctrina de los Upaniṣadas dejó a un lado al dios supremo, personal y creador, pero no tocó para nada a la concepción, manifiestamente común a todos los sistemas indios, de la condición de criaturas de los llama-

[16] B. HEIMANN, l.c., p 99.

[17] B. HEIMANN, l.c., p.148.

dos dioses y diosas. De esta forma, también los dioses y diosas caen bajo la acción del *karman* y del *saṃsāra*. Pero también ellos pueden finalmente, gracias a una recta sabiduría, alcanzar la redención. Es evidente que es éste un interesante problema a incluir entre los que plantea la relación recíproca del monoteísmo con el politeísmo, pero el detenernos en él nos llevará demasiado lejos.

Del axioma de que no es el comportamiento ético, sino la sabiduría, la que da la salvación, resulta, naturalmente, una situación peligrosa para el *ethos*. Volveremos sobre ella, pero no sin decir aquí que quizá se trasluzca una concepción más favorable en el hecho de que, pese a todo, por lo general no se condene directamente el comportamiento ético, sino que se acepte que el obrar bien puede ser de ayuda para alcanzar más rápidamente el recto conocimiento que conduce a la redención.

La despersonalización de Dios tiene como consecuencia la despersonalización del hombre. No sin razón se ha hecho notar en otras ocasiones que la falta de sentido histórico, con tanta frecuencia observable en la India, guarda conexión con esta despersonalización. El que pone la única meta de su vida y de su esfuerzo en la extinción en el *bráhman* carente de conciencia, difícilmente podrá tener un interés especial por los asuntos históricos. Y, dado que falta un ser supremo concebido como personal, tampoco los *gesta Dei*, que el cristianismo conoce y aprecia debidamente (SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei*), pueden desempeñar ningún papel en la historia. El adepto típico de las doctrinas indias, si quiere estar de acuerdo con su ideal, debe rechazar y oponerse a toda acción individual e histórica. Por su naturaleza, la acción obstaculiza o retrasa la redención. En este sentido tiene razón W. Ruben al hablar de un ideal quietista que mueve hasta hoy a los hindúes [38] y al añadir: «Nuestro ideal es el del hombre que se sacrifica por la humanidad y realiza algo en la práctica. El ideal indio es el del hombre absorto en la redención en un sí mismo peligrosamente cercano al yo, el del hombre que renuncia a toda acción» [39].

IV. *SISTEMAS RELIGIOSO-FILOSOFICOS DE LA EPOCA POSTERIOR*

1. *Budismo*

Paso ahora a tratar, aunque no sea más que abocetadamente, del destino de la idea de Dios en los restantes sistemas filosófico-religiosos de la India.

[38] W. RUBEN, l c., p.290.

[39] W. RUBEN, l c , p.295.—K. QUECKE (*Der indische Geist und die Geschichte* «Saeculum» 1 [1950] 362-379), que percibe bien algunos detalles del problema, no acierta en lo que hace a la esencia del mismo.

Entre ellos hemos de nombrar en primer lugar al budismo, en relación con el cual nos interesa tratar de tres puntos. En primer lugar, de aquellos elementos que implican una conservación (o, en su caso, un desarrollo) de lo ya existente. En segundo lugar, de aquellos en que se percibe una oposición contra lo ya existente (especialmente contra el monismo y sus representantes). En tercer lugar, de la crisis y la falta de claridad reinante en la investigación actual ante el problema de la forma originaria del budismo (los comienzos de la doctrina budista hay que situarlos, como es sabido, a mediados del siglo VI a.C.).

He aquí lo que hemos de decir sobre el punto primero: en el budismo, la doctrina del *karman* y del *saṃsāra* persiste con la máxima naturalidad. En el lugar de la ley védica de ordenación del mundo, llamada *ṛta*, el budismo coloca el principio del *dharma* (ley moral del mundo). El budismo no altera tampoco la concepción tradicional de los dioses y diosas. Y, finalmente, cree también que la redención sólo es posible por el camino del conocimiento, de la sabiduría.

Por otra parte (punto segundo), los budistas, como los jinistas, emparentados con ellos, ejercen en todos los demás aspectos una intensa crítica sobre el brahmanismo [40]. El primer punto en que me parece ver una clara oposición con el monismo es la tesis de Buddha de que no sabemos nada seguro sobre el *bráhman* o el no *bráhman*. También nos es desconocida la esencia del *ātman*, que llevó al budismo a su doctrina del alma, que, como es sabido, tiene un carácter negativo. Nada sabemos tampoco con seguridad sobre el trasmundo; según Buddha, el redimido va al *nirvāna*. Si, por una parte, la noción de *nirvāna* guarda conexión con la de *bráhman*, por otra está en oposición con ésta. A diferencia del *bráhman* del monismo, el *nirvāṇa* budista es una especie de estado oscilante entre el ser y el no-ser. Si esto representa una base sobre la que edificar algo lógicamente, es un problema aparte. A diferencia también del monismo, el budismo habla frecuentemente de un camino de salvación, para el que rigen preceptos y concepciones que en buena parte resultan sugestivos para nosotros. Y, para concluir, recordemos todavía que los representantes del budismo expusieron sus doctrinas en la lengua popular (*palí*) y no, como los brahmanes, en la lengua culta, el sánscrito.

Punto tercero: recientemente se ha hecho notar en varias ocasiones que no todo lo que en el pasado fue considerado como perteneciente a la doctrina originaria de Buddha merece realmente ser considerado como tal. Basándose especialmente en una mejor interpretación de las inscripciones de Aśoka, que datan del siglo II a.C. (el rey Aśoka fue, como es sabido, un gran amigo y protector del budismo), se cree poder constatar que la doctrina de Buddha con que nosotros estábamos familiarizados aparece en realidad como marcadamente teñida o desfigurada por

W. RUBEN, l c , p 289.

las influencias brahmanistas-hinduistas. Por ejemplo, en la más antigua doctrina de Buddha, tal como estas inscripciones nos la han dado a conocer, la doctrina del *nirvāṇa* no está incluida todavía; en su lugar se habla del *svarga* (cielo) que espera a los hombres buenos. C. Régamey [41] se ha ocupado del problema de si el budismo originario conoció una especie de creencia en un dios supremo, cosa, en su opinión, verosímil. Esta noción correspondería, como hemos visto, no sólo a la de muchos pueblos primitivos indios, sino también a la de muchos círculos hindúes poco cultos.

El que Buddha hubiera aceptado la doctrina de Bhagwān como dios supremo personal, no habría estado en discordancia con su oposición al monismo y a sus representantes. Pero no pretendo —ni es mi propósito— tomar parte en la polémica sobre la doctrina originaria de Buddha; el esclarecimiento de este problema corresponde a los especialistas, que habrán de trabajarlo y resolverlo. Lo único que yo no quiero dejar de decir aquí es que comparto la opinión de aquellos que en principio tienen por necesaria una cierta rehabilitación del budismo. El brahmanismo-hinduismo oficial acusó al budismo de heterodoxia y luchó contra él; no cabe la menor duda de que el mundo de los científicos europeos ha seguido en este punto, con excesiva presteza y hasta demasiado lejos, estas acusaciones de la religión india oficial. Más adelante habremos de ocuparnos de la oposición del budismo al complejo de las castas, oposición que fue muy especialmente lo que más disgustó a los *brāhmana*.

2. «*Sāṃkhya*»

El momento del origen del sistema del *sāṃkhya*, del que vamos a tratar ahora, está todavía en discusión; en todo caso, es seguro que apareció después del monismo, y verosímil que lo hiciera también después del budismo. Especialmente notable en el *sāmkhya* es la doctrina de los dos principios fundamentales, el femenino, llamado *Prakṛti*, y el masculino o espiritual, *Puruṣa*; nos hallamos, pues, ante un dualismo expreso. El primer plano lo ocupa el principio femenino, *Prakṛti*, una y única, principio activo al que corresponde no un principio espiritual, sino innumerables *Purusas*. El ver en el *sāṃkhya* (aunque no exclusivamente) una suerte especial de oposición al monismo estaría totalmente dentro de lo posible. En cierto modo, en él se rehabilita la naturaleza, a la que el monismo, en último término, dejaba reducida en realidad a simple apariencia. Pero ocurre aquí lo que tantas veces puede observarse en las luchas y corrientes del espíritu: que se exagera hacia el lado opuesto, con lo que en este caso resulta un grande peligro de deslizarse hacia las

[41] En F. KONIG, *Cristo y las religiones de la tierra* III. Cf. C. RÉGAMEY, *Buddhistische Philosophie* (Berna 1950) p.14 30.

ideas materialistas o, al menos, hacia ideas emparentadas con las materialistas. De hecho, el *sāṃkhya* estaba orientado por naturaleza, en medida mayor o menor, hacia el materialismo y el ateísmo (*L'Inde classique* p.643,665).

3. *Tantrismo y śaktismo*

Los sistemas del tantrismo y del śaktismo, formados en el primer milenio después de Cristo, guardan relación con el *sāṃkhya*. Esta relación es especialmente clara en la *śakti*, la fuerza o energía primordial, concebida como femenina, que recuerda claramente la figura de Prakṛti; su esposo, Śiva, es sólo su pareja (– Puruṣa). Ello explica que la figura de una deidad suprema femenina haya ocupado desde hace aproximadamente mil quinientos años un puesto de primer plano dentro del hinduismo, dando una prueba de la ductibilidad que con el tiempo manifestaron los indios arios ante determinadas fuerzas de la religión autóctona. Las figuras divinas femeninas se remontan, sin duda de ninguna clase, a la religiosidad de las culturas prearias, de carácter agrario y matriarcal [42]. Los arios cedieron en lo religioso, pero no se sintieron nunca inclinados a hacer lo mismo en los aspectos social y político; antes al contrario, en éstos incrementaron el patriarcado, que con ellos llegó a la India, y desarrollaron además un sistema de castas que oprimió cada vez más a los indígenas y a los sometidos. Pero sobre este punto hemos de volver todavía.

Relacionados con la penetración de la figura de la deidad femenina en el hinduismo están, en último término, una serie de fenómenos que llaman inmediatamente la atención al estudioso especializado y atento, entre ellos el hecho de que en la India, y ante todo, naturalmente, en la India hinduista, no puedan sacrificarse animales femeninos ni pueda utilizárseles como animales de tiro o de carga. La veneración de las vacas, tan característica también de la India hinduísta, fue favorecida grandemente, es evidente, por el culto de las deidades femeninas. Y, finalmente, ello nos ayuda también a comprender que los indios deriven el nombre de su país de origen, al que conocen y aman, de la palabra *madre* y no de la palabra *padre*.

4. *Visnuismo y śivaísmo*

En la segunda mitad del primer milenio después de Cristo, los dos grandes sistemas del viṣnuismo y del śivaísmo, de que ya hemos tenido que hablar brevemente, llegan en la India a su máximo apogeo. Los representantes oficiales del antiguo brahma-

[42] W. KOPPERS, *Zum Ursprung des Mysterienwesens im Lichte von Volkerkunde und Indologie*. «Eranos-Jahrbuch» 11 (Zurich 1945) p.215-275.

nismo-hinduismo los colocan entre los sistemas heréticos, no en último término, porque, en su opinión, conceden demasiada importancia a la idea del Dios personal. De hecho, en estos sistemas, Visnu, de una parte, y Śiva, de otra, ascienden a la categoría de dioses, a los que no falta ya demasiado para tener realmente el carácter de un dios supremo. Al indólogo vienés Frauwallner [43] corresponde el mérito de haber demostrado que, en lo esencial, las figuras de estos dioses supremos tienen sus raíces en la India indígena, es decir, en la India dravídica. Así, desde un punto de vista totalmente distinto y nuevo, se ha llegado a la importante conclusión de que, para formar su idea de dios supremo, la India prearia más antigua no hubo de esperar a la llegada de los arios; antes a la inversa, influyó eficaz y positivamente sobre éstos. En todo caso, hemos de tener en cuenta que en la época citada tanto la raza como el pueblo de los arios estaban penetrados ya en amplia medida de elementos indígenas, si es que no habían sido totalmente sustituidos por éstos.

H. Goetz, y recientemente también W. Ruben, han defendido puntos de vista emparentados con éstos. El primero ve en el brahmanismo y en el budismo más antiguo fenómenos todavía típicamente ario-indios. Pero después, dice, «ha pasado la época en que un pueblo de señores creía poder buscar por sí mismo el camino de la salvación, y ha llegado el momento en que predomina la deidad personal y su gracia» [44]. De forma parecida, W. Ruben escribe: «No es ninguna casualidad el que sean precisamente los adeptos de Śiva y de Visnu, es decir, los continuadores de las religiones prearias y no los veneradores de Indra, los que se convierten posteriormente en monoteístas» [45].

5. *La religión de la bhakti*

Como es sabido, en la religión de la *bhakti* nos hallamos en el mundo de la religión del amor de Dios. Los adeptos de esta corriente reconocen y veneran a un dios máximo, Visnu, bajo el nombre honorífico de Bhagavān, por lo que se les llama también bhāgavatas. Venerando a Bhagavān, esperan los bhāgavatas que les otorgue su gracia *(prasāda)*, y con ella el perdón de los pecados, que asegura a los agraciados y escogidos un cielo feliz en el trasmundo.

Inmediatamente hemos de pensar en el dios Varuna del *Ṛgveda;* de hecho, cada día son más los especialistas que, basándose en indicios cada vez más abundantes, sostienen que las raíces de la religión de la *bhakti* se remontan a la época védica [46]. Recordemos aquí el interesante problema que plantea a la investigación la amplia difusión en la India del nombre del dios supremo Bhagavān [47]. Quiero subrayar que el conato de explicación que expuse en conexión con las investigaciones de L. von Schroeder [48] no aspira a más valor que el de una hipótesis. Pero si se pretende rechazar la tesis de Schroeder (para quien Bhaga sería un segundo dios supremo en el mundo de los indogermanos del grupo *satem)*, considerando al *bog* (dios) eslavo como tomado a los iranios, habría que recordar la gran dificultad con que algunos autores famosos tropiezan para admitir esta adopción irania. En todo caso, el hecho de que el nombre Bhaga (Bhagwān) tenga en la India una tan amplia difusión como nombre del dios supremo, exige una explicación. La que a mi parecer resultaría más satisfactoria sería la de suponer que los indios arios (o al menos una parte de ellos) conocían y usaban como nombre del dios supremo el nombre Bhaga y que aquellos indígenas que cayeron bajo su influencia se dieron cuenta rápidamente de que este nombre o el ser divino con él designado era el que mejor coincidía con su propia idea de dios supremo. Pero incluso en el caso de que esta suposición hubiera de resultar insuficientemente fundamentada y de que el nombre divino Bhagavān guardara relación simplemente con el epíteto o adjetivo posesivo *bhagavant* (dador de felicidad, dotado de gracia), ello no alteraría en lo más mínimo el estado del problema religioso; la idea de dios supremo en el extenso mundo de los indios prearios y no arios seguiría siendo clara y evidente.

Ya en mi artículo sobre Bhagwān he aducido varias pruebas en favor de la existencia junto a las doctrinas panteístas sublimes de los *brāhmana,* y especialmente en los círculos populares menos cultos, de la creencia en un dios concebido como personal y llamado corrientemente Bhagavān (Bhagwān). A la existencia de esta creencia incluso en la época de los Upaniṣadas alude W. Ruben cuando escribe: «Naturalmente, no puede decirse que el insignificante Citra (uno de los 109 autores de los Upaniṣadas de que trata Ruben) haya inventado esta figura divina (Brahmā);

[43] En un manuscrito todavía inédito que el autor me ha permitido amablemente consultar. No puedo estar de acuerdo con Frauwallner cuando llama atea a la filosofía de los indios arios. El panteísmo, por ejemplo, no es, sin más, idéntico al ateísmo. W. RUBEN *(Materialismus im Leben der alten Inder:* «Acta Orientalia» 13 [1935] p.128-162; cf. p.134ss) demuestra que el *Ṛgveda* no conocía todavía el materialismo auténtico (ni tampoco el ateísmo).

[44] H. GOETZ, l.c., p.132.

[45] W. RUBEN, l.c., p.83

[46] W. KOPPERS, *Bhagwān, the supreme deity of the Bhils:* «Anthropos» 35-36 (1940-41) p.264-325; cf. 318.—«L'attitude que désigne le mot *bhakti* est, vraisemblablement, fort ancienne, mais le terme lui-même n'apparaît dans les textes qu'assez tardivement. Il ne se trouve attesté qu'au II° ou III° siècle avant notre ère» (A. M. ESNOUL, *L'Inde classique* p.661).—En este lugar hemos de aludir por lo menos a la posible influencia cristiana que desde el sur de la India (donde ya en el siglo V d.C., si no antes, existieron comunidades cristianas) pudo ejercerse sobre la doctrina del amor de Dios y de la gracia. Este problema deberá ser acometido y puesto al día por los historiadores, aunque por el momento no puede recibir una solución, positiva o negativa, definitiva.

[47] Véase también E. BANNERTH, *Ein Beitrag zur Bhagwān-Verehrung (bei Panjabi-Rājpūten):* «Anthropos» 41-44 (1946-1949) p.336.

[48] *Die arische Religion* vol.I (Leipzig 1914).

es seguro que la encontró en la fe popular. En el pueblo de los nobles y de los labradores había ciertamente círculos que no concebían el *bráhman*, la fuerza mística de los *brāhmaṇa*, como fuerza abstracta, sino que lo consideraban un dios. Es de suponer que estos círculos estarían bajo la influencia de ciertos monoteístas que creían en un *deus otiosus* del género de Brahmā. Yājñavalkya gustaba de hablar del mundo y del cielo del *bráhman*; estas expresiones estimulaban la fantasía del pueblo, al que estaban destinadas, pues el *bráhman* de los místicos, puramente espiritual, ni es el cielo ni tiene un cielo» [49]. Nada demuestra que en estos casos se trate de un *deus otiosus*, como parece creer W. Ruben. Al contrario, el conocedor de la religiosidad india sabe que tampoco hoy es raro que el hindú, aunque teóricamente panteísta, sienta en la vida práctica la necesidad de rezar, y en tal caso dirija su oración al dios supremo concebido como personal (Bhagavān). También J. A. Dubois habla de estos «recuerdos ancestrales» de la creencia en un ser supremo concebido como personal incluso dentro del brahmanismo-hinduísmo clásico (*Hindu Manners* p.300).

Y con esto hemos de cerrar nuestra sinopsis sobre el destino de la idea de Dios en las religiones de la India. Dejo a un lado los movimientos más recientes, como el *brāhma-samāj* y el *āryasamāj*, etc., pues, por una parte, están esencialmente en la misma línea que el viṣnuismo y el bhāgavatismo, y por otra muestran siempre en casos aislados, en medida mayor o menor, una mezcla de ideas cristianas y europeas.

V. *RESUMEN*

La idea de Dios y el complejo de las castas indias

Resumiendo los resultados principales de nuestra investigación, veremos que:

1) La creencia de la India pretaria y no-aria en un dios supremo de carácter ético está en muchos casos inequívocamente documentada. En los pueblos más antiguos y primordiales, esta creencia en un ser supremo de carácter ético se distingue muchas veces por su elevación y pureza. También la India, pues, confirma los resultados a que W. Schmidt llegó en su gran síntesis, fruto de un trabajo de decenios, y expuso en su obra modelo *Der Ursprung der Gottesidee*: en el primer principio históricamente cognoscible hallamos la creencia en un dios supremo activo y concebido, en medida mayor o menor, como personal.

2) A la vista de esto, la afirmación, frecuentemente repetida, de que las ideas religiosas superiores, y especialmente la idea de una figura divina suprema de carácter ético, representan

[49] W. RUBEN, l.c., p.228.

también en la India (donde habrían aparecido gracias a la espiritualidad ario-india) el producto final de la evolución, resulta insostenible. Y con ello no discutimos los logros de la espiritualidad ario-india; el que conoce algo de la India, sabe apreciarlos en lo que valen. Pero por lo que hace a la elevación y pureza de la idea de Dios, incluso estos arios, como hemos visto detenidamente, recibieron de los indígenas ayuda y estímulo. Pues los arios no disponían ya más que de un armamento religioso modesto e incluso insuficiente en la época de su inmigración. En el curso de la evolución posterior, la contribución espiritual de los arios es en algunos casos aislados muy notable; pero por regla general no se trata nunca en tales casos del desarrollo de concepciones y tendencias teístas (o, en su caso, monoteístas). El estudio de los sistemas filosófico-religiosos de la India nos ofrece la mejor prueba y la más impresionante de la importancia fundamental que para el orden y el verdadero progreso en el pensamiento y en la vida tiene la corrección y la integridad de la idea de Dios. Ello nos lleva al punto tercero: la idea de Dios y el complejo de las castas indias.

3) La India es un país en el que la oposición entre las castas alcanza extremos que en ningún otro lugar han sido nunca conocidos ni vistos. Sobre el origen y la esencia de este sistema de castas se han dicho y escrito ya muchas cosas, unas exactas y otras menos exactas. Por regla general, las causalidades históricas acostumbran a ser de naturaleza compleja, y éste es también, indudablemente, el caso del origen de las castas indias. Por ejemplo, se ha aludido con razón a las diferencias raciales, nacionales y económicas, que seguramente favorecieron de algún modo la formación del complejo indio de las castas. Pero, en mi opinión, no se ha llegado a dar claramente la importancia que merece a la principal de sus raíces, que yo veo en la doctrina india del *bráhman*. Me complazco en reconocer que J. H. Hutton, excelente conocedor de la India, demuestra hallarse en el camino que conduce al reconocimiento de esta verdad, pues en su libro *Caste in India* ve una de las razones principales del origen del complejo indio de las castas en la «explotación por una jerarquía extremadamente inteligente, pero en ningún caso altruista, que desarrolló una filosofía religiosa demasiado sutil para la masa del pueblo» [50]. Ello está de acuerdo con la creencia, compartida por todos los hindúes, de que el complejo de las castas debe su origen a una disposición «divina» o, por lo menos, se introdujo con la aprobación de los poderes superiores [51].

[50] J. H. HUTTON, *Caste in India* (Cambridge 1946) p.165: «Exploitation by a highly intelligent but by no means entirely altruistic hierarchy which had evolved a religious philosophy too subtle for the mass of the people».—En la misma línea está la caracterización que del origen y de la esencia del complejo de las castas indias hace J. A. DUBOIS en su obra *Hindu Manners. Customs and Ceremonies.*

[51] J. H. HUTTON, l.c., p.164: «The general Hindu feeling about the

Ya vista externamente, la simultaneidad del origen de la doctrina brahmánica y del complejo de las castas hace pensar en la existencia de alguna relación. Es sabido que el complejo de las castas, que antes era desconocido al menos en su forma extrema, recibió su conformación definitiva en la época de los Upanisadas (del 700 al 550 a.C.). Yo creo que esta coincidencia externa tiene razones internas, que son, naturalmente, las decisivas. La sabiduría en torno al *bráhman* y a la redención tiene un carácter esotérico, es un saber místérico (W. Ruben ha demostrado que fue el gran Yājñavalkya el que por primera vez usó la expresión «saber secreto de los Upanisadas») [52], que no era comprensible y accesible sin más dificultad, sino que en realidad quedaba reservado a los iniciados y a los iluminados, es decir, a los *brāhmana*. El primero que hace ya más de cien años vio y expresó este hecho fue el sacerdote Dubois (*Hindu Manners* t.1 p.174). Resulta evidente que de esta forma las diferencias de castas, y especialmente, como es natural, las diferencias de castas entre los *brāhmaṇa* y los no *brāhmana* recibieron su auténtica fundamentación espiritual metafísica y religiosa.

He aquí la forma en que W. Ruben expone esta evolución: «No se nos dice que Yājñavalkya (con quien, como es sabido, la filosofía de los Upanisadas alcanza su apogeo) llegara a entrar en íntimo contacto con el pueblo de los labradores. Yājñavalkya vivió con brahmanes del grupo de los *ksatriyas* en sus residencias señoriales, brahmanes que, pese a ser sus rivales, aceptaron su doctrina, pues podían adaptarla a la sociedad india. La ordenación de las castas indias da a la oposición existente entre las clases altas y las bajas un carácter de eternidad. Y por ello, las doctrinas de Yājñavalkya resultaban apropiadas a las circunstancias sociales, pues el pesimismo de su transmigración de las almas, amalgamado con ideas morales, enseñaba a los pobres a padecer resignadamente; pero el que eximiera al sabio de la moral y de la metempsicosis podía interpretarse como si su mística permitiera a los grandes todo esfuerzo por alcanzar el poder y la riqueza. Al final de los Upanisadas, el rey Pratardana llevó a sus últimas consecuencias el misticismo de Yājñavalkya y lo aplicó abiertamente a las necesidades políticas de los déspotas maquiavélicos» [53].

caste system is that it has been "established by divine ordinance" or at least with divine approval».

[52] W. RUBEN, l c., p.196.—También W. BAETKE (*Das Heilige im Germanischen* [Tubingen 1942] p.15) ha demostrado que en esta construcción que es el *bráhman* no hay nada de primitivo ni originario; dice textualmente. «Esto (lo personal) es siempre lo primario, en tanto que un «ello» divino es siempre una abstracción filosófica que —como el *bráhman* de los indios— sólo puede ser concebida en un grado posterior de la evolución espiritual (y, en general, casi nunca dentro de una religión viviente, sino sólo exclusivamente en la especulación teosófica)».

[53] W. RUBEN, l c., p.180.

Así, pues, los *brāhmana*, señores que a la cabeza de las castas formaban un grupo ampliamente independiente y disfrutaban de todos los privilegios, habían de estar, como en muchos casos están todavía hoy, más interesados que nadie en la conservación de este orden de cosas. H. Goetz (coincidiendo en lo esencial con Dubois) ve en el complejo de las castas, en primera línea, un orden social jerárquico para la protección de la jerarquía brahmánica [54]. La opresión y el rebajamiento a que millones de hombres han estado sometidos de hecho (y están sometidos todavía hoy) merced a esta ordenación en castas, resulta inimaginable para nosotros europeos. Es naturalmente claro que la creencia en una sustancia primordial concebida como impersonal y llamada *bráhman*, había de resultar más favorable para la consecución práctica y el mantenimiento de este sojuzgamiento de tantos seres humanos que la creencia en un dios supremo personal, dios que reclama una responsabilidad también personal.

Que esta nuestra interpretación se halla en el camino de la verdad, es cosa que indirectamente demuestra el comportamiento de los bhāgavatas, los representantes de la creencia en el dios supremo concebido como personal, antagonistas de los brahmanes. Estos bhāgavatas conceden en principio acceso a la creencia en Dios, prometedora de salvación, a las mujeres, a los niños y a los *śūdras*, pero además, consecuentemente, rechazan en absoluto la organización del complejo de las castas. Cierto que sus esfuerzos no han sido coronados por el éxito. Una cosa similar puede decirse también del budismo, cuyo fundador tampoco reconoció la vigencia de la ordenación en castas. No en último término ésta fue la razón de que el budismo fuera combatido por los representantes del brahmanismo y, finalmente, expulsado casi absolutamente del suelo de la India. B. R. Ambedkar cree verosímil que el sistema de los «intocables» (*untouchables*) deba su origen a la resonancia de la lucha de los brahmanes contra el budismo [55].

Hoy comienza en la India un tiempo nuevo. Uno de los más difíciles problemas que esta nueva época tiene planteados es el de la situación social, y este problema coincide en gran medida con el de las castas. Pero, como hemos dicho, una raíz, podemos incluso decir su raíz principal, está en la doctrina del *bráhman*, que desde hace dos milenios y medio ha sido la predominante en la India. En el curso de los tiempos, y especialmente en el de los últimos siglos, este rígido sistema ha sufrido algunos impactos, especialmente por el influjo europeo-cristiano. Pero su definitiva modificación no ha tenido lugar todavía. ¡Ojalá que

[54] H. GOETZ, *Epochen der indischen Kultur* (Leipzig 1929) p.43.

[55] «We can, therefore, say with some confidence that Untouchability was born some time about 400 A. D. It is born out of the struggle for supremacy between Buddhism and Brahmanism which has so completely moulded the history of India and the study of which is so woefully neglected by students of Indian history» (B. R. AMBEDKAR, *The Untouchables* [Delhi 1948] p.155).

pronto se convierta en realidad, para bien de los pueblos indios, en muchos aspectos tan dotados, así como para bien de la humanidad entera!

No sin intención he dicho «para bien de la humanidad entera». Pues, si no nos engañan todos los síntomas, la India (como China y el Japón) tiene todavía algo que dar al mundo. Si la cultura occidental en cuanto a tal podrá aún ser salvada, es una pregunta hoy sin respuesta. Pero el problema es el de si no nos aproximaremos —volando en alas de una técnica que se desarrolla tormentosamente— a la formación de una nueva cultura mundial; o mejor, si no deberíamos intentar con todas nuestras fuerzas la formación de una nueva cultura mundial en la que el cristianismo católico, que ya varias veces ha salvado a Occidente del derrumbamiento, desempeñara un papel decisivo, salvando también esta vez lo que de Occidente puede ser salvado y polemizando profunda y detenidamente con la espiritualidad india y la del Asia oriental, cristianizando lo que en ellas es susceptible de cristianización, como hizo en otro tiempo con la herencia espiritual de la Antigüedad. Escritas ya las líneas precedentes, he conocido las meditaciones, en lo esencial idénticas, de A. J. Toynbee (*Kultur am Scheidewege* [Zurich 1949] p.246ss). No carece de interés el que Toynbee, aunque él mismo no sea católico, hable de la Iglesia en su forma católica, «en la que habría que considerarla desde el punto de vista de la historia» (l.c., p.248). Otras meditaciones tan luminosas como sugeridoras, en la misma línea de las ideas aquí esbozadas, se encontrarán en el artículo de G. Schulemann *Westostlicher Humanismus* («Saeculum» 1 [1950] p.87ss).

El reloj de los tiempos parece prepararse a dar una hora especialmente importante y decisiva. ¡Ojalá que todos aquellos a quienes les afecte —¿y a quién no le afectaría?— reciban de arriba luz y fuerzas bastantes para la misión que el tiempo nuestro, o mejor, el Señor de todos los tiempos, les encomienda! Vivir en épocas como ésta puede parecer una carga, pero es también una gracia y una elección que desde luego no excluyen, antes incluyen una gran obligación.

PROF. DR. WILHELM HAVERS, VIENA

LA RELIGION DE LOS INDOGERMANOS PRIMITIVOS A LA LUZ DE SU LENGUA

CONTENIDO

Introducción.

I. *La creencia en un ser supremo y bueno.*

1. Ecuación de la serie Deivos y de la serie Zeus.
   a) La serie Deivos.
   b) La serie Zeus.
2. Los radicales con *u* y su relación con lo sagrado
3. Indra = Dīēus.
4. Características del ser supremo.
   a) El dios indogermánico del cielo y la creencia en el dios uno.
   b) El dios autor.
   c) El ser supremo como personalidad ética.

II. *La creencia en la fuerza.*

1. Creencia primaria y creencia secundaria.
2. Reflejo lingüístico de la creencia en la fuerza.
   a) Composición de palabras.
   b) Historia de las palabras.

III. *Oración y sacrificio.*

1. La oración.
2. El sacrificio.

IV. *El sacerdote.*

1. ἀμφίπολος.
2. Las restantes denominaciones de los sacerdotes.

V. *La veneración de los muertos.*

VI. *Oráculos.*

VII. *Resumen y ojeada final.*

OBSERVACIONES PREVIAS

Dado que el objetivo que este trabajo se propone es el de estudiar la religión de los indogermanos primitivos, es decir, de aquel pueblo o de aquella familia de pueblos cuya existencia sólo puede demostrarse a través de los resultados alcanzados por la lingüística indogermánica comparativa, es imprescindible el hacer algunas observaciones previas.

Primero: Las lenguas indogermánicas son las siguientes (el orden no implica mayor antiguedad, sino que va simplemente de este a oeste):

1. Indio: indio antiguo.
2. Iranio: *a)* avestico (avestico de los *Gathas*).
   b) persa antiguo.
3. Armenio.
4. Griego.
5. Ilirio; a él pertenece el mesapio, hablado en el sur de Italia.
6. Veneto, hablado en otro tiempo en el norte de Italia.
7. Latín.
8. Itálico: *a)* umbrio.
   b) osco.
9. Celtico: *a)* irlandes antiguo.
   b) cimbrio.
10. Germánico: *a)* gótico.
    b) nórdico antiguo.
    c) anglosajón.
    d) alto alemán antiguo.
11. Báltico: *a)* lituano
    b) letón.
    c) prusiano antiguo.
12. Eslavo: búlgaro antiguo.
13. Hetita.
14. Tocario: dialectos A y B.

De las expresiones gramaticales usadas, son especialmente importantes las nociones de *raíz* y *sufijo*. Ambas las aclararemos con un ejemplo:

Si comparamos el indio antiguo *bhárami* (yo llevo), griego φ-ρω, latín *fero* (yo llevo), alemán *-bar* (en palabras como *trag-bar, dank-bar*), nos daremos cuenta de la existencia de un núcleo **bher-*, que es el que da a las palabras su significado, y al que nosotros llamamos raíz. Las raíces son abstracciones a las que no corresponde ninguna realidad lingüística.

Lo contrario de las raíces son los elementos formánticos que se añaden a la raíz; cuando se le posponen, hablamos de sufijos. Así, el indio antiguo *bhṛtíh* (el lleva) y el alemán *Ge-burt* están formados de la raíz **bher* con un sufijo, *t*. En *Geburt* vemos todavía un elemento antepuesto a la raíz *(ge-)*, al que llamamos prefijo.

Señalamos con * todas las formas, ya raíces, ya palabras enteras, que no se encuentran en los textos, sino que han sido reconstruidas o deducidas por comparación lingüística.

< es el signo que significa «nacido de »
> es el signo que significa «evoluciona hasta formar »

Para más aclaraciones, hemos de remitir a las obras de introducción a la linguística; cf., por ejemplo, KRAHE, H., *Indogermanische Sprachwissenschaft* «Sammlung Goschen» vol.59 (Berlín 1943); SCHRIJNEN, J., *Einfuhrung in das Studium der indogermanischen Sprachwissenschaft*, trad. alemana de W. FISCHER (Heidelberg 1921); MEILLET, A., *Introduction à l'étude comparative des langues indoeuropéennes* 8.ª éd. (París 1937).

LISTA DE LAS ABREVIATURAS USADAS EN EL TEXTO

ARW = «Archiv fur Religionswissenschaft» (Friburgo 1898ss).

BB = «Beitrage zur Kunde der indogerm. Sprachen», ed. por BEZZENBERGER (Gottingen 1877ss) (30 vols.).

BAETKE I = W. BAETKE, *Art und Glaube der Germanen* (Hamburgo 1934).

BAETKE II = W. BAETKE, *Das Heilige im Germanischen* (Tubingen 1942).

BARTHOLOMAE, *Altir. Wtb.* = CHR. BARTHOLOMAE, *Altiranisches Worterbuch* (Estrasburgo 1904).

W. BAURMANN, *Vertu* = W. BAURMANN, *Vertu. Die Bedeutungen des Wortes in der franzosischen Renaissance* «Romanische Studien» cuad.51 (Berlín 1939).

L. BIELER = L. BIELER, *Θεῖος ἀνήρ. Das Bild des «Gottlichen Menschen» in Spatantike und Fruhchristentum* 2 vols. (Viena 1935-36).

BSL = «Bulletin de la Société de Linguistique de Paris» (1868ss).

CORNELIUS = FR. CORNELIUS, *Indogermanische Religionsgeschichte* (Munich 1942).

«Corona Amic.» = «Corona Amicorum», Emil Bachler zum 80. Geburtstag 10 Februar 1948 (St. Gallen 1948).

DIELS, *Zeus* = H. DIELS, *Zeus*: «Archiv fur Religionswissenschaft» 22 (1923) 1ss.

ERFFA, αἰδώς = C. E. FRHR. v. ERFFA, ΑΙΔΩΣ. *Die verwandten Begriffe in ihrer Entwicklung von Homer bis Demokrit*: «Philologus» suplemento vol.30 cuad.2 (1937).

ERNOUT-MEILLET, *Dict.* = *Dictionnaire étymologique de la Langue Latine* (París 1939). Nueva edición.

FEIST, *Idg.* = SIGMUND FEIST, *Kultur, Ausbreitung und Herkunft der Indogermanen* (Berlín 1913).

Gl. = «Glotta, Zeitschrift fur griech. und latein. Sprache» (Gottingen 1909).

M. GUSINDE I, II, *Feuerland-Indianer* = M. GUSINDE, *Die Feuerland-Indianer*. I. *Die Selk'nam* (Viena 1931). II. *Die Yámana* (Viena 1937).

HDA = «Handbuch des deutschen Aberglaubens», edit. por H. BACHTOLD-STAUBLI (Berlín-Leipzig 1928ss).

HEILER, *Gebet* = FR. HEILER, *Das Gebet, Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung* 5.ª ed. (Munich 1923).

Hirt-Festschr. I = *Germanen und Indogermanen. Festschrift fur* H. Hirt (Heidelberg 1936) 1 vol.

IF = «Indogerm. Forschungen» 1ss (Estrasburgo-Berlín 1892ss).

O. KARRER = O. KARRER, *Das Religiose in der Menschheit und das Christentum* (Friburgo 1936).

KLUGE-GOTZE = F. KLUGE, *Etymolog. Worterbuch der deutschen Sprache* 2.ª ed., preparada por A. GOTZE (Berlín 1930-1934).

KOCH, «Das neue Bild der Antike» II = C. KOCH, *Gottheit und Mensch im Wandel d. rom. Staatsform*: «Das neue Bild der Antike». II. Roma, ed. por H. BERVE (Leipzig 1942).

KOPPERS, *Rel. d. Idg.* = W. KOPPERS, *Die Religion der Idg. in ihren kulturhistor. Beziehungen*. «Anthropos» 24 (1929) 1037.

W. KRAUSE, *Ziu* = W. KRAUSE, *Ziu*, «Nachr. d. Ges. d. Wiss.» (Gottingen 1940).

KZ = «Zeitschrift fur vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der idg. Sprachen», fundada por A. KUHN (Berlín y Gutersloh 1852).

«Mensch und Gottheit» = «Mensch und Gottheit in den Religionen», ed. por la Universidad de Berna (1942).

MSL = «Memoires de la Société de Linguistique de Paris» (París 1868ss).

ALOIS MULLER = ALOIS MULLER, *Natur, Magie, Religion*. «Zeitschrift fur deutsche Geisteswissenschaft», año V (1943) 259ss.

NAGELSBACH I = C. FR. NAGELSBACH, *Homerische Theologie* (Nurenberg 1884).

NAGELSBACH II = C. FR. NAGELSBACH, *Die nachhomerische Theologie des griechischen Volksglaubens bis auf Alexander* (Nurenberg 1857).

NORDEN, *Priesterbucher* = E. NORDEN, *Aus altromischen Priesterbuchern* (Lund 1939).

NYBERG = H. S. NYBERG, *Die Religionen des alten Iran* (Leipzig 1938).

PAUDLER = F. PAUDLER, *Scheitelnarbensitte, Anschwellungsglaube und Kulturkreislehre* (1932).

PETERICH = E. PETERICH, *Die Theologie der Hellenen* (1938).

PRUMM, *Hdb.* = KARL PRUMM, *Religionsgeschichtliches Handbuch fur den Raum der altchristlichen Umwelt* (Friburgo Br. 1943).

PRUMM, *N.* = KARL PRUMM, *Christentum als Neuheitserlebnis* (Friburgo Br. 1939).

P. W. SCHMIDT, *UG* = P. W. SCHMIDT, *Ursprung der Gottesidee* (Munster-Viena 1912ss).

P. W. SCHMIDT, *Hdb.* = P. W. SCHMIDT, *Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte* (Munster 1930).

L. SCHMIDT, *Ethik* = LEOP. SCHMIDT, *Die Ethik der alten Griechen* vol.1-2 (Berlín 1882).

SCHRADER, RL = O. SCHRADER, *Reallexikon der indogerm. Altertumskunde* 2.ª ed., por A. NEHRING (Berlín 1917-1928).

SCHRADER-KRAHE, *D. Indg.* = SCHRADER-KRAHE, *Die Indogermanen* (Leipzig 1935).

L. v. SCHRODER, *Ar. Rel.* I = LEOP. v. SCHRODER, *Arische Religion* vol.1 (Leipzig 1923).

W. SCHULZE, *Kl. Schr.* = W. SCHULZE, *Kleine Schriften*, Zum 70. Geburtstag hg. v. Idg. Seminar der Univ. Berlin (Gottingen 1933).

W. SCHULZE, *Qu. ep.* = W. SCHULZE, *Quaestiones epicae* (Gutersloh 1892).

SCHWYZER, *Gr. Gr.* ED SCHWYZER, *Griechische Grammatik* vol 1 (Munich 1939).

SOLMSEN-FRAENKEL, *Idg. Eigenn.* = FELIX SOLMSEN, *Indogerm. Eigennamen als Spiegel der Kulturgeschichte*, ed. preparada por ERNST FRAENKEL (Heidelberg 1922)

SPECHT I = FR. SPECHT, *Die aussere Sprachform als Ausdruck der seelischen Einstellung* «Die Alten Sprachen» 5 (1940) 112ss.

SPECHT II = FR. SPECHT, *Der Ursprung der indogerm. Deklination* (Gottingen 1944).

SPECHT III = FR. SPECHT, *Zum sakralen u:* «Die Sprache» 1 (Viena 1949) 43ss.

Sprachtabu = W. HAVERS, *Neuere Literatur zum Sprachtabu:* «Ak d. Wiss. in Wien, phil-hist. Kl.», Sitzungsberichte, 223 vol.5 (Viena 1946).

STOLZ-LEUMANN = M LEUMANN y J. B. HOFMANN, STOLZ-SCHMALZ, *Latein. Grammatik* 5.ª ed. (Munich 1926-1928).

WACK., *Vorl.* = J. WACKERNAGEL, *Vorlesungen uber Syntax mit besonderer Berucksichtigung von Griechisch, Latein und Deutsch* 1-2 (Basilea 1920, 1924).

WAGENVOORT = H WAGENVOORT, *Imperium. Studien over het «Mana» Begrip in Zede en Taal der Romeinen* (Amsterdam 1941).

W.-HOFMANN = A. WALDE, *Latein. Etymolog. Worterbuch* 3.ª ed., por J. B. HOFMANN, I (Heidelberg 1938).

W.-POK = A. WALDE, *Vergleichendes Worterbuch der indogerm. Sprachen*, ed. preparada por JUL. POKORNY, 1-3 (Berlín 1927-1932).

WS = «Worter und Sachen» 1ss (Heidelberg 1909ss) (n.s. 21, 1938).

ZCPh = «Zeitschrift fur keltische Philologie» (Halle 1896ss).

W. HAVERS, *Zum Bedeutungsgehalt eines indogermanischen Suffixes* «Anthropos» 49 (1954) p.182-232.

R MUTH, *Trager der Lebenskraft* (Viena 1954).

INTRODUCCION [1]

No nos proponemos aquí hacer una exposición de conjunto, sino sólo ilustrar, desde el punto de vista lingüístico, algunas de las creencias religiosas fundamentales que aparecen en los indogermanos primitivos, es decir, en el primitivo pueblo indogermánico poco antes de su dispersión. El final de la existencia en común de los indogermanos se acostumbra a situar a mediados del milenio III a.C., pero es verosímil que haya que aceptar una fecha mucho más temprana. Puesto que el oeste y el sur de Europa, el Asia Menor, el Irán y la India no fueron ocupados por los indogermanos hasta después de su dispersión, la última zona que poblaron estos indogermanos todavía indivisos sería una larga franja de tierra que verosímilmente se extendería tanto hacia Asia como hacia Europa. De la lengua indogermánica primitiva, del llamado indogermánico primitivo, es decir, de la forma lingüística hablada poco antes de la dispersión del pueblo primitivo, no tenemos ningún documento. Pero es posible, con ayuda del caudal de voces de las distintas lenguas indogermánicas, reconstruir un cierto léxico válido también para la lengua indogermánica primitiva, y formarnos así una idea de la cultura de este pueblo indogermánico primitivo. A esta ciencia que se esfuerza por dar respuesta al problema que plantea el estado cultural del pueblo indogermánico primitivo se la ha llamado «paleontología lingüística»; la paleontología lingüística se sirve de comparaciones de palabras, la mayoría de las cuales son del género de las llamadas ecuaciones parciales, pues no todas las distintas lenguas indogermánicas contribuyen a ellas con una palabra.

[1] Sobre el problema de los indogermanos cf. el último resumen en W. SCHMIDT, *Rassen und Volker in Vorgeschichte und Geschichte des Abendlandes* vol.2 (1946) p 87ss.—αἰδομαι: en oposición al trabajo de v. ERFFA, que se inclina a aceptar el origen «social» de αἰδώς, cf. BULTMANN en el art. αἰδώς: «Theol. Wtb. z. N. T » I (1933) p.168s.—Las ecuaciones limitadas al indio antiguo y al griego: cf. SPECHT (KZ 66-52) v. *Die Ausbreitung der Idg.* (1944) p.12 —*spənta*: NYBERG (l.c., p.94). Forma originaria **swanta-* según A. MEILLET: «Rev. des Études Slaves» 6 (1926) 169.—Sobre el problema de si es preciso demostrar la existencia de un fenómeno lingüístico en todas las lenguas indogermánicas aisladas antes de considerarlo como indogermánico primordial, cf. también K. BRUGMANN: «Techmers Intern. Zs. f. Allgemeine Sprachwiss » 1 (1884) p.254ss.

Si, por ejemplo, en el indio antiguo, en el germánico, en el itálico y quizá también en el ilírico, encontramos formaciones que corresponden al griego ἀζόμαι «yo experimento un terror religioso» (que procede, sin duda, de **aizdomai*), estamos autorizados a suponer que ya los indogermanos indivisos conocieron la noción de terror religioso y su expresión lingüística. Al griego ἄζομαι < *ἄγιομαι «yo experimento un terror religioso» —cf. E 434: ὣς ἄρ' ὅγ' ἄϊσ' ὁ δὲ θεὸν μ' ἐγὼν ἄζετο [2]— corresponde el antiguo indio *yájati* «él venera con sacrificios y oraciones», *yajatá* «que ha de temerse, que ha de venerarse, sagrado». Aunque aquí no tenemos posibilidad de establecer una comparación más que entre el indio antiguo y el griego, las lenguas de más antigua tradición escrita, la ecuación en sí misma, debe de ser antiquísima y explicarse, sin duda, por la conservación de estados lingüísticos indogermánicos más antiguos. Esto puede decirse también de la familia de la palabra griega σέβας. Como K. Brugmann (KZ 25 [1881] 301ss) ha visto, el radical de la palabra griega está emparentado con el antiguo indio *tyajati* «él se aleja de algo»; σέβας es, pues, por naturaleza «el respetuoso retirarse»; σέβομαι significa en realidad «retirarse, retroceder», y después «temer, venerar con piadoso terror»; σεμνός es aquel ante quien se retrocede, y de aquí «venerado, sagrado», y un θεοσέπτωρ es un «adorador de la deidad». En Píndaro, que usa muy frecuentemente estas palabras, encontramos σέβεσθαι y σεμνός en relación exclusivamente con la esfera religiosa, en lo que podemos ver una herencia del pasado indogermánico. Estrechamente asociada a la noción de temor religioso está la de santidad, y L. v. Schröder tiene razón cuando en *Ar. Rel.* (I 272) concluye que los indogermanos «conocieron y veneraron ya en la época primitiva cosas sagradas, seres sagrados y algo sagrado divino». El avéstico *spənta* «sagrado» es idéntico a las palabras báltico-eslavas que significan «sagrado», búlgaro antiguo *svętъ*, ruso *sv'at*, lituano *šveñtas*, forma primitiva **swanta-*. Vano ha sido el empeño por quitar a estas palabras el significado «sagrado» y explicarlas como una «adaptación, dictada por la necesidad, de una antigua palabra pagana al uso de la lengua cristiana». Cf. respecto de este intento la acertada opinión de S. Feist (l.c., p.28), quien, refiriéndose a las distintas palabras para decir «santo» arriba citadas, escribe: «Su significación totalmente idéntica y sus formas peculiares, que hacen parezca excluida la posibilidad de su adopción en época histórica, nos garantizan la existencia de la palabra en la lengua primitiva». En el libro de Feist se encuentran además acertadas consideraciones sobre el método de la «paleontología lingüística»; véase, por ejemplo, en la página 28: «También las palabras que no están documentadas más que en una lengua pueden remontarse a la época primitiva si su formación es de

[2] «El, en cambio, no sintió ni siquiera temor ante el gran Dios.»

tal género, que no ha podido tener lugar más tarde usando de las posibilidades dadas en una sola lengua». Es imposible dar un «esquema fijo» para el establecimiento de una ecuación lingüística primitiva (p.41).

I. *LA CREENCIA EN UN SER SUPREMO Y BUENO*

1. *Ecuación de la serie Deivos y de la serie Zeus* [3]

Esta creencia está demostrada por dos importantes ecuaciones, por la de la serie Deivos y por la de la serie Zeus.

a) La serie deivos

Al indio antiguo *dēva-h* «dios» se añade el avéstico *daēva-* «daimon», latín *deus* y *dīvus*, derivados ambos de un latín antiguo *deivos* «dios», osco *deivai* «divae», osco *deivatud* «él debe jurar», o más exactamente, «él debe invocar a dios como testigo», galés *Dēvo-gnāta*, antiguo irlandés *dia* «dios», címbrio *duw*, germánico *Tiwa* (en el yelmo de bronce de Negau, siglo II a.C.), nórdico antiguo *tīvar*, plural «dioses»; lituano *diẽvas* «dios», letón *dievs*, etc. (cf. W.-Pok, I 773ss).

El latín *deus* y el latín *dīvus* proceden ambos de la escisión de un paradigma originario y unitario (cf. W. Schwering, IF 34 [1914-15] 1 ss, con indicaciones bibliográficas). Schwering habla allí mismo del supuesto uso adjetival de *dīvus* en la época histórica; «*dīvus*, y naturalmente también *diva*, tienen en toda

[3] Sobre el avéstico *daēva-* «daimon» cf. L. v. Schroder, *Ar. Rel.* I 280ss; *deivos* falta en griego, de lo que no puede concluirse, como hace Ed. Meyer (*Geschichte des Alt.*[3] I-2 [1913] p.872), que la palabra *deivos* no tuviera en la época primordial todavía el significado general de «dios». Ténganse en cuenta en este punto las exactas palabras de Specht (*Ausbr. d. Idg.* 12). «Puesto que los griegos se separaron ya *tempranamente* del grupo de los restantes indogermanos, el griego es una lengua indogermánica independiente que no guarda relaciones próximas con ninguna lengua indogermánica». También en eslavo falta *deivos*; aquí porque, según L. v. Schroder (*Ar. Rel.* I 564), los eslavos son los representantes más caracterizados de los pueblos llamados Bhaga-Bog, en los que el nombre y la noción de Bog ha desplazado totalmente la denominación general de dios (*deivo-, deva-*). El *bogъ* eslavo es considerado habitualmente como una palabra tomada del iranio. Con L. v. Schroder (*Ar. Rel.* I 286ss), yo lo creo autoctono, especialmente a la vista de la nueva situación, favorable a la tesis de Schroder, creada por la expedición que W. Koppers hizo en los años 1938-39 a los bhil del noroeste de la India central. Cf. también W. Koppers en «Corona Amicorum» p.102 nt 34.—*Deivos* «el celeste»; también el indio antiguo *divyá-* significa «celeste», no «resplandeciente». — R. Much, *Die Religion der Germanen*: «Die Religionen der Erde in Einzeldarstellungen» (Leipzig-Viena 1929) p.128.—Irlandés antiguo *dume*: Carl Hj. Borgstrom: «Norsk Tidsskrift for Sprogvidenskap» 12 (1942) 83ss.—Relegación de Diespiter por Iuppiter. H. Diels, *Zeus* p.3.

la literatura latina no cristiana valor de sustantivos» (p.4). «Decisivo para el uso adjetival cristiano de *divus* es la interpretación cristiana de la adición aposicional del sustantivo *divus* al nombre del emperador consagrado Para la sensibilidad cristiana, monoteísta, era imposible comprender el *divus* del título del emperador como "dios"» (p.10). El plural primitivo *divi*, que sólo más tarde quedó relegado por exclusión en el paradigma por el plural *dei*, se conservó como arcaísmo sacral en la lengua jurídica conservativa de Cicerón.

Ahora bien: ¿cuál era la significación primitiva de este *deivos* «dios»? ¿Era Dios para los indogermanos realmente el «resplandeciente», como se lee algunas veces; por ejemplo, en la página 76 de *Idg. Eigenn.*, de Solmsen-Fraenkel? Hemos de agradecer a W. Schulze que en *Kl. Schr.* (p.206,5) haya hecho notar la proporción: indio antiguo *dēvá* : *div* «cielo» = *vēšá* «vecino» : *viś* «poblamiento». El *deivos* es, pues, «el celeste», el *caelestis*, y hay que dar la razón a R. Much cuando dice: «Quizá la forma plural sea una formación tardía, y la más antigua fuera una noción monoteísta».

En su época, Max Müller calificó el reconocimiento de la coincidencia del latín *deus* con el indio antiguo *dēvaḥ*, con el lituano *diẽvas*, etc., de uno de los descubrimientos más importantes en el campo de la historia del espíritu de la humanidad. A esto observa Schrader-Krahe (*D. Idg.* p.122) que hay que cuidarse de «transferir, sin más, a la época primitiva el contenido ideológico que las épocas y los pueblos posteriores asociaron a estas palabras»; Schrader-Krahe se basa para esta observación en que la palabra indogermánica *deivos* significaba simplemente «el cielo», sin indicar ninguna «personalidad divina netamente delimitada»; pero esto puede refutarse fácilmente. El indogermánico *deivos* «el celeste» designaba una personalidad exactamente igual que su parangón *homo* «el terreno», oposición esta entre este mundo terreno y el trasmundo celeste, que, según Brugmann (IF 17 [1904-5] p.171), fue, «desde época indogermánica primitiva, una idea corriente y popular entre todos los indogermanos». La palabra para «hombre» como «el terreno» se deriva de la palabra para «tierra», con el radical **ghem- *ghom-, *ghm,* de donde el latín *homo* y *hemo*, el gótico *guma*, lituano *žmogùs*, y también antiguo irlandés *duine* «hombre», celta primitivo **donio* < **ĝhθomio* = griego χθόνιος. Junto a esta palabra «el terreno» se conservó la antitética de dios = «celeste» en el latín antiguo *deivos*, nórdico antiguo *tívar*, lituano *diẽvas*, indio antiguo *dēvá-*. Los griegos y los armenios expresaban la oposición entre el hombre y Dios no como la existente entre «terreno» : «celeste», sino como la existente entre «mortal» : «inmortal» (SPECHT, KZ 66,50s); de aquí el griego θνητός, βροτός, armenio *mard* y griego ἄμβροτος, ἀθάνατος.

Junto a esta denominación general de Dios que representa *deivos* hallamos la

b) SERIE ZEUS

Una especial importancia corresponde aquí a la asociación con el nombre «padre», indio antiguo *dyaùṣ pítaḥ*, griego Ζεῦ πάτερ, latín *Diespiter*, vocativo *Iuppiter*; umbrio *Jupater*, ilirio Δειπάτυρος; estas palabras nos demuestran que para el indogermano su deidad suprema pasaba por estar dotada de personalidad. De la bibliografía citada en Gl. 30,89 resulta que el hetita *siuniš siwanniš* (ši-wa-an-ni) «dios» procede de un indogermánico **dieus* y no de *deiuos*. Sobre el mesapio Ζις < **dis* < **dies* en la fórmula introductoria *kl(a)ohizis* = ¡escucha, Zeus!, *audi, Iuppiter*, cf. IF 54 (1936) 83ss. Sobre el nombre de Zeus en véneto cf. *Dieupala* en Gl. 30,194. Nombres tracios de persona como Dio-scenthes, Diu-danus, Diu-zenus, Deo-spor, nos demuestran la existencia del dios del cielo indogermánico también en tracio-frigio (cf. ALTHEIM-TRAUTMANN, *Italien und die dorische Wanderung* [1940] p.43).

En latín, el antiguo nombre popular era Diēspiter; pero este Diēs no es una forma salida del antiguo **dious* = indogermánico **dieus*. Esta forma antigua se conservó más bien en el juramento *mediusfidius me Dius fidius* sc. *amet, iuvet*, así como, como apelativo, «día» en *nu-dius-tertius* «antes de ayer», en realidad = «ahora es el tercer día» (cf. M. LEUMANN, Gl. 28 [1940] 10), que insiste a este respecto en la frecuencia y en la importancia del vocativo en la invocación de los dioses). Así, el Iuppiter, originariamente vocativo, pudo relegar a segundo término al antiguo Diēspiter, en el que se daba además la circunstancia de coincidir el nombre del dios supremo (Diēs) con el apelativo cotidiano (*dies* «día»), lo que constituía una interferencia discordante. La adición de la expresión «¡Oh padre!» se realizó primero en el vocativo; en griego sólo Ζεῦ πάτερ y no Ζεὺς πατήρ tiene el valor de una fórmula fija (cf. HOMERO, A 503, B 371, etc.); la edición de superlativos puede considerarse, con Leumann, como propia primariamente de las invocaciones en la plegaria: «Homero usa Ζεῦ κύδιστε μέγιστε (B 412, Γ 276), pero no Ζεὺς κύδιστος μέγιστος; así, pues, todo el título del dios capitolino *Iuppiter optimus maximus* es una transposición al nominativo de la forma invocatoria de la plegaria Es decir, que en estos nombres divinos la tradición más firme y la que sufrió menos interrupciones era la del vocativo; casi todos los otros casos indogermánicos fueron sustituidos; el nominativo Dius por Diēs (*-pater* o *-piter*), creado a partir del acusativo *Diēm* (= *diem* «el día» y griego Ζῆν, védico *dyām*) o por Iovis (STOLZ-LEUMANN, 259, Ziff, 1 a), también Iovispater (Gell. 5,12,5); el acusativo *Diēm, por Iovem; el genitivo *Divis (griego Διϝ-ός), por Iovis; cf. también Leumann («Museum Helveticum» vol.2 [1945] p.258).

En el germánico se nos plantea el problema: ¿Es posible derivar etimológicamente el nombre divino germánico (alto ale-

mán antiguo) Ziu, en nórdico antiguo Týr, de un indogermánico **dīēus* (indio antiguo Dyauḫ, griego Ζεύς), como se creía antes? ¿O hay que suponer que se deriva de un **deiuos* indogermánico? Wolfg. Krause ha sometido este problema a un examen detenido, llegando al resultado de que el antiguo alto alemán Ziu no corresponde al griego Ζεύς y al indio antiguo Dyauḫ, sino que representa mucho más un apelativo, cuya significación, derivada de la época indogermánica, era «Dios». Así, pues, el germánico **teiwaz* se remonta en sus dos acepciones, como apelativo y como nombre divino, a una forma indogermánica **deiuos*, que con el indogermánico **dīēus* no está más que emparentada. Ahora bien, desde el punto de vista histórico-religioso, puede constatarse con R. Much que el Ziu-Týr germánico fue por naturaleza el antiguo dios del cielo, estrechamente relacionado con el griego Ζεύς, con el indio antiguo Dyauḫ pitā, así como con el latín Iuppiter. Cierto que este venerable dios del cielo hubo de abdicar de su rango en favor de Wodan, el pasional caudillo de los espíritus de los muertos, quedándole sólo la función de un dios de la guerra. Esta aparente contradicción entre el punto de vista lingüístico y el histórico-religioso se resuelve, como dice muy exactamente Krause (p.164), suponiendo que el apelativo **deiuos* «el celeste» podía recibir en ciertos casos el significado de «el Celeste», y designaba, por lo tanto, el celeste κατ' ἐξοχήν, es decir, al supremo dios del cielo. «Era natural que esta significación de **deiuos* se insinuara muy especialmente junto a la general en aquellas lenguas que habían olvidado totalmente el antiguo nombre radical **dīēus*, pero no la creencia en un supremo dios del cielo»; Krause remite después a la evolución de significado, parecida a la que ha tenido lugar en el germánico, sufrida en lituano por *diẽvas*, que significa no sólo «dios» en general, sino también el supremo dios del cielo y dios del trueno, Perkúnas. Involuntariamente, es necesario hacerse aquí la pregunta de por qué, pese a la persistencia de la fe en el supremo dios del cielo, el germánico, el céltico y el báltico-eslavo perdieron esta antiquísima denominación del dios del cielo, **dīēus*. Ello se explica en primer término porque el antiguo «dios del cielo» era también dios del tiempo. Como hondero del rayo, su nombre era tabú, y ello trajo como consecuencia que no se hablara directamente de «Zeus», sino, en forma más general, del *deiuos*, del celeste, pero queriendo significar con ello el antiguo Zeus. Este proceso es especialmente claro en lituano, donde Diẽvas, el supremo dios del cielo, es al mismo tiempo Perkúnas, el dios del trueno. Entre los germanos, ello produjo una escisión; el nombre «Zeus» desapareció ante un *deiuos* = «dios del cielo», y de este *deiuos* se escindió un dios especializado del trueno = Thonar. Al contrario de lo que ocurrió entre los lituanos, entre los germanos este dios se mantuvo siempre estrictamente

separado tanto del antiguo dios del cielo, Teiwaz, como de su sucesor, Wodan (W. KRAUSE, p.168).

El peso de las ecuaciones resumidas y expuestas en estos parágrafos se reconoce hoy generalmente. Así L. v. Schröder (*Ar. Rel.* I 274) hace notar la fuerza de convicción de la serie indogermánica de palabras *deiuos* «dios»; esta serie «nos ilumina desde aquella época antiquísima como una luz clara», y bastaría por sí sola para refutar las «fantasías» de un O. Gruppe, que ha negado la existencia de una religión indogermánica. Sobre la serie Zeus dice O. Karrer (l.c., p.14): «De esta forma, la veneración del "cielo luminoso", o mejor, del misterio de dios bajo la imagen del cielo luminoso, puede considerarse como una herencia del pasado indogermánico». Los diversos representantes de esta serie son para M. Müller «la expresión lingüística histórica del hecho digno de meditación de que el pueblo ario primitivo había encontrado ya hace cinco mil años, e incluso antes, la expresión incomparablemente hermosa "padre del cielo" para designar el misterio para el que tampoco Cristo encontró ningún nombre más bello que el de "Padre nuestro, que estás en los cielos"».

2. *Los radicales con «u» y su relación con lo sagrado* [1]

Se trata aquí de un principio de formación extraordinariamente importante, principio en el que se basan tanto la denominación general *deiuos* como también el nombre del dios supremo «Zeus». En el curso de sus investigaciones sobre la his-

[1] Más bibliografía en mi artículo *Zur Entstehung eines sogenannten sakralen u-Elementes in den idg. Sprachen (Im Versuch über Lautbedeutsamkeit im idg. Fruhzeit)*: «Anz. d. phil.-hist. Klasse der Österr. Akad. d. Wiss.» vom 28. Mai (año 1947, n.15) p.139ss. Al contrario de SPECHT, que cree que la *u* recibió su carácter sacral a través de un rodeo que pasaba por una *u* demostrativa, yo considero allí si no sería posible que en los umbrales de la formación existiera una *u* que junto a otras funciones pudiera hacerse cargo también de la expresión del sentimiento cultual sacral. Los últimos estudios del erudito especialista, por desgracia tan prematuramente muerto, pueden leerse en el importante artículo *Zum sakralen u*: «Die Sprache» I (Viena 1949) p.43ss. En «Language» (26 [1950] p.148), GORDON M. MESSING hace algunas objeciones que para poder convencer deberían estar construidas sobre una base más amplia. La suposición de J. OTREBSKI en «Lingua Posnaniensis» (I [Poznan 1949] p.256) de que un elemento *u* se habría encontrado por azar en una o dos expresiones cultuales, a partir de las cuales se habría multiplicado rápidamente, no necesita aquí refutación especial. Contra ello insistimos en que el excelente conocedor de la historia de la religión germánica antigua J. DE VRIES, en su artículo sobre HagustaldaR (*Festskrift till Joren Sahlgren* [1944] p.101ss: «Arkiv for Filologi» 58), coincidiendo con la teoría de W. SCHULZE y SPECHT, ofrece otros valiosos documentos germánicos de la raíz *u* sacral fundamentando su carácter sacral; por ejemplo, **matu-* «comida», **alu* «cerveza», *hapu-* «lucha», **heru-* «espada», **lagu-* «mar, lago» (nombre también en las runas). Zeus = cielo (cf., por ejemplo, SCHRA-

toria de los nombres propios latinos, W. Schulze hizo la importante observación de que es característico de los nombres cultuales de los dialectos latinos el uso de un radical con *u*. Por ejemplo, en la página 475 alude al nombre divino Ianus y a su flexión en *u*; todas las derivaciones de este nombre llevan el radical *u*; el mes que le está consagrado se llama *ianu-arius*; el pastel que le es ofrecido, *ianu-al*; la puerta que le está consagrada, *porta ianu-alis*; el lugar de su actuación divina, *ianua* < **ianov-a*. «De la misma forma, los antiguos sabían que Mantua era la ciudad del dios etrusco de la muerte, Mantus» (p.475). Es, pues, necesario que para los itálicos existiera una relación entre los radicales con *u* y el culto religioso.

Fr. Specht, el discípulo de Schulze, amplió las observaciones de su maestro de la más fecunda de las formas, demostrando que el uso del radical *u* en sentido cultual, que Schulze había descubierto en itálico, tenía validez ya en el indogermánico (KZ 64,1ss). Como material de su demostración, Schulze se limitó en primer término a los nombres divinos, en los que, dado su uso sacral, puede preferentemente presentarse la derivación de los radicales *u*; en cambio, Specht demostró que también los apelativos indogermánicos corrientes participan de esta preferencia por el radical *u* cuando desempeñan un papel en el culto; piénsese, por ejemplo, en el nombre de árbol, latín *quercus* «encina», cuyo radical *u* resulta comprensible por la amplia difusión del culto al árbol entre los indogermanos.

La observación de Schulze era puramente positivista; se limitó a constatar el hecho, sin plantearse el problema de cómo la *u* llega a expresar la «función sacral» de las palabras. Para contestar a esta pregunta, Specht parte de la oposición entre la deixis-yo y la deixis-aquel. En la deixis-yo, el que habla dirige la mirada hacia sí mismo o hacia algo que se encuentra dentro de su esfera; por ejemplo, latín *hi* = «mis gentes». En la deixis-aquel se alude a algo muy alejado en el espacio o en el tiempo, o los pronombres aluden a algo que se encuentra al otro lado; el trasmundo puede ser lo mismo que el otro mundo. Mientras que en la deixis-yo es característica la vocal clara *i*, en la deixis-aquel se prefieren los demostrativos con *u*, y junto a ellos también los pronombres con *u* y con *l*; se dice,

DER, RL² II 235; NILSSON, ARW 35,156; ZIMMERMANN, Gl. 13,80; KRAHE, IF 56 [1938] 308; WACK., *Vorl.* II 34; E. SCHWYZER, *Gr.* p.424; 576 nt.7).—El que el indio antiguo *dyāuh* sea utilizado como apelativo = «cielo (natural)», es evidentemente el resultado de una evolución reciente, a la que contribuyó, ante todo, el desplazamiento por Indra del dios supremo Dyāuh (cf. nt.5). Por ello Dyāuh perdió su personalidad, y la palabra pudo ser usada también para designar el lugar de residencia del ser supremo. De forma parecida, entre los samoyedos, Num es el nombre del ser supremo, pero significa al mismo tiempo «cielo»; cf. KOPPERS, *Rel. Idg.* p.1075; W. SCHMIDT, UG III (1931) p 357 (supl. p.1153) 544; *Hdb.* p.259. El ser supremo (en el cielo) y el cielo visible (en sí mismo) están tan íntimamente unidos el uno con el otro, que ambos pueden llevar el mismo nombre.

pues, por ejemplo: indio antiguo *i-há* «aquí sobre la tierra», frente a *amú-tra* «allí en el cielo», y el indio antiguo *asáu* «aquel», que contiene una *u*, aparece en RV. en las nociones cielo, sol, nube, inmortalidad, aguas del cielo. Specht pone en relación con esta *u* de la deixis-aquel el papel singular que desempeña la *u* en la formación indogermánica de palabras. Según Specht (I 118), era fácil que el radical *u* conservara, por ser el lejano y el trascendente, la relación con la deidad, y con ello con el culto y con lo sagrado, lo que, según él, nos ayudaría a comprender la ampliación *u* o el radical *u* en el latín antiguo *dei-u̯-os* «dios», en el latín Iu-(p)piter, griego Ζεύς, etc. (I 118). Ya en W.-POK se hace notar (I 772) que, cuando el radical *dei-* («brillar, traslucirse, aparecer», cf. antiguo indio *dī-dē-ti* «aparece, brilla») de *deivos* pasa a designar el cielo venerado como divino, se amplía con una *u*; el mismo radical *dei-* se presenta en el indogermánico *Dj-eu-s; pero, al contrario del **déi-u̯* de *deivos* con la primera sílaba acentuada, tenemos aquí una *dj-* reducida con acento sobre el elemento *u*, que aparece en forma más completa *-éu-*. Aunque el *-eu-* del así formado *Dj-éu- tiene ya el valor de un sufijo de ampliación exactamente igual que el *-no-* en los casos citados en W.-POK (I 774) y en Gl. (13,109s), *Dj-éu-, por constar de una sola sílaba, fue considerado como nombre radical; de aquí la elongación del nominativo en *Djēus, que después pasó, como es tan frecuente, al acusativo singular. No hemos de estudiar aquí si la derivación de la *u* sacral de la deixis-aquel es correcta; lo esencial es, en mi opinión, que no es posible dudar del hecho de que en la época indogermánica antigua se dio preferencia a un fonema *u* que guardaba una relación con la deidad, con el culto y lo sacral. Del que estos procesos de formación de palabras tuvieran lugar mucho antes de la separación de los distintos pueblos indogermánicos, se sigue que ya en los más remotos comienzos de su historia los indogermanos percibieron y establecieron una diferencia entre lo profano y lo sagrado.

Esto mismo arroja luz también sobre el difícil problema de la significación primitiva del nombre de «Zeus». La mayoría de los estudiosos cree hoy que «Zeus» significa originariamente «cielo», y precisamente el cielo como fenómeno natural; sólo más tarde este objeto natural puramente físico «creció» hasta convertirse en una deidad antropomorfa. Pero esta tesis tropieza con las leyes de formación de este *Dj-eu-s, que se remonta a la época más antigua de los indogermanos, en el que a la raíz reducida que significa «resplandecer» se añade un elemento diptongo *u* que alude a la deidad. «Zeus» no puede, pues, significar sino dios de la luz, quien, como nos demuestra el *deivos* «celeste», formado de la misma raíz, tenía su morada en el cielo. El Diespiter de los romanos es, según Gelio (V 12,6), «diei et lucis pater», y Píndaro (P 8,96) habla de un αἰγλα Διόσδοτος. El P. W. Schmidt subraya en varios pasajes de UG

(por ejemplo, VI p.290.300.394s) que el ser supremo es caracterizado como claro y luminoso e incluso como de fuego. «Esta creencia está tan ampliamente difundida, que debe haber sido común a la más antigua religión». El pueblo primitivo indogermánico no conocía un cielo puramente físico, y, en consecuencia, no le dio nombre alguno. Todo lo que tenía lugar en el cielo y todo lo que venía del cielo era para este «pueblo de la infancia» no un fenómeno natural, sino, según la expresión griega, una Διοσημία, un «signo de Zeus». El hecho de que casi todas las lenguas indogermánicas aisladas hayan acuñado una expresión especial para designar el cielo natural en tanto que espacio (griego οὐρανός, latín *caelum*, gótico *himins*, eslavo *nebo*, lituano *dangùs*, iranio *nem*, armenio *erkin-k'*), nos permite darnos cuenta de que esta nominación no tuvo lugar hasta época tardía. A ello se añade que, como demuestra el material de comparación que nos ofrece la etnología, lo originario es el dios del cielo que habita en el cielo y no la bóveda celeste y que este dios del cielo tiene un carácter personal.

Con razón dice Hauer («Hirt-Festschrift» I 177): «La luz es la idea que desde la más remota antigüedad domina en el pensar religioso de los indogermanos», y Dios es concebido como fuente y como esencia de la luz. Pero Diespiter-Iuppiter no era simplemente el «cielo diurno», como podría creerse según Schrader (RL II² 235), sino el dios de la luz celeste, de la luz nocturna tanto como de la diurna, y, naturalmente, también de la luz del rayo; él era el autor de la luz a secas, y de aquí su sobrenombre Lucetius (cf. KRETSCHMER, Gl. 13,112s).

3. *Indra = Dieus* [5]

Ya en varias ocasiones se ha hecho notar que, al contrario de lo que ocurre entre los griegos y los romanos, entre quienes los antiguos dioses del cielo Zeus y Iuppiter ocupan un lugar predominante, el dios correspondiente de los antiguos indios, Dyāus, está totalmente en segundo término; es una figura divina borrosa a la que en las canciones del *Ṛgveda* corresponde un papel sin importancia. V. Machek ha eliminado esta contradicción en su artículo *Name und Herkunft des Gottes Indra*, demostrando en la página 150 que la posición que entre los griegos ocupa Zeus y entre los romanos Iuppiter es ocupada en la India por Indra. Machek cree que Indra no es un *nomen proprium*, sino un *nomen appellativum*, al que él da el significado de «fuerte, poderoso»; la palabra india tiene su exacta correspondencia en el eslavo *jędr'ъ* «fuerte»; ambas palabras se derivan, por medio del sufijo *-ro-*, de una forma que en indio se conserva en el védico *imá-* «fuerte, poderoso, eficaz»;

[5] MACHEK: «Archiv Orientální», año 12 (1941) p.143ss. Cf. KZ 64, 261.

la *d* es un sonido de transición, como en griego ἀνδρός < *ἀνοός, y el sufijo *-ro-* se presenta también en los sinónimos *śakra-* «poderoso», *ugrá-* «poderoso», *turá-* «fuerte». Indra es, pues, un adjetivo de origen indogermánico que equivale al «fuerte». Naturalmente, Indra no es originariamente el nombre propio del dios, sino su epíteto; es una denominación que sustituye a otro nombre, al auténtico, al que ha desplazado, para convertirse con el tiempo en el nombre único. Esta deidad relegada es el Dyāus; así, pues, Indra es meramente un título solamente indio de respeto o un nombre aplacatorio del Dieus indogermánico, del dios supremo de la antigua tradición, que domina el rayo y el trueno, y cuyo verdadero nombre era por eso tabú. Como ocurre con frecuencia —cf., por ejemplo, Γλαυκῶπις en Θ 406.420, ζ 47, ν 389—, también aquí el título honorífico «el fuerte» ha ocupado el lugar del nombre propio (cf. mi trabajo *Sprachtabu* p.146). Para concluir, podemos resumir con Machek (p.154): no hay ningún obstáculo esencial que se oponga a la identificación de Indra con el antiguo Dieus. Todo lo que los indios cuentan sobre Indra puede comprenderse sin dificultades partiendo de un dios del cielo que gobierna sobre el rayo y el trueno y es «el más fuerte». El Dieus originario era el supremo dios del cielo, el dios que dominaba sobre la lluvia y el rayo, pero —lo que tiene aún mayor importancia— no había sido adaptado todavía sino en pequeña medida por la fuerza de la imaginación humana, no había sido sino escasamente humanizado y estaba libre de aquellos rasgos demasiado humanos; dicho brevemente, era una deidad realmente digna y elevada en todos los aspectos. Esta imagen coincide ampliamente con la que nos ofrece el Dyāus del *Ṛgveda*.

4. *Características del ser supremo*

a) EL DIOS INDOGERMÁNICO DEL CIELO Y LA CREENCIA EN EL DIOS UNO [6]

Hay que celebrar que la más reciente historia de la religión de los indogermanos, la de Fr. Cornelius, tome en cuenta y dé importancia a la posibilidad de que en el dios del cielo indogermánico perviva la antigua fe de los primitivos en un dios uno (p.63). Fr. Cornelius se basa en este punto sobre la autoridad de F. Max Müller, quien opinaba que Zeus era

[6] F. MAX MULLER, *Die Wissenschaft der Sprache*, ed. alemana, II (1893) p.526; NAGELSBACH, I p.XIX.113.170; II p.74.85ss.138s.140; cf. L. SCHMIDT, *Ethik* I 52; K. LEHRS (*Populare Aufsatze aus dem Altertum* [Leipzig 1856] p.128s) remite a las expresiones ya usuales entre los griegos de época antigua, tales como «Si Dios quiere», «Con Dios», «Decir con Dios», pero dice que no deberían ser usadas para sacar falsas consecuencias sobre el monoteísmo de los griegos. K. PRUMM, *Hdb.* p.27.37.38.43ss.819; «*Introducción de la idea de Dios uno*» *en la plegaria*: «Hdb.» p.196.475 (*Neuheitserlebnis* p.9).

originariamente para los griegos, además del dios supremo y verdadero, y pese a la niebla con que la mitología había rodeado su nombre, el dios único. El punto de vista adoptado por Fr. Cornelius resulta tanto más satisfactorio cuanto que la *Theologie der Hellenen,* de E. Peterich, aparecida poco antes, califica de «superadas» las ideas de F. G. Welcker acerca del monoteísmo primitivo (p.180). Welcker había contado con un poderoso aliado en la persona de C. F. v. Nägelsbach, quien en sus trabajos habla en varias ocasiones de una tendencia monoteísta incluida en la ideología homérica, y visible especialmente en Esquilo. Nägelsbach dedica especial atención a aquellos pasajes en que las formas de expresión monoteístas alternan con las politeístas, siendo equiparadas a ellas. Del θεός abstracto, los poetas pasan a la pluralidad concreta (Ὀλύμπιοι, Κρονίδαι), para después volver a reunir esta pluralidad en la unidad concreta de Zeus, teniendo estas tres formas de expresión un mismo valor. «Pero precisamente de esta alternancia de las formas de expresión monoteístas y politeístas resulta con suficiente claridad que la orientación monoteísta era casi inconsciente, ingenua, una inclinación oscura, luz que brilla en las tinieblas, pero sin ser comprendida por éstas». El manual histórico-religioso de K. Prümm, totalmente moderno, nos demuestra la imposibilidad de, con Peterich, calificar de «superado» el punto de vista de Welcker; en este libro, Prümm alude en varias ocasiones al contenido monoteísta de la idea indogermánica de Zeus; una consecuencia del hecho demostrado por la historia de las religiones de que, al comienzo de la evolución religiosa humana, se encuentra la creencia en el dios uno. Según Prümm, hay también indicios que hablan en favor de la tesis de que ocasionalmente la idea del dios uno se abrió paso en hombres paganos. En las horas de mayor necesidad, también los adeptos de las religiones politeístas recurrieron a una oración llena de confianza en y dirigida a Dios, a secas. Cf. también las finas observaciones de E. Tièche en su capítulo en «Mensch und Gottheit in den Religionen» (*Die Griechen* p.150), donde habla de la elevación y espiritualización de la idea de Dios, «que ya en Esquilo se aproxima mucho al puro monoteísmo», y que guarda relación con la creciente moralización de lo religioso. El Zeus invocado por el poeta en *Ag.* 149ss.160ss «no es ya el clímpico de la fe homérica; es sencillamente Dios, un Dios más severo, pero al mismo tiempo más justo y misericordioso».

b) El dios autor [7]

No se ha retrocedido ante la afirmación de que los indogermanos no se sentían criaturas de una deidad, de que la idea

[7] Fe en el dios autor. E. H. Meyer, *Die Eddische Kosmogonie* (1891) p.11-21; Hans F. K. Gunther, *Frommigkeit nordischer Artung*[4] (1937) p.14s: El indogermano no se consideraba a sí mismo como

de Dios creador era específicamente meridional y los indogermanos no la conocían. Especialmente para los griegos, la «burda idea de una creación a partir de la nada» habría resultado tan lejana, que en la lengua griega no se encontraría ni siquiera una palabra específica para la noción de «creador». Pero al afirmar esto se ha olvidado que es muy probable que la más excelente palabra de la lengua griega, θεός, «dios», signifique «creador». No podemos detenernos aquí en el prolijo problema de la etimología de la palabra, pero, se piense lo que se quiera sobre el origen del elemento θες —en θ σ-ματος, θ σ-πις, θεσ-π σιος—, está en todo caso demostrado que θεος ha salido de *θεσ-ός «creador» y pertenece a la raíz **dhe-* «colocar, poner» (cf. Herodoto, II 52: θεός ἐστιν ὁ κόσμω θεὶς τὰ πάντα καὶ πάσας νομὰς ἔ/ων). Especialmente en las lenguas arias se encuentran palabras con la raíz *dhē-, dhə-,* que significan la actividad divina o incluyen alguna otra relación con la deidad y con su noción (cf. los ejemplos en Bartholomae, *Altir. Wtb.* col.714 y 736, así como en Ernout-Meillet, *Dict.*[2] p.347, donde se dice expresamente que la raíz **dhē-, dhə* «a toujours eu une valeur religieuse»). Se ha opuesto contra esto que «creador» es una denominación de los dioses demasiado filosófica para la época antigua de que procede el θεός. Pero no puede negarse que la existencia de la causalidad llevó ya a los hombres de las capas culturales más primitivas a aceptar un ser supremo creador (cf. L. v. Schroder, *Ar. Rel. I* 109). «Así como las armas, las vestiduras, los instrumentos y las moradas las hacía el hombre, así también debía existir Uno que hubiera hecho el cálido sol, los frutos y las raíces nutritivas, los animales útiles, el agua y el fuego, e incluso los hombres mismos»; Prümm, *N.* (p.37), llega a la conclusión de que estamos autorizados e incluso obligados «a contar entre las tradiciones primitivas de la humanidad la creencia de que el comienzo del mundo se debió a la voluntad de un creador A medida que va perdiéndose el recuerdo de esta antiquísima tradición de la humanidad, aparece con la máxima claridad la tendencia decadente, de tan trágica influencia en la evolución religiosa de la humanidad». No cabe duda de que esta «tendencia decadente» se presentó también en el

«criatura» de una deidad. Sobre la ausencia entre los griegos de la idea de creador cf. K. Prumm, *N.*, p.37, A.3; «Zs. f. kathol. Theol.» 54 (1930) p.574; «Biblica» 11 (1930) 284, donde remite a Pinard de la Boullaye: Es uno de los hallazgos más importantes de la más reciente etnología de la religión el de que el mundo de lo auténticamente religioso, la creencia en un dios creador, puede, aunque reprimida, conservarse en la conciencia durante milenios —Sobre la etimología del griego θεός cf. J. B. Wimmer, «Zs f. kathol. Theol.» 43 (Innsbruck 1919) p.193ss; O. Weinreich, *Menekrates, Zeus und Salmoneus* (Stuttgart 1933) p 5ss —Epítetos: C. F. H. Bruchmann, *Epitheta Deorum quae apud poetas Graecos leguntur* (Leipzig 1893); J. B. Carter, *De Deorum Romanorum cognominibus quaestiones selectae* (Leipzig 1898); J. B. Carter, *Epitheta Deorum quae apud poetas Latinos leguntur* (Leipzig 1902).

mundo griego; pero, pese a ello, el recuerdo de Zeus como dios creador debió mantenerse vivo en círculos muy amplios. Bajo el título de ζην *und* διά *in der Etymologie des Namens* Ζεύς, O. Weinreich ha reunido un gran número de pasajes de la literatura griega, comenzando por Herodoto, en los que se ve que el acusativo Ζην del nombre Zeus fue puesto en relación con el verbo ζῆν «vivir», y el acusativo Δία, con la preposición διά, con lo que se quería expresar que Zeus era la αἰτία suprema del origen de toda la vida; él es para los griegos el dios δί ὃν ζῶμεν [8] (cf. AEL. ARISTIDES, or.43,23: ἔστιν οὖν πάντων δὴ τῶν ὄντων Ζεὺς αἴτιός τε καὶ δημιουργός, καὶ διὰ τοῦτον ἅπαντα γίγνεται) [9]. La lingüística actual se inclina, naturalmente, a dejar a un lado estas combinaciones como etimologías populares infantiles. Pero los griegos las tomaban en serio, pues, si no, no se hubieran conservado tan tenazmente hasta finales de la Antigüedad. «Hemos, pues, de acostumbrarnos a considerar la etimología "como una forma válida del pensar griego", y especialmente del religioso; a ver en la "palabra" la forma más concentrada del mito, y a pensar que en "la interpretación etimológica de un hombre divino se contiene la alabanza del dios, y que esta interpretación puede ser un exponente de la más profunda piedad"» (WEINREICH, l.c., p.6; la cita es de M. WARBURG).

Otros indicios que nos llevan a la misma conclusión: entre los epítetos de Zeus que se nos han conservado en los poetas, hay toda una serie que tiene como presupuesto la antigua creencia en el dios autor, lo que nos permite suponer que los poetas se basaban aquí en una antigua tradición popular. Zeus es el παναίτιος, ὁ πάντα κραίνων βασιλεύς, κύριος πάντων, διατάκτωρ πάντων, ὁ παγκρατής, ἀρχὰ πάντων y ἀρχὸς ἁπάντων, ἀργιγενέθλος, πανεργέτας, εὐρύζυγος, ἀρχηγὸς φύσεως, ζωοδότης, ζωστόκος, ζωαρκής, βιοδώτωρ, γαιάρχος, ἔμψυχα γῆς ὄχημα, νέμων πάντα γενετῆρ y γενέτης o γεννήτωρ, ἀριστοτέχνης, τέκτων [10] (ESQUILO, *Suppl.* 572ss [592ss]). Este τέκτων [11] es, evidentemente, un antiguo nombre honorífico del ser supremo creador. Tiene su correspondencia en el *Ṛgveda* en el nombre del dios Tvashṭar, el creador del cielo y tierra, cuyo culto fue desplazado por el de Indra. La coexistencia del indogermánico **twekβ-* y **tekβ-* (cf. indio antiguo *tákṣati* «conformado», griego τέκτων, etc., en K. AMMER, «Die Sprache» I p.76), puede incluirse en mi teoría

[8] «Por el que vivimos.»

[9] «Zeus es, pues, manifiestamente la causa y el creador de todo ser y por él ocurre todo.»

[10] Zeus es la causa de todo, el rey que todo lo perfecciona, el señor de todas las cosas, el ordenador de todas las cosas, todopoderoso, comienzo de todas las cosas y jefe de todos, autor de las generaciones, el que todo lo causa, el que todo lo gobierna, autor de la naturaleza, dador de vida, creador de vida, mantenedor de vida, el que regala la vida, el que abarca la tierra, el generador, el mejor artista, el arquitecto

[11] Arquitecto.

del elemento expresivo *u*, que, como Specht ha acabado también por reconocer, puede aparecer no sólo en las sílabas derivativas, sino también en el sonido inicial de la raíz. En este caso, la distribución originaria habría consistido en reservar la raíz con *u* (**twekβ-*) al creador y formador divino, usando la raíz sin *u* (**tekβ-*) para usos profanos. Junto a los epítetos hay que tener en cuenta, además, los compuestos, como Διόσδοτος, Θεόδοτος y Θεόκτιτος, el último de ellos, por ejemplo, relacionado con γαῖα (KAIBEL, *Epigr. Graeca ex latidibus conlecta* [1878] 223,5). En el indio antiguo corresponden a éstos los compuestos con *devá-*, como *devá-kṛta-* «hecho por los dioses»; por ejemplo, *Ṛgv.* III 33,4, atributo de *yōni-* «lecho de río» (cf. GRASSMANN, *Wtb.* col.632ss y 214ss sobre compuestos con *indra-*).

También en el caso del Iuppiter romano nos permiten los epítetos reconocer los rasgos característicos de un dios creador originario. El es el *architectus*, el *auctor (generis)*, el *conditor mundi*, el *creator rerum*, el *genitor*, el *pater mundi et gentis humanae*, el *parens divum hominumque*, un *omniparens*, un *progenitor*, un *movens cuncta supercilio*, *sator hominum atque deorum*, *servator*, *conservator*, *Lucetius* = *lucis auctor*, *regnator*, etc.

c) EL SER SUPREMO COMO PERSONALIDAD ÉTICA [12]

Según O. Schrader, las deidades de la época indogermánica primitiva no eran todavía «personalidades éticas profundizadas, sino que eran indiferentes a la distinción entre el bien y el mal» (RL² II p.223). Esta tesis puede refutarse (cf. especialmente las consideraciones de L. v. SCHRÖDER, *Ar. Rel.* I 139ss). La imagen que Schröder dibuja allí y en otros pasajes de su obra (cf. especialmente I p.570ss) del Djēus indogermánico puede completarse, por lo que se refiere al aspecto ético, con la ayuda de los epítetos atribuidos al ser supremo, que, como hemos dicho anteriormente, tienen su origen en muchos casos en tradiciones populares o fueron tomados por los poetas a la lengua sagrada (oración, sacrificio).

Para los griegos, su dios supremo es ἐύς, βελτίων τῶν θεῶν, ἄριστος, φέρτατος θεῶν, así como ὕψιστος, y el que el Iuppiter de los romanos sea llamado no sólo *bonus* y *optimus*, sino también especialmente *optimus maximus*, nos permite concluir que el carácter ético del dios fue más acentuado en Roma que en Grecia (cf. PRÜMM, *Hdb.* p.68, que cita a L. v. SCHRÖDER, *Ar. Rel.* I 480). Que yo sepa, fue Nägelsbach (I 31) el primero en indicar que, al contrario de lo que ocurre en el Antiguo Testamento, es inútil buscar en griego un epíteto que exprese la santidad divina (cf. también F. CUMONT en el pasaje citado en PRÜMM, *N.* p.15). Esto hace todavía más notable el que Zeus sea para Esquilo

[12] Sobre la relación de los dioses con la justicia cf. también CORNELIUS, *Idg. Religion* p.262 parág.131. Dios de la conciencia: PRÜMM, *Hdb.* p.435.478.

ἁγνός y αἰδοῖος, y para Eurípides σεμνός. También para el Iuppiter romano está documentado el epíteto *sanctus* (*Carm. Epigr.* B.873,7) y en nórdico antiguo los dioses se llaman *véar*, es decir, los «santos» (BAETKE, I = *d. Heilige* p.143).

Apoyándose en los estudios de H. Oldenberg, O. Schrader (RL II² 222s), califica de «poco verosímil» el que ya en época indogermánica primitiva se reconociera un orden del mundo y un orden jurídico impuesto por los dioses. También en este punto es a L. v. Schröder a quien corresponde el mérito (*Ar. Rel.* I 460ss) de haber defendido enérgicamente que, en las creencias de la época primitiva, el orden social y jurídico, base de la vida de la comunidad humana, pasaba por impuesto por los dioses. Por lo que se refiere especialmente a los griegos, Schröder ha demostrado, utilizando en gran abundancia los epítetos, que la persona de su dios supremo está indisolublemente asociada al orden jurídico. Dike, la diosa del derecho y de la justicia, pasa por ser la hija de Zeus, y en el fondo no es otra cosa que «una personificación de la idea del derecho, inseparablemente unida a Zeus» (p.460). Merece la pena en este punto lanzar una mirada a los diccionarios etimológicos. Si la noción de Dios y el orden jurídico estaban estrechamente asociados entre sí en el pensamiento de la época primitiva, ello deberá reflejarse en la lengua en la medida en que la terminología del derecho sea de origen religioso. El valor «decir» dado al latín *dīco* < *deico* (de la raíz indogermánica **deik-* «mostrar») no es más que la última etapa de la evolución de su significado. La palabra ha perdido las resonancias solemnes que, según demuestra el griego δίκη «derecho» le correspondieron en otro tiempo como componente de la lengua jurídica (cf. ERNOUT-MEILLET², p.265). Como *orare, dico* tiene un carácter solemne y técnico; es un término de la lengua de la religión y del derecho». Las fórmulas que Ernout-Meillet aduce después de estas palabras (por ejemplo, *iūs dicere* [cf. *iūdex*], *causam dicere, diem dicere,* etc., así como *dicere* con el acusativo objeto en los nombramientos de funcionarios [*dictatorem dicere,* etc.]), nos permiten reconocer el pleno contenido primitivo de este verbo. También del latín *lēx* «ley» ha desaparecido el carácter religioso originario (cf., empero, los pasajes de LIVIO, XXII 10,4 citados por ERNOUT-MEILLET², p.542: «qui faciet [= sacrificabit], quando volet quaque lege [= quoque ritu] volet facito; quo modo faxit, probe factum esto»). En las palabras que en indio antiguo y en avéstico corresponden a *lex,* resulta todavía evidente que su origen está en la lengua de la religión: indio antiguo *yájamānasya rājñí* (loc.) «bajo la ley del sacrificador», avéstico *rāzan-, rāzar* «oración» (cf. W.-HOFM., I 790, quien alude a los trabajos del investigador francés, así como a SPECHT, KZ 66,48). El latín *iūs* «derecho», antiguo latín *ious* < **iouos,* es también un antiguo término religioso-jurídico, que, como *lēx,* sólo tiene correspondencia en el indio antiguo y en el avéstico: indio antiguo *yōḥ* n. «salvación»,

avéstico *yaož-daδāiti* «cura, purifica ritualmente» (cf. ERNOUT-MEILLET², p.507ss, así como el meritorio intento de SCHRADER, RL II² p.220 por explicar la evolución de significado).

Encontramos toda una serie de sinónimos usados para caracterizar a Zeus como juez y vengador de toda culpa: ἀλάστωρ, δικασπόλος, εὔθυνος, δικηφόρος, δικαιόσυνος y νεμετωρ; se espera de él un trato imparcial del derecho, él es un ἰθύδικος, un ἑτερορρεπής, νομων εἰκότως ἄδικα μὲν κακοῖς, ὅσια δ'ἐννόμοις (ESQUILO, *Suppl.* 387s). Lo mismo puede decirse del Iuppiter romano (cf. SERV., X 689: «Dicimus Iovem iustitiae favere, non partibus»; II 326: «Iuppiter aequus est omnibus»; como *arbiter,* Iuppiter es *iustus, iustissimus divum, dator iustitias rectique,* un *ultor* y *vindex*).

Es conocido el Zeus ὅρκιος, el protector de los juramentos, que, como κεραύνιος, aniquila a los perjuros. Según O. Schrader (RL I² p.229), en la época indogermánica primitiva los dioses no desempeñaban todavía ningún papel en el juramento, o, si acaso, uno muy pequeño, «pues no ha llegado todavía la época en que se les concibe como personalidades éticas y guardianes de la verdad eterna». L. v. Schröder se ha ocupado de refutar detenidamente esta tesis (*Ar. Rel.* I 143ss) tan eficazmente, que el pretenso juramento indogermánico sin fe en dioses orientados éticamente se esfuma en la nada (p.159). Su argumentación puede complementarse en el aspecto lingüístico aludiendo al osco *deiuatud* «el debe jurar», literalmente «el debe invocar a Dios como testigo» (derecho local de Bantia), que ya Aug. Schleicher (KZ XII 399) ponía al lado del letón *deewatees* «jurar», es decir, «invocar a Dios». El gran papel que las nociones de «verdad» y «fidelidad» desempeñaban en el pensamiento de los indogermanos más antiguos nos lo demuestran las comparaciones de Specht (en KZ 66 [1939] 49ss); cf. latín *vērus,* antiguo irlandés *fír,* gótico *tuz-werjan* «dudar» = «ser incrédulo», nórdico antiguo *vár* «diosa de los juramentos de fidelidad», anglosajón *wáer* «fidelidad, promesa, alianza», alto alemán antiguo *wâra* «contrato», eslavo *vêra* «fidelidad, fe» y avéstico de los *Gathas* intensivo *vāurāitē* «traer a la fe, convertir». Según Specht, también el gótico *wadi* «prenda», el latín *vas* «fianza», así como quizá el lituano *vãdas* «prenda, fianza» y *vadúoti* «desempeñar», están en la misma dirección que el anglosajón *wáer.*

Como guardián y protector del derecho de hospitalidad, Zeus se llama ξείνιος o ξενιος, εὔξεινος y ἔφορος ξείνων; como dios de los que impetran protección y de los que llegan a un país extranjero, es el ἱκεσιος, el ἱκετήσιος y ἀφικτωρ. Una palabra coincidente para la situación jurídica del extranjero la encontramos en el latín *hostis,* en el gótico *gasts* y en el eslavo *gostь* (KZ 66,48).

Es muy notable la forma en que los griegos subrayan la omnisciencia de su dios supremo; él es un ὁρων πάντα, un πανδερκής o πανδερκέτης, un διόπτης, ἐπόψιος, κατόπτης, πανόπτης,

un ἐπίμαρτυς κακῶν ἔργων. Este testigo invisible que ve toda acción malvada es un dios de la conciencia. El deber de conciencia y la obligación moral están estrechamente asociados a la idea de un legislador supremo y omnisciente. En su trabajo sobre αἰδως, v. Erffa (p.3) se ve obligado a confesar que αἰδώς «corresponde en gran medida a nuestra conciencia», pero añade que estas ideas «no deben naturalmente incluirse en la época más antigua». Según él, el que a los dioses «se les considerara en general como vigilantes de la acción y el que en el dolor se viera un castigo de la falta y una consecuencia de la voluntad divina» (p.82), no es nada antiguo, pues estas ideas se desarrollaron sólo «dentro de la tendencia de la moralización de la religión en el siglo VII, y especialmente en el VI» (p.129). Contra estas especulaciones y todas las parecidas da testimonio el ὄπις homérico, «el ojo vigilante de los dioses», ὄπωπα «la vigilancia de los dioses que castigan», y el mismo v. Erffa se ve obligado a reconocer (p.26) «que la idea de culpa y castigo, del castigo de los delitos humanos por los dioses, no es absolutamente extraña» a la *Ilíada*.

En su *Hdb.* (p.41ss), Prümm reproduce algunos fragmentos del «tedéum de la antigüedad», aquel magnífico himno a Zeus compuesto por el estoico Cleantes († en el 232 a.C.). En él se expresa con fuerza elemental el recuerdo de que el dios personal de la conciencia es también un dios gobernante y un dios padre; él es el σωτήρ, el que ayuda en toda necesidad; a él corresponde el Iuppiter Salutaris, esencia de toda salud. Como gobernante del mundo, es *rector divinarum humanarumque rerum*, un *gubernatur poli* y *moderator Olympi*.

II. LA CREENCIA EN LA FUERZA

1. *Creencia primaria y creencia secundaria* [13]

En el estudio de este fenómeno, que especialmente en los últimos tiempos ha sido objeto de tantas discusiones, es recomendable distinguir entre una creencia primaria y una creencia secundaria. La primaria se presenta allí donde la fuerza es concebida como emanando del ser supremo, es decir, del dios creador. La creencia primaria en la fuerza y la idea de creador están, pues, estrechamente unidas la una con la otra. Las palabras del P. W. Schmidt (UG VI 405s): «La difusión de la creencia en la fuerza creadora del ser supremo, comprobada en casi todas las culturas primitivas más antiguas, hace superfluo todo esfuerzo por demostrar que esta creencia era un componente general y esencial de las más antiguas religiones comunes de la humanidad», son sólo la síntesis de un material extraordinariamente rico, que Schmidt ha expuesto en su obra, y que en los volúmenes que de ésta han sido publicados hasta ahora se podrá consultar en los índice bajo las voces guías *creador, creación, fuerza del creador, dios creador, idea de creación, «creatio ex nihilo»*, etc. Hasta qué punto estos pueblos de la cultura primordial están penetrados por la idea de creación, nos lo demuestra la afirmación hecha en UG VI 410, según la cual en sus ceremonias de iniciación juvenil y en otras ceremonias solemnes revive siempre de nuevo el recuerdo de la creación, así como la de que en muchas ocasiones renuevan en forma dramática la creación misma. Esta idea de creación la deben los indogermanos a la religión primordial, de forma que la imagen del mundo del complejo indogermánico más antiguo coincide, por lo que hace a la fuerza de Dios, con la imagen del mundo del Medievo tal como la expone, por ejemplo, Dante; en una como en otra, Dios es un dios de las fuerzas del cielo, y la primacía de la fuerza de Dios sobre todas las demás fuerzas «derivadas» resulta indiscutible (cf. W. BAURMANN, *Vertu* p.95). De una creencia secundaria en la fuerza podemos hablar allí donde en lugar de la fuerza divina aparece una fuerza mágica autónoma, una fuerza inherente a las cosas mismas, fuerza que puede moverse como un flúido. No puede ponerse en duda que

[13] Creencia en la fuerza: cf. las indicaciones bibliográficas en W. BAETKE, *Das Heilige im Germanischen* (1942), y en H. WAGENVOORT, l.c.—La teoría de R. MEYER: ya en el año 1901, el holandés C. P. TIELE había contrapuesto el sentimiento, tan marcado en los semitas, del abismo que separa al hombre de la deidad, la llamada piedad teocrática, a la piedad teantrópica de los indogermanos, en la que el sentimiento de la distancia existente entre el hombre y Dios estaría tan poco desarrollado, que éstos podrían en algunos casos confundirse. Cf. M. HALLER en «Mensch und Gottheit in den Religionen» p.224ss. HALLER califica esta observación de TIELE de «un resultado seguro de la comparación de las religiones». No puedo dejar de citar aquí la exacta formulación que de nuestra concepción de los indogermanos antiguos hace W. SCHULZE, *Kl. Schr.* p.146: «La contraposición de los mortales a los inmortales (indio antiguo *márta-* y *amṛta-*, *mártya-* y *amartya-*, avéstico *maša-* y *amə̄ša*, griego βροτός y ἄμβροτος, θνητός y ἀθάνατος) es tan antigua como la oposición entre los ἐπιχθόνιοι ἄνθρωποι y los οὐράνιοι θεοί, y se expresa inconfundiblemente en la elección del nombre *devos* «celeste» para designar a dios: latín *deus*: *homo* (de *humus*), nórdico antiguo *tivar*: *gumar*, lituano *dẽwas*: *zmů* (de *zẽme* «tierra»). RV 7,46,2, *kṣámyasya jánmanaḥ divyáśa (Des irdischen Geschlechtes und des himmlischen)*.—Lenguaje de los dioses: Es notable que también los griegos escogieran una expresión idiomática especial para la ira de los dioses. Cf. HJ. FRISK, Μῆνις. *Zur Geschichte eines Begriffes*: «Eranos» 44 (Uppsala 1946) p.28ss. Coincide con E. SCHWYZER («Rh. Museum» 80,213) al constatar que μῆνις «es desde un principio una expresión claramente sacral», por lo que es usado en lugar de sus sinónimos χόλος, ὀργή, θυμος y κότος para hablar en primer término de la justa ira de los dioses. En relación con esto pueden ponerse los interesantes paralelos del indio antiguo citados por FRISK, p.39; en el *Ṛgveda*, *héḍa-* m. y *héḍas*. n. «ira» se emplean exclusivamente para hablar de la de los dioses; en el *Atharvaveda*, preferentemente.

se trata de un fenómeno secundario. Lo mismo que la magia no es un estadio previo de la religión, sino un fenómeno de decadencia, la creencia secundaria en la fuerza tiene como presupuesto la creencia primaria. Alois Muller tiene toda la razón cuando (l.c., p.267), refiriéndose a este flúido invisible, al *manitu* o *wakonda* de los indios americanos, al *mana* de los melanesios, al *tao* de los chinos y al *bráhman* de los antiguos indios, dice: «Cierto que aquí y allí estas ideas han sido implicadas en la esfera mágica. Pero en sí mismas están con la mayor claridad fuera de ella y no pueden ser comprendidas más que como restos de vivencias originarias de santidad». Cf. sobre esto el instructivo informe del P. Schebesta (ARW 32 [1935] 38ss) sobre la religión de los negros nikundo. Estos negros conocen la creencia en la «fuerza», en el *elima*, una fuerza que no es una persona. La comparan con la corriente eléctrica. «Si coges el pez eléctrico —decía el informador negro de Schebesta—, en seguida te pica el brazo, de forma que has de soltar el pez. Así es el *elima*». Pero junto a esta creencia conocen también la creencia en un ser supremo, al que llaman Dzakomba o, en el dialecto bacwa, *D'akomba. Dzakomba* es un dios creador que ha creado todas las cosas, por lo que también el *elima* procede de él (p.47). En las páginas siguientes, Schebesta informa más detenidamente acerca de este *elima*, con el que, usando fórmulas mágicas, es posible, por decirlo así, «cargarse», y con el que los hombres viejos y experimentados pueden curar enfermedades, etc. Con todo esto coincide la caracterización que en *Urwaldzw.* (p.220s) hace Schebesta del sacerdote de los semang, llamado *hala;* no es un mago en el sentido corriente, sino que es más bien un enviado de Dios que recibe toda su fuerza de Kaei, del ser supremo. «Incluso cuando recita una fórmula mágica o conjuratoria, invoca a Kaei. "Si Kaei no se lo hubiera otorgado al *hala* y si no le hubiera enseñado las palabras, ¿cómo podría éste curar?", respondía Hempelabn a las objeciones que yo le hacía». Cf. también el informe de M. Gusinde (I p.802 y II p.1428.1387) sobre la doble ideología del curandero entre los fueguinos. Según Alois Muller, habría que contar con varias formas mixtas; entre los polos extremos, el de la pura magia y el de la pura religión, están la magia religiosa, la religión mágica, etc. Pero lo más importante es que por sí mismos ni la naturaleza ni lo natural han sido objeto de culto religioso, sino que éste estaba dirigido a la fuerza sobrenatural que se escondía tras del fenómeno natural (cf. A. MULLER, p.269, y W. BAETKE, *Art und Glaube* p.40s). En varios pasajes, K. Prumm ha demostrado claramente la forma en que el hombre pudo recurrir, como demuestran ya en el Paleolítico superior las pinturas rupestres de carácter mágico, a ritos que habían de estimular el éxito en la caza y cómo, como agricultor y ganadero, vino a independizar las fuerzas de la naturaleza y a tributarles culto.

Lo dicho hasta aquí podría quedar suficientemente aclarado. Ahora bien, cuando Eduard Meyer (*Geschichte des Altertums*[3] I 2 [1913] p.868) cree poder constatar la existencia de una diferencia entre la religión de los egipcios y la de los semitas, de una parte, y la religión de los indogermanos, de otra, diferencia que consistiría en que los indogermanos concebían «a Dios y al mundo como totalmente idénticos e iguales también en su evolución», y que, por lo tanto, el indogermano, «como siente con la naturaleza, vive también en íntima relación con sus dioses», «mientras que los antiguos pueblos de Oriente separaban a los dioses y a los hombres con un abismo insondable», hay que oponer un veto absoluto basándonos en la lengua común de los indogermanos primitivos. También para los indogermanos los dioses y los hombres estaban separados por «un abismo insondable». Anteriormente (p.664) hemos aludido a la oposición que en indogermánico existía entre la denominación de dios y la denominación del hombre; el primero es el «celeste» o el «inmortal»; el segundo, el «terreno» o el «mortal». Hemos aludido también a la oposición de este mundo terreno y del trasmundo celeste, oposición que desde época indogermánica primitiva fue una idea corriente y popular entre todos los indogermanos; cf. en este punto la derivación del griego διος «divino» de *διϝιος, en donde el radical ι sirve para dar mayor realce a la oposición a lo terreno (SPECHT, KZ 62,219). En «Anz. d. phil.-hist. Kl. d. Osterr. Ak. d. Wiss.» (año 1947, p. 144 A. 1) he indicado que la tendencia a atribuir a los dioses una forma de hablar distinta de la lengua de los hombres no está limitada a Homero; cf. en este punto O. KERN, *Die Religion der Griechen* (I 288): «El sentimiento de que la deidad habla y comprende una lengua distinta de la de la humanidad debe ser innato al hombre. Esto es lo que expresaron los poetas homéricos cuando llamaron al alimento de los dioses ambrosía; a la bebida de los dioses, néctar, y a la sangre de los dioses, *ichor. Moly,* el nombre de aquella planta mágica que Hermes da a Ulises antes de su encuentro con Circe, es una palabra arcaica, olvidada en la lengua del pueblo». Estas diferencias y otras parecidas sólo eran posibles bajo el presupuesto de que los indogermanos tenían consciencia de la gran distancia que los separaba de los dioses y que esta consciencia debió conservarse viva en ellos tanto tiempo como la creencia primitiva en la fuerza conservó su validez.

2. *Reflejo linguístico de la creencia en la fuerza*

Si se acepta el punto de vista de que en las situaciones culturales primitivas toda la vida pública y privada de un pueblo está determinada por lo religioso, de que la religión es la madre de toda cultura, entonces también aquel elemento de la cultura que se llama *lenguaje* habrá de mostrar una resonancia de esta

postura religiosa. Pero en estos problemas la investigación está todavía en sus comienzos, y la exposición que sigue no podrá tener otro valor que el de un intento de tanteo en un país nuevo y hasta ahora apenas explorado.

a) Composición de palabras [14]

Por lo que hace a la composición de palabras, una observación hecha por Dempwolff en las lenguas bantu nos demuestra que el prefijo sustantivo *mu-* tiene realmente la función de dar nombre a «cosas dotadas de fuerza vital en el sentido de la concepción animista del mundo»; *luhe,* por ejemplo, significa «hálito, respiración», y, en cambio, *muhe* significa el «alma». En este sentido decía a Dempwolff un viejo herrero hehe, hablando de las arenas ferruginosas que él fundía para convertirlas en mineral de hierro, que éstas, cuando estaban en el antiguo lecho del río, eran *luhanga,* y que, en seguida que él las había fundido en un pequeño horno, se transformaban en *muhanga.* Dentro del campo de las lenguas indogermánicas hemos de citar aquí un meritorio intento de Porzig (en IF 42 [1924] 223ss), quien trata de un grupo de palabras que por los rasgos comunes de su composición resulta evidente están relacionadas. Son los neutros terminados en el indogermánico *-mn̥* (= griego *-μα*, latín *-men)* en nominativo y acusativo singular, como, por ejemplo, el griego ἄγαλυα «joya», latín *sēmen* «grano de semilla», etc. Por naturaleza, este sufijo *-mn̥* tuvo un carácter manifiestamente dinámico y expresaba una actividad; cf. antiguo persa *tauma* «fuerza, poder», latín *fulmen,* el rayo aniquilador, es decir, pleno de fuerza. Puede sospecharse que su significación primordial era religiosa, pues designaría bien una exteriorización de la fuerza que emana de la deidad, bien como expresión cultual, una acción ejercida sobre la deidad por la comunidad cultual. Como ejemplo de «acción divina», Porzig (v.gr., en la p.236) aduce el latín *nūmen* (griego νευμα) «el gesto divino concebido como eficaz». Contrafigura del mandato divino es la condescendencia divina, «de la que brota la bendición»; indogermánico **kleu̯mn,* indio antiguo *śrómataṃ,* avéstico *sraoma,* gótico *hliuma.* También σημα, en la significación homérica de «milagro, presagio», puede colocarse aquí. A la trayectoria de las deidades se le atribuye una poderosa eficacia; cf. el antiguo indio, tan frecuentemente usado, *yā́ma,* del cortejo de los maruts, del camino de Usas, etc., así como *pátma* «trayectoria», especialmente del viento, y *éma* el «camino» de Agni. En griego

[14] O. Dempwolff, *Evangelisches Missionsmagazin* 77 (1933) 322ss.—Adjetivos indogermánicos de color: cf. mi *Sprachtabu* p.119. Mi conferencia *Zum Bedeutungsgehalt des indogerm. Suffixes -tu-,* pronunciada en la Academia Austríaca de las Ciencias el 7 de febrero de 1951, aparecerá probablemente en la revista «Anthropos». Un resumen sobre el mismo tema en W. Havers, «Enciclopedia Cattolica» (Roma 1951) s.v. *Indoeuropei.*

cf. ιθμα en E 778; son los «pasos» de dos dioses que peregrinan por el campo. Sobre el antiguo indio *dhárma,* un sinónimo de *neu̯mn̥ «seña», y de aquí un «instrumento del gobierno divino del mundo» (cf. Porzig, p.253). Las expresiones cultuales relacionadas con éstas las conocemos sobre todo en el antiguo indio: *ádma* «comida» de Agni, *bráhman* «fórmula mágica», *hóma* «libación», *mánma* «oración, himno», *dhā́ma* «asociación de culto», «séquito» de un dios = avéstico *dāma, sákma* = avéstico *haxma* «asociación de un dios» (siempre en sentido cultual), *kárma,* ofrenda de *soma* para Indra, hazañas de Indra, *sā́ma* «cántico cultual», *śásma* «cántico», *sádma,* la sede que ocupa la deidad durante el sacrificio, *śákma* la «fuerza» del soma, *vákma* en el contexto *āprásya vákmam* «al pronunciar la bendición» (RV I 132,2). Avéstico *barəsma* «un manojo de ramas usado en el sacrificio», *paθma* «sendero» de la doctrina recta, *zaēma* «vigilia» (como obligación religiosa). Griego ἄγαλυα «joya», ἄργματα «sacrificio primicial», εὐγμα «oración», λύματα (que Homero usa sólo en plural) «purificación ritual», στεμμα «venda sacerdotal», χεῦμα «libación», latín *carmen, flamen, omen, sagmen* «manojo de hierbas sagradas», *offendimentum* «cordón o correa con que se sujeta por debajo de la barba el bonete pontifical».

Entre las «cosas naturales» tratadas por Porzig son muy instructivas las palabras para designar semillas, brotes y retoños: indogermánico **sēmn̥,* latín *sēmen,* antiguo búlgaro *sěmę,* antiguo prusiano *semen,* antiguo alto alemán *sāmo* el «polen», indio antiguo *tókma* «tallo joven», avéstico *taoxma* «polen, brote», griego σπερμα, latín *germen, grāmen* «hierba». Según Porzig, todas estas palabras designan «portadores de fuerzas veladas y ocultas que esperan el momento de manifestarse» (p.244). Pero, puesto que nosotros podemos suponer ya en la época más antigua la vigencia de una exigencia de causalidad, podríamos y deberíamos plantearnos la cuestión de dónde procede esta fuerza latente y misteriosa que dormita en el grano de simiente. Y la respuesta a esta pregunta nos la da la creencia en un dios autor, de forma que aquí también podemos decir que el sufijo *-mn̥* es el reflejo de una actividad divina.

Vienen después las muchas denominaciones de los utensilios, armas e instrumentos: indio antiguo *várma* «armadura», griego ὄχεα «carro», raíz presente también el latín *armentum,* ἔρυμα «peto», ζῶμα «cinturón», νημα «fibra» = latín *nēmen,* πεῖσμα «cuerda», latín *tegimen* «cubierta», *stamen* «hilo», etc. Según Porzig (p.245), la fuerza de estas cosas reside en el hecho de estar «formadas», por lo que Porzig considera que «formado» equivale a «pleno de fuerzas» y que en el fondo en estos casos la fuente de fuerza sería la mano formadora del hombre. Pero contra esto puede anotarse la acertada frase de v. der Leeuw (p.20): «Lo que cobra existencia por obra de las manos, agradece su existencia a una fuerza que está por encima del hombre». En la opinión de muchos pueblos naturales, el espí

ritu creador del inventor y del fabricante de instrumentos debe ser considerado como un carisma divino; en varios pasajes de su obra, el P. W. Schmidt reproduce mitos según los cuales el creador habría vivido durante largo tiempo sobre la tierra junto a los hombres y les habría instruido en todas las artes y en todas las habilidades, pasando por ser el primer fabricante de los instrumentos más importantes, como el *bumerang* (cf. UG I 778; II 32; VI 500ss, etc.). Los yamana nos hablan de portadores de cultura que por encargo del ser supremo trajeron a los hombres toda clase de instrumentos, armas y utensilios; a ellos agradecen los hombres el conocimiento del fuego, el invento de las puntas de flechas, el de las puntas de los arpones, etc. (cf. M. GUSINDE II 1158ss.1184). De esta forma, también este *mn̥* de los nombres de instrumentos tendría sus raíces, en último término, en la creencia primaria en la fuerza.

De forma parecida habría que completar o corregir el juicio que Porzig expresa en la página 254 acerca de los nombres de partes del cuerpo con sufijo *mn̥* (por ejemplo, indio antiguo *róma* o *lóma* «cabello», griego ουμα, στομα, etc.). Cierto que aquí se trata de productos, pero éstos no deben su existencia a la mano del hombre, sino que son criaturas del creador originario. En favor de esta tesis habla ante todo la etimología del griego αιμα «sangre» (p.258): forma indogermánica primitiva = *aismn̥, es decir, «una cosa a la que es inherente en forma latente la fuerza que despierta el terror y el respeto». La raíz de que se forma, **ais,* tenía un carácter eminentemente religioso, lo que nos autoriza a decir que la sangre como portadora de vida despertaba respeto y temor del dador de toda vida. Puede, pues, hablarse de una significación originariamente religiosa del sufijo dinámico *mn̥,* y si J. Holt ha creído poder fundamentar su postura negativa ante las tesis de Porzig con la frase «mais cela ne regarde pas la linguistique», Debrunner (IF 58 [1942] 290) tiene razón al contestarle: «La formación de grupos semánticos es, sin duda, un hecho lingüístico, pero es también un hecho que refleja la explicación espiritual, y, por lo tanto, también la religiosa, que el hombre encuentra al mundo circundante».

De los trabajos de Specht, el que más nos interesa aquí es su libro sobre el origen de la declinación indogermánica. En la página 295 ha escrito una frase muy notable: que el indogermano consideró a las cosas de la naturaleza, tales como piedras, rocas, árboles, plantas, fuentes, ríos, etc., como dotadas de una «fuerza divina», y, en consecuencia, les rindió culto. De hecho, en los distintos pueblos indogermánicos aislados tenemos tantas pruebas de ello, que no es posible dudar de la exactitud de esta frase. Ahora bien, en la época tardía de los distintos pueblos indogermánicos aislados hemos de contar ya en amplia medida con la creencia secundaria en la fuerza. ¿Pero no sería posible que el análisis de las palabras nos demostraia la existencia ya en época indogermánica temprana (que era, sin duda, todavía una época de la creencia primaria en la fuerza) de elongaciones de raíces que tuvieran la función de designar lo dotado de fuerza? En tal caso, lo «dotado de fuerza» no podría ser sino la fuerza una del ser supremo. Según Specht, éste habría sido efectivamente el caso. Las clases de declinación indogermánicas no son para Specht otra cosa que adiciones a la raíz de un demostrativo que por naturaleza no servía más que para expresar la distancia espacial (cf. p.334). Para él, las ampliaciones consonánticas *k-g, t-d* y *s* tendrían, junto a esta función, la de indicar que «el indogermano se imaginaba todos los objetos que en la época más antigua aparecían ante sus ojos como animados por una fuerza o potencia eficaz» (p.292). La *s* en composiciones tales como las griegas γόν-ο-ς, γ ν-ο-ς, no tenía originariamente otro sentido que el de «representar al objeto en cuestión como presente en el espacio y dotado, es decir, animado, con fuerzas sobrenaturales» (p.356); cf. también página 299: «las ampliaciones *k-g, t-d* y *s* daban expresión a la vivificación, animación o actuación de una fuerza en los objetos». Pero desgraciadamente por el momento no es posible comprender exactamente cómo podía unirse la expresión de la distancia en el espacio con la de la animación, vivificación y actuación de una fuerza en los objetos, y ello nos hace llegar a la conclusión de que las elongaciones demostrativas supuestas por Specht no aluden directa e inmediatamente a «la actuación de fuerzas sobrehumanas», como pretende Specht en la página 291 y en otros pasajes de su obra.

Con el carácter sacral (demostrado por Specht) del elemento *u* pisamos ya un suelo más firme, por cuanto que a lo santo le corresponde siempre, y en todos los lugares, el atributo de la fuerza. De aquí que haya que contar con la posibilidad de que todo lo que en la creencia primaria en la fuerza participaba de esta cualidad, la más característica del ser supremo, en la formación de palabras podría distinguirse por medio de un elemento *u*; cf. la raíz nórdica primitiva *u: *ansuz* «dios», frente a **ansaz* «madero» (SPECHT, II p.294); germánico primitivo **harugaz* = nórdico antiguo *horgr* «montón de piedras, santuario pagano»; anglosajón *hearg* «santuario pagano», antiguo alto alemán *harug, haruh* «bosque sagrado, lugar de sacrificio y del culto divino». Sobre la elongación en *u* de la raíz *kar-* cf. Specht (KZ 64 [1937] p.12). Pero no es necesario derivar, como lo hace Specht, esta *u* sacral de un elemento demostrativo, pues en mi opinión puede tener su origen en una primitiva *u* expresiva, y como tal hacer alusión tanto a una fuerza benévola como a una fuerza hostil. Por lo que hace al primer caso, hoy nos es posible completar los estudios de Baetke sobre lo sagrado en germánico con los de Specht sobre la salutación indogermánica (en KZ 64 [1937] 14ss). Si hasta ahora se había supuesto en muchas ocasiones que el campo germánico de pa-

labras que se refieren a la «salud» guardaba relación con la noción de «orenda», hoy, gracias a las investigaciones de Baetke, el sentido religioso de todo el grupo de palabras ha quedado colocado bajo la luz adecuada. La «salvación» pertenece a la deidad, de quien se espera la conceda a través del culto. «Sagrado» se deriva de «salvación» *(heilig, Heil)* y significa, en primer lugar, lo mismo que «pleno de salvación», de donde procede su otra significación de «dador de salvación, salvador». La salud y la integridad, la fuerza y la felicidad y la dicha son consideradas como consecuencia de lo santo y, así, tienen como presupuesto la fe en éste (BAETKE, p.44). Esto es importante para comprender las raíces *u* de las palabras arriba citadas. Antes del proceso de secularización que tuvo lugar en época tardía, la «salvación» era una fuerza dada por Dios y cuya relación con la creencia primaria en la fuerza es claramente perceptible. Una especial importancia corresponde aquí al latín arcaico *salus*, que designa la cualidad de un *salvus*, «une force active de caractère religieux» (MEILLET, BSL 28 [1928] 40). Se deriva de una raíz *u* pura, **salū-t-s*, que coincide exactamente en su composición y en su significado con el **kailū-t-s (koilū-t-s)*, que nos es posible deducir del persa antiguo *kailūstiskun* «salud». En el báltico-eslavo tenemos un adjetivo en *u*, **kailus*, del que **kailūs* = búlgaro antiguo *cĕly* «curación» es la forma femenina. En la glosa de Hesiquio κοῖλυ. τὸ καλόν nos encontramos con un radical *u* puro. Specht (l.c., p.22) demuestra cómo el adjetivo *kailūstas* «sano», de **kailūt-tas*, que nos es posible deducir a partir del antiguo persa *kailūstiskun*, debe otrora haber sido conocido también a los lituanos, pues sólo de él ha podido formarse el lituano *ligūstas* «enfermizo». Derivaciones de una raíz *u* se encuentran además en el antiguo indio *sárva-* «entero», *sarvátāti-* «salud» = avéstico *haurvatāt-*, en el griego οὖλος, ὅλος «entero», de **solwos*, en el imperativo arcaico, y pronto desaparecido del uso, σῶϝε «sé salvo», en dialecto tocario A *salu* «completo», etc. También la raíz *u* en beocio καλϝ-ός «hermoso» ha de ser incluida aquí. Al mismo campo de conceptos pertenece la raíz arcaica en *u* en el indio antiguo *āyú-*, *ā́yu-*, *ā́yus* «vida, fuerza de vida, salud»; el Dr. Herbert Günther ha tenido la amabilidad de comunicarme que en Ceilán existe todavía hoy la fórmula de saludo *āyu bō vēvā* «¡Que la fuerza vital sea mucha y rica!».

En su artículo sobre la religión de Píndaro *(Zu Pindars Religion:* «Eranos» vol.43 [Uppsala 1945] p.319), Gunnar Rudberg ha expuesto cómo la acentuada fe religiosa de este poeta percibe una fuerza divina «escondida tras lo elevado y lo valioso en la vida humana, como nacimiento excelente, poder, riqueza, esplendor, victoria, honor, virtud, ἀρετά y Eros, así como en la actividad inspirada del gran poeta y en los poemas mismos». Ante todo es el «esplendor de la vida» el que encontramos repetidamente en sus poemas y al que él da nombres tales como oro, luz, claridad, esplendor, magnificencia, belleza, riqueza, fuerza, victoria, «todos dones de los dioses y efectos de su fuerza». En las últimas palabras de esta frase puede buscarse la explicación de la valoración que los indogermanos primitivos hacían de los colores y del uso a que esta valoración dio lugar de raíces *u* para su expresión lingüística. Si, como Specht (II 291) cree, los colores eran para los indogermanos «reflejos de una fuerza o potencia viviente que habitaba en los objetos, eficaz o creadora», sería Píndaro el que con su Λὶγλα διόσδοτος, el «esplendor dado por Dios», estaría más próximo a la concepción originaria.—Según Rudberg (p.325), Píndaro menciona tan frecuente y tan conscientemente esta αἰγλα, «que es preciso que él sintiera y viviera lo irracional que tras la palabra se escondía. El esplendor es para él realmente διόσδοτος; esta palabra, tardíamente utilizada, no es una forma vacía, sino llena de sentido». Lo esencial para los indogermanos no era el tono de color en sí, sino el esplendor y la vislumbre que se reflejaba en el color, y si es cierto que, como observa Specht (KZ 65 [1938] 200), el sufijo *yo-*, característico de los adjetivos indogermánicos que significan color (cf. latín *flavus, fulvus,* alto alemán *falb, gelb,* etc.), procede, según toda verosimilitud, de raíces *u* a las que fue añadida la *o*, estas raíces *u* podrían haber estado también en otro tiempo al servicio de la creencia primaria en la fuerza.

Si se repasan las clases de palabras que Specht (II 5) toma como base, se encuentra en las cinco categorías una serie de raíces *u* en palabras que pertenecen a un círculo de significados que, según toda probabilidad, los indogermanos más antiguos ponían en relación con la creencia en la fuerza. Importancia religiosa tiene la raíz *tu* en el latín *ritus* junto al indio antiguo *r-tá-* «orden sagrado, ley divina, sacrificio», avéstico *ašəm*; obsérvese también la raíz *u* en palabras con el significado de «tierra», así como la raíz *u*, mal construida, en el griego κέλευ-θος «camino»; en los nombres de animales, la raíz *u* arcaica en el dialecto tocario A *wast* «casa», griego ἄστυ, indio antiguo *vástu*, gótico *walus* «vara», especialmente vara mágica, que corresponde exactamente al nórdico antiguo *volr* (ARW 19,198s). La elongación de una *-us* > *-ū́s* (indio antiguo femenino *tanū́ḥ* «cuerpo»), que para Specht (II 382) tiene valor simbólico, para Dandekar (l.c., p.29ss) designa no tanto el cuerpo material, exterior y perceptible, como «las fuerzas internas del hombre», y se basa, por lo tanto, en la «creencia en una fuerza vital del género del *orenda*» (p.41). Pero es de suponer que esta creencia secundaria en la fuerza iría precedida por una creencia primaria.

En el «Anz. d. Osterr. Ak. d. Wiss., phil.-hist. Klasse» (84 [año 1947] p.155ss) encontramos ejemplos que nos demuestran que el elemento *u* puede indicar también una fuerza hostil; compárese con esto que también el sufijo *mn* de que habla Porzig puede significar fuerzas portadoras de desdicha (IF 42,256). Hay, pues, una *u* diabólica y demoníaca, aunque puede tratarse también de un sonido destinado a espantar a la fuerza hostil de que

se tiene miedo. Instructivas son en este punto especialmente las nociones, cargadas de fuerza, de noche y oscuridad (cf. *Sprachtabu* p.176ss). No hay duda de que es aquí donde debe buscarse la explicación del curioso fonema *u* que aparece en las palabras indogermánicas para designar la noche y la oscuridad; cf. el griego νύξ, frente al latín *nox*, en el que se ha conservado la *o* de la sílaba radical, latín *noctu* en noche, indio antiguo *aktú-ḥ* «noche, oscuridad», griego ὀ/ὀ-τός «oscuridad», etc.

b) HISTORIA DE LAS PALABRAS [1].

Tanto la «forma lingüística interna» como la evolución de significado de las palabras tiene en muchos casos como presupuesto la creencia primaria en la fuerza. El latín *augustus* «excelso» es literalmente «lo que está provisto de aumento», y esta raíz neutra *s*, que pertenece a *augere*, **augos-*, indica por naturaleza el «accroissement accordé par les dieux à une entreprise». Ello nos permite lanzar una mirada a la prehistoria de los augures romanos, a quienes en un tiempo estuvo encomendada la intercesión por la prosperidad de las cosechas (cf. ERNOUT-MEILLET², p.88; W.-HOFMANN, I 83, y E. NORDEN, *Priesterbücher* p.10 A.1; 74 A.5). No es necesario hablar aquí, como lo hace Wagenvoort (l.c., p.59), de un «*mana* de los sacerdotes» (cf. BAETKE, p.13s); el que Wagenvoort (p.27), siguiendo a Söderblom, vea en *heill* la antigua palabra germánica para designar el *mana*, no hace sino confirmar la afirmación de Baetke de que la lingüística seguía un camino erróneo al adoptar con tanta presteza las doctrinas de la ciencia evolucionista de las religiones, que veía en el «orendismo» un «estadio prerreligioso de la evolución de la religión»; sobre los intentos de interpretar en un sentido mágico-místico palabras como el nórdico antiguo *megin*, *mátt*, etc., cf. especialmente BAETKE, p.14.

Al «incremento» y al crecimiento de las cosechas corresponden en la vida del hombre la salud, la integridad, la belleza, la riqueza, el poder y el prestigio, todos ellos dones de los dioses y manifestaciones de lo sagrado (cf. supra p.686). Sólo a partir de aquí pueden comprenderse las siguientes listas: el irlandés antiguo *nóib* «sagrado» sólo está emparentado con el persa antiguo *naiba* «hermoso, capaz, bueno», que por este parentesco resulta ser una antiquísima expresión sacral. Con el **noib-o-* del adjetivo irlandés antiguo *nóib* «sagrado» hemos de poner en relación además el irlandés *niab*, acusativo plural *niaba* «fuerza vital», así como el cimbrio *nwyf* «viveza, energía». Esto es importante para eliminar una dificultad que nos plantea el griego

[1] Los reyes anglosajones como Christes Zespelian: H. S. MAC GILLIVRAY, *The Influence of Christianity on the Vocabulary of Old English* (Halle 1902) p.84 —Sufijos de jefatura: KRAHE, «Anz. f. dtsch. Alt.» 51 (1932) 248ss; PPB 59 (1934) 284; W.-HOFMANN, I 367; A. MEILLET, *Esquisse d'une histoire de la langue latine*³ (1933) p.77.

ἱερός «sagrado». Este es, sin duda, una forma más antigua del *ais-* «ser reverente, venerar», citado en W.-POK. (I 13); cf. antiguo alto alemán *ēra*, alto alemán *Ehre*, anglosajón *ēra* «gracia, don, honor», osco *aisusis*, ablativo plural «sacrificiis», peligno *aisis* «dis», umbrio *esono* «divinus, sacer», ilirio *iser* «sacer»; elongación *d* en el gótico *aistan* «temer, respetar», griego αἰσσομαι < *αἴσδομαι (**aiz-d-*) «experimento temor, venero», indio antiguo *īḍê* «venero, alabo, imploro» de **izd-*; ἱερός «sagrado» significa, pues, según su etimología, «aquello que ha de ser venerado». Ya hace tiempo que se advirtió que el adjetivo indio antiguo *iṣiráḥ* quiere decir «fuerte, vivo, vigoroso», y que también ἱερός tiene, junto a la significación de «sagrado», la de «fuerte, poderoso»; cf., por ejemplo, Ω 681: ἱερὸς πυλαωρός «el fuerte guardián de la puerta». Desde que se estableció esta relación, la investigación tiene planteado el problema de cómo es necesario imaginarse la asociación entre la fuerza, el poder y la santidad. En un principio se supuso que ἱερός significaba originariamente, como el indio antiguo *iṣiráḥ*, «fuerte», y que sólo después, y a partir de esta significación, se habría desarrollado la de «sagrado, divino». Ahora bien, para W. Schulze (*Qu. ep.* 207ss), las nociones de «fuerza» y «santidad» guardan tan poca relación la una con la otra que él cree deber separarlas también en su expresión lingüística. Por ello establece una diferencia entre un primer ἱερός, que significaría «fuerte», y correspondería al indio antiguo *iṣiráḥ*, y un segundo ἱερός «sagrado» del *ais-/is-* arriba citado; algunos estudiosos, como Boisacq y Walde, han aceptado esta tesis. Pero, teniendo en cuenta las antedichas coincidencias del irlandés antiguo *nóib*, etc., los investigadores franceses Meillet y Vendryes han insistido en que estamos autorizados a poner en relación el griego ἱερός «sagrado» y ἱερός «fuerte, poderoso»: «L'idée de sainteté est naturellement liée à celle d'une force agissant», dice Meillet (ZCPh 10 [1915] p.309).

Si se pretende dar una explicación del peculiar cambio de significado sufrido por el latín *morbus regius*, que significaba «ictericia», se viene a parar, en último término, también a la creencia primaria en la fuerza. Es la figura del θεῖος ἀνήρ la que se presenta ante los ojos de nuestro espíritu. La fuerte relación con lo divino, característica del θεῖος ἀνήρ, es subrayada por L. Bieler (l.c., p.141): «La obra de su vida es servicio de un dios y testimonio de una deidad, su saber le ha sido dado inmediatamente por Dios, y su doctrina es una revelación divina». A esta clase de hombres dotados por Dios de gracia pertenece ante todo el rey, que en la época primitiva es siempre rey «por la gracia de Dios». Pero la plenitud de gracia y de bendición concedida al rey se ve en el hecho de que las enfermedades pueden curarse por el contacto o por la imposición de sus manos. En Inglaterra, en la Edad Media, la escrófula y la epilepsia eran *king's evil*, y del mismo modo también el nombre *morbus regius* «ictericia» puede ser, según Paudler (l.c., p.116ss), un resto de

una época durante la que también en el Lacio se atribuía valor curativo a la imposición de las manos del rey, especialmente en los casos de ictericia. He aquí lo que C. Koch (*Das Neue Bild der Antike* II 137) dice sobre el carácter sacral de la antigua realeza romana: «Los grandes honores que en todas las épocas se tributaban en Roma al *rex sacrorum* nos permiten hacernos una idea de cómo en otro tiempo la persona del rey auténtico no era estimada por su poder, sino por su relación con lo supraterreno.» En Francia, al tocar a un enfermo, el rey decía: «Le Roy te touche et Dieu te guairit.» Dado que aquí nos hallamos ante una creencia primaria en la fuerza, el rey es un mediador entre Dios y los hombres, exactamente como los reyes anglosajones, que eran considerados representantes de Cristo contra el enemigo malo, «Chrîstes zespelian», «Christi vicarii».

Pasemos aquí a tratar todavía de un punto que, en sentido estricto, ha de ser incluido en la composición de palabras (cf. supra p.682ss). Se habla de un sufijo *-no-*, que significaría jefe en casos como el griego λοίσανος «jefe del ejército», latín *tribū-nus, dominus*, gótico *þiudans* «rey» (: *þiuda* «pueblo»), y que se representa también en deidades como Neptunus «señor de las aguas», Silvānus, Fortuna, etc.; en todos estos casos, el sufijo *-no-* tiene el sentido de jefatura. Pero, si se hace notar que todos estos seres eran, en la concepción de los primitivos, portadores de fuerzas y que sus especiales facultades no pueden conseguirse por vía natural, sino que han de ser concedidas por Dios, será posible llamar también a este *-no-* un sufijo dinámico, cuya raíz última está en la creencia primaria en la fuerza.

III. ORACION Y SACRIFICIO [16]

Si es cierto que los indogermanos conocían una creencia en Dios, entonces es preciso que ya en la época indogermánica primitiva hubieran quedado conformadas —además de la oración de corazón— algunas obligaciones cultuales que afectaban al individuo. Hay algunas ecuaciones lingüísticas que hablan en favor de la existencia de estas normas de culto de validez general;

[16] Sacrificios primiciales ya en la cultura primordial: P. W. SCHMIDT: «Corona Amicorum» p.81ss; W. KOPPERS: «Wissen und Bekenntnis», ed. por FR. DESSAUER, 2ª ed. (Olten 1944) p.140s. Meuli no tiene en cuenta suficientemente que los espíritus del bosque y los espíritus animales, que para él desempeñan un gran papel, no son otra cosa que fragmentos desprendidos del ser supremo. Cuando se haya publicado el estudio que el P. W. SCHMIDT anuncia en la p.90s sobre los espíritus protectores (cf. también UG VII p.740ss 757ss), podría resultar demasiado precipitada la afirmación de Meuli (p.249) de que los ritos de caza de que el trata no pueden enseñarnos nada sobre la creencia en los dioses. En una de sus últimas publicaciones, la que lleva el título *Zum sakralen u* («Die Sprache» I [Viena 1949] p.43ss), FR. SPECHT ha desarrollado el contenido de la carta que citamos en la página 685.

estas ecuaciones son θρη-σκεύω «yo observo usos religiosos», θοη-σκεία «servicio divino», latín *frē-tus* «confiando en», lituano *derėti* «atar» («afianzar»), relacionados con el indio antiguo *dhármaḥ* «costumbre, derecho, ley», con el que forman un grupo de significado «uso en el que se persevera», raíz **dher(ē)-* «apoyar» (cf. WALDE en W.-HOFMANN, I p.506).

1. *La oración*

La oración debe haber sido conocida ya por los indogermanos primitivos. Esto es lo que se deduce de la ecuación estudiada últimamente por E. Benveniste (BSL 33 [1932] 133ss): lituano *meldžiù meĩsti* «rogar, adorar», armenio *malt'em* «yo ruego», hetita *mald-* «réciter à l'adresse de la divinité, prier», a la que pertenece también la familia del alto alemán *melden*, del indogermánico **meltā*, cuya significación originaria no fue, como pretende todavía Kluge-Gotze (s.v.) la de «denunciar». También tiene importancia la arcaica forma del pretérito εὖλτο «rezó», fr.3,3 de la *Tebaida*; «esta forma corresponde exactamente al *aogəda* de los *Gathas* avésticos, tercera persona del singular del pretérito del verbo *aoj-*, cuya identidad con εὔχεσθαι está comprobada; la base indogermánica es *eugh-*, con una velar media aspirada» (WACKERNAGEL, *Sprachl. Unters. zu Homer* [1916] p.173). Aunque esta ecuación no abarca más que el griego y el iranio, es preciso, como subraya Specht (KZ 66,52), atribuirle una gran antigüedad. Cf. además indio antiguo védico *vāghát-* «el que promete, el orante, el organizador de un sacrificio», latín *voveo, -ēre* «hacer una promesa», umbrio *vufetes* = latín *vōtīs*.

O. Schrader, que en RL II² p.139s se ha esforzado inútilmente por demostrar que las fórmulas mágicas y los conjuros son escalones previos de la oración, subraya también (ibid., p.140) el momento temprano en el que el ruego encontró en indogermánico una expresión diferente a la del agradecimiento. De aquí que no sea de extrañar que se haya negado que algunos pueblos de cultura inferior conozcan la oración de acción de gracias y que se haya hecho notar incluso que en su léxico no está representada en absoluto una palabra para expresar el agradecimiento. En este punto es a Heiler (p.44s y 95) a quien se debe la crítica más convincente: el sentimiento social elemental del agradecimiento se expresa no sólo en el discurso, sino también en gestos y posturas; y, por otra parte, para su expresión lingüística no era «en absoluto necesario que el suplicante utilizara una palabra específica para decir «gracias»; hay muchas lenguas que no la poseen, aunque de hecho expresen las «gracias» con palabras, pues ya es dar gracias el decir expresamente al donante que se ha recibido de él este o aquel favor» (p.95). Cf. la plegaria de acción de gracias de un pigmeo africano citada por el P. W. Schmidt: «Waka, tú me has dado este búfalo, esta miel, este vino.» Schra-

der no se ha dado cuenta de que los conceptos «alabar», «magnificar», de una parte, y «agradecer», de otra, están muy próximos entre sí (el griego ἐπαινεῖν significa tanto «alabar» como «agradecer») y que el motivo que mueve a la alabanza y a la magnificación es la mayoría de las veces el sentimiento de gratitud. Cierto que él cita (II² 135) la confrontación que el gran diccionario sánscrito de Petersburg hace del latín *grātus* «bienvenido, agradable» = indio antiguo *gūrtá-*, en realidad «celebrado»; pero no se detiene en el estudio de la evolución de su significado, al que M. Lumann («Gnomon» 13 [1937] 34ss) ha dedicado un trabajo. De una raíz indogermánica **guer-* tenemos el grupo religioso indo-iranio: indio antiguo *gṛnāti* «él canta, alaba, celebra», avéstico *gar-* «magnificar» y lituano *giriù girti* «alabar, celebrar». En latín, el verbo se ha perdido, y no nos queda sino el participio perfecto de pasiva *grātus* y el nombre verbal plural *grātēs* «gracias». De la comparación con el indio antiguo *gūrtá-*, lituano *gìrtas*, del indogermánico *gu̯rtós* o *gu̯rətós* «alabado, celebrado», resulta también para el latín *grātus* la significación originaria de «alabado, magnificado», y el substantivo latino **grātis* «gracias» = indio antiguo *gūrti-* «alabanza», debe haber significado según ello originariamente también «magnificación». «Así, pues, de la magnificación se ha desarrollado en latín la concepción eminentemente moral del agradecimiento, pero sólo en la relación de un hombre con alguien que esté por encima de él, y en nuestro caso con los dioses, la alabanza y la gratitud pueden identificar sus contenidos y dar origen a una acción de gracias: se alaba y se magnifica a los dioses preferentemente cuando se ha recibido de ellos una ayuda, y precisamente porque se la ha recibido («¡Loor y gracias a Dios!»), lo que vale especialmente por lo que se refiere a la postura religiosa de los romanos» (cf. WISSOWA, *Rel. u. Kult*² 389ss). Leumann da luego los distintos pasajes en los que *grātes*, usado con relación a los dioses, aparece unido a *laus* (por ejemplo, PLAUT., *Mil.* 412: «ut Ephesiae Dianae laeta laudes gratesque agam»). Completando a W.-Hofmann (*Lat. Etym. Wtb.* p.776), Debrunner (IF 57 [1940] 306) supone sugestivamente que este latín *lau-d* tiene su origen en una «exclamación similar a una interjección» (cf. λελεῦ); exclamación a la que habría que atribuir el valor de grito de júbilo. También *gratulor* es una expresión usada en las plegarias desde muy antiguo; significa la acción de gracias a la deidad (cf. *Enn.* sc.209: «Iuppiter tibi gratulor»; ESCIPIÓN en GEL, IV 18,3: «eamus Iovi gratulatum»). A ello hay que añadir el derivado *gratulatio* «oración de gracias». Las interesantes ideas de Leumann son de utilidad, antes que nada, para la comprensión del campo de palabras «gracias» dentro del latín, pero tienen valor más allá de sus límites, pues dondequiera que la alabanza y la magnificación son componentes del culto religioso de un pueblo tiene valor la frase de Leumann: la alabanza del dios es

explícitamente el reconocimiento del beneficio recibido, e implícitamente el agradecimiento del mismo.

2. *El sacrificio*

También la existencia del sacrificio en época indogermánica antigua puede demostrarse con medios puramente lingüísticos. Al tratar de las «partes del cuerpo», dice Specht (II 73): «Es asombrosa la plural variedad de flexiones irregulares que se presentan precisamente en este campo. Esta variedad presupone un conocimiento anatómico muy temprano, y éste resulta comprensible por los sacrificios de animales, que debieron de existir desde mucho antes que se comenzara a domesticar animales.» A Specht hemos de agradecer también la indicación (KZ 62,131) que nos pone sobre la pista de las dos frases exactamente coincidentes latín *inde ignem in aram* «pon el fuego sobre el altar» e indio antiguo *nỳ agnim dádhātā*, una fórmula sacrificial indogermánica que el sacerdote sacrificador dirige a sus ministros. Según Specht (KZ 66,49), para el «cucharón» habitual en el sacrificio se encuentran las siguientes ecuaciones: indio antiguo *mánthāh*, nórdico antiguo *mondull* «madera giratoria del molino de mano», lituano *mentùris, mentùrė* «molinillo», polaco *matew* «molinillo», latín *mamphur*. Sobre el «pastel sacrificial» = indio antiguo *párīman-*, griego πέλανος, umbrio *pelmner*, cf. mi *Sprachtabu* p.134s; latín *āra*, osco *aasas* (nominativo plural); «altar» puede ponerse en relación quizá con el indio antiguo *āsah* «ceniza», y para Specht (KZ 66,52) en el indio antiguo *dāśati* «ofrece sacrificios», la significación religiosa se introdujo antes que en su correspondencia homérica δηγνυμι. Es importante la coincidencia del indio antiguo *yájati* «venera con oraciones y sacrificios», avéstico *yazaite ds.*, con el griego αζομαι de *αγιομαι «tengo temor», ἁγιος «sagrado, consagrado» (cf. W.-POK., I 195); Vendryes (MSL XX 268) ha demostrado hasta qué punto la raíz indoirania *rā-* «regalar» está asociada a la idea del sacrificio, lo que arroja luz también sobre el latín *rēs*. Puesto que al sacrificio de los indogermanos seguía un banquete sacrificial, las fórmulas idiomáticas usadas en los festines, fórmulas que coinciden exactamente con las del saludo, como Specht ha expuesto en forma muy interesante (KZ 64,15ss), tienen un origen, en último término, religioso. Cuando más tarde se olvidó la significación cultual del festín y cuando el beber se convirtió en un objetivo en sí mismo, no se olvidó el hacer a los dioses las ofrendas necesarias. La raíz en que tienen su origen el griego σπ νδω, στονδή, y el latín *spondeo* debe, como demuestra el hetita *šipanti* «il verse une libation» y *šipantazza* «versant une libation sacrificielle», haber tenido en otro tiempo una difusión mayor (cf. ERNOUT-MEILLET, *Dict.* p.968). Los sacrificios se ofrecían en las alturas de las montañas o en los bosques y bajo

los árboles sagrados, pues no existían todavía templos edificados por la mano del hombre (SCHRADER, RL II² p.516); cf. la significación religiosa «bosque sagrado», en latín *nemus, -oris*, galo νεμητον, irlandés antiguo *nemed* y anglosajón *nimidas* «sacra silvarum», si es que no se trata aquí de una palabra tomada del céltico (W.-HOFM., II p.158s).

Según Schrader (RL II² p.135) habría que negar a los indogermanos de época primitiva el conocimiento del sacrificio de acción de gracias. Pero el sacrificio es sólo una forma especial de la oración y, puesto que no puede negarse que los indogermanos conocieran la oración de acción de gracias (cf. p.691ss), será necesario admitir que conocían también el sacrificio de agradecimiento. A ello hay que añadir lo siguiente: la forma primitiva del sacrificio es el sacrificio primicial (PRUMM, *Hdb.* p.498), cuyo carácter es expresamente el de un sacrificio de agradecimiento y de reconocimiento. Pero, según las últimas investigaciones de Meuli (p.284s), no puede dudarse por más tiempo que los indogermanos conocían este sacrificio primicial. Permítasenos en este punto que lancemos una mirada más allá de los límites de los indogermanos. En su *Hdb.*, Prümm (p.498) defiende, junto a E. Bächler, O. Menghin, W. Schmidt y otros, la tesis de que los depósitos de huesos largos y cráneos de animales de caza que, apilados con gran cuidado, encontramos en Europa como una reliquia de escalones anteriores de la humanidad, no pueden ser comprendidos más que como ofrendas consagradas a la deidad. A Prumm hemos de agradecer también que haya hecho notar un importante paralelo que se presenta en los sacrificios homéricos. El que en Homero la principal ofrenda para los dioses la constituyan los huesos largos de las piernas envueltos en grasa (μηροί), recuerda vivamente los sacrificios de los huesos largos de los animales de caza en el círculo cultural ártico. «Para el hombre de épocas primitivas, estos huesos pasaban por ser especialmente valiosos porque contenían todavía la medula, el lugar en que principalmente residía la fuerza vital» (p.498). Después de que por parte de la teología se ha hecho notar esta clara relación de los μηροί con los sacrificios de huesos largos de la prehistoria, la filología y los estudios de la antigüedad han expresado su opinión sobre ella. El amplio y detenido trabajo de K. Meuli, bien orientado en cuestiones etnológicas, se esfuerza en primer lugar por esclarecer el ritual del sacrificio olímpico. ¿Por qué la víctima se dividía de tal forma que los hombres se quedaban con todo lo comestible y a los dioses no correspondían más que los huesos? Como un resultado seguro de las profundas investigaciones de Meuli puede considerarse la prueba de que «en la antigua Grecia, tan altamente desarrollada, perviven con fuerza elementos de las antiguas culturas de cazadores y pastores» (p.281). Los griegos conservaron esta herencia de los tiempos antiguos con mayor fidelidad y pureza que todos sus hermanos indogermanos (cf. p.224 y 261). Pero esta tenaz

persistencia en el rito externo del sacrificio de huesos hace pensar, como subraya Prümm (p.498), que también se conservaría largo tiempo algo del ánimo y de la intencionalidad que originariamente eran propios de estos ritos. Ahora bien, Meuli sigue en este punto un camino distinto. Para él, los sacrificios de cráneos y de huesos largos de la cultura primordial no eran sacrificios, sino sepulturas de los animales cazados. Sin embargo, el P. W. Schmidt y W. Koppers han refutado esta tesis, de forma que puede considerarse como segura la existencia del sacrificio primicial ya en la cultura más primitiva.

Según Schrader (RL II² p.135), el indogermano ofrece sacrificios a sus dioses con el único deseo de «conseguir un favor»; él no reconoce, pues, otra clase de sacrificios que los deprecatorios, entre los que incluye también los expiatorios en la medida en que no expresan otra cosa «que el ruego para aplacar o contener la ira divina». Pero, puesto que precisamente estos sacrificios expiatorios tienen una gran importancia histórico-religiosa, hay que incluirlos en una categoría especial. P. Stengel (*Die griech. Kultusaltertumer*² [1898] p.113) sostiene que la idea de pecaminosidad era todavía «totalmente extraña» a los héroes homéricos, lo que haría que un sacrificio expiatorio les resultara tan incomprensible a ellos como a sus mismos dioses; en este punto podemos remitir a Prümm (*Hdb.* p.498ss), quien subraya que la auténtica voluntad expiatoria, puesta en la conciliación con la deidad irritada por la culpa, es una idea cuyo conocimiento no puede negarse ni siquiera a la cultura más primitiva.

Válida para el ofrecimiento de todos los sacrificios es la norma de B. W. Leist, de la que Schrader (RL II² p.229) hace una crítica tan escéptica: «Tú debes mantenerte puro para que puedas aproximarte a los dioses.» Una carta que Fr. Specht me dirigió el 23 de mayo de 1948 contiene una observación que arroja una luz muy interesante sobre esta pureza ritual. Me hace notar «el hecho notable de que la mayoría de los verbos indogermánicos que significan lavar, purificar, contengan una *u*. Recuerdo el latín *lavare, delūbrum*, indio antiguo *pávate, punâti*, latín *pū-rus*, eslavo *myti sę*, indio antiguo *dhavate*, griego πλύνω, griego κλύζω, etc. De ello concluyo que estos verbos tenían originariamente el sentido de purificación cultual, de los llamados καθαρμοί. La siguiente cita es de los *Fastos* de Ovidio (3,12):

sacra lavaturas mane petebat aquas

Al mismo campo de significados pertenece también el alemán *waschen*, germánico primitivo *w-at-sk-an*, indio antiguo *unatti*, griego ὕ-δ-ωρ. En el último caso, basta la *u (eu, au)* para expresar la idea de purificación».

En apoyo de este elemento *u* sacral puede aducirse todavía la palabra que significa «azufre», un medio de purificación muy estimado: la mayoría de las lenguas indogermánicas le dan un

nombre cuya raíz es **swelp-*; cf. A. J. van Windekens en «Revue des Études Indoeuropéennes» (4 [1947] 2). En las incensaciones y en la purificación se utilizaba también la resina (cf. EBERT, «Real. Lex. d. Vorgeschichte» 11 [1927] p.32). En mi opinión, no es ninguna casualidad el que también en el letón se encuentre *swek'is swakas* «resina», una raíz que contiene el elemento *u*. La etapa de desaparición de esta raíz la tenemos en el latín *sūcus*, que —como antiguo componente de la lengua sacral— era originariamente una raíz *u* y se basaba, pues, en un **sūquus*; cf. F. SOLMSEN (*Untersuchungen zur griech. Laut- u. Verslehre* [1901] p.208) y W.-POK (II 515s), donde se encontrará bajo **suaquos* «jugo vegetal, resina»; allí mismo, en conexión con las palabras que significan «azufre», se nombran también formas secundarias de la raíz carentes de *u*.

IV. EL SACERDOTE

O. Schrader (RL II² p.200) comienza su artículo *Sacerdote* con la frase: «Hasta hoy no se ha demostrado la existencia de un nombre indogermánico para designar a las personas profesionalmente activas en el culto divino», y en el parágrafo 7 se ocupa de la evolución que del adivino, del mago y del sacrificador condujo al sacerdote. Schrader no está solo en este su juicio negativo, en el que, en todo caso, ha olvidado el valor probatorio del griego ἀμφίπολος y de las palabras emparentadas con él.

1. ἀμφίπολος [17]

Puesto que en la literatura, y especialmente en Homero, ἡ ἀμφίπολος designa solamente a las servidoras componentes del séquito de la señora notable, durante mucho tiempo se vio en la palabra, como hacía H. Osthoff (en BB 15 [1889] p.316), «una denominación de la persona que presta servicios a otra y gira en torno a ella»; la palabra en sí es claramente un compuesto de ἀμφι y de una derivación de la raíz, antiquísima y muy difundida, **quel-* «girar, girarse» (la raíz **quel-* ha dado origen también a nuestro «polo» = πόλος «punto de rotación»). Pero tenemos testimonios también de un ἀμφιπολος masculino con la significación de «sacerdote», y especialmente en Sicilia se llamaba ἀμφίπολος al sacerdote del Zeus Olympios. Contra la posible objeción de que ello no significa más que el sacerdote era llamado servidor de la deidad, habla lo siguiente: si consideramos el nombre griego del sacerdote, encontramos que en los dialectos griegos, en lugar del ἱερεύς que conocemos por la literatura, había una serie de denominaciones distintas, y entre ellas un θεοκόλος o θεηκόλος, es decir, «uno que se mueve en torno a la deidad». Esto nos autoriza a ver también en ἀμφίπολος una antigua palabra cultual con el significado de «sacerdote», y el movimiento implicado en la raíz de la palabra no es un corretear sin dirección en torno a la persona a la que se ha de servir, sino un movimiento circular cumplido según un rito determinado. De gran difusión y aún más grande antigüedad es el uso de dar la vuelta a un centro cargado de fuerza, siempre hacia la derecha; lo conocían los indogermanos y lo encontramos también entre los semitas y en muchos pueblos naturales. En el punto central hay un centro cargado de fuerza, sea un dios o una persona sagrada, un templo o un altar, un árbol sagrado, el fuego, una fuente sagrada, etc. Si nos preguntamos la finalidad de este movimiento circular sacral, habremos de contar de antemano con que en ella se habrán estratificado y entrecruzado motivos diferentes. Puede tratarse de un movimiento protector y apotropaico en torno a lo sagrado, puede también que se quiera recibir parte de la fuerza y de la santidad del centro cargado de fuerza: de la plenitud llena de fuerza de lo circundado, algo pasará al circundante. Pero puede asimismo que se trate sólo de demostrar veneración: se quiere mostrar al objeto de culto antes que nada respeto. Y, por último, puede también que la idea dominante sea la de delimitar, confinar el centro dentro del círculo. Todo lo sagrado y poderoso es «tabú», es decir, peligroso, y de aquí que deba ser aislado y confinado dentro de un espacio limitado. Así, pues, el ἀμφίπολος «sacerdote» es originariamente un componente de la lengua cultual, componente que hemos de comprender a partir de la costumbre de la *circumambulatio* y que más tarde pasó al uso profano y tomó en él la significación de «servidor». Esta evolución de significado tendría lugar pasando por la etapa intermedia de la identificación, documentada en Píndaro y en algunas inscripciones, del ἀμφίπολος con el νεωκόρος «servidor del templo». Toda esta deducción se ve apoyada por una evolución similar registrable en la lengua latina. El latín *anculus* < **ámbhiquolos* (que corresponde exactamente al ἀμφίπολος) es, según se nos ha conservado en Festo, una antigua palabra sacral, exactamente como el femenino *ancula*. También el adjetivo *anclābris* «perteneciente al culto divino» *(mensa, vasa)*, de que tenemos testimonio en Festo, así como el verbo *anculare* «ministrare, servir», nos remiten a la esfera de lo sagrado. Pero tampoco en latín dejó de producirse una «secularización», pues el diminutivo *ancilla* «sirvienta» (formado por la falsa separación *anc-ula)* no se usa más que en sentido profano.

Con ἀμφίπολος y con *anculus* coinciden ampliamente el antiguo indio *abhicarah* «acompañante, servidor». Esta venerable

[17] Cf. W. HAVERS, *Die Grundbedeutung von griech.* ἀμφίπολος: «Atti del III Congresso Intern. dei Linguisti» (Roma 1933) p.239; W. PAX, *Sprachvergleich. Untersuchungen zur Etymologie des Wortes* ἀμφίπολος: WuS 18 (1937) p.1ss.

tríada tiene una importancia especial; al contrario de lo que ocurre con las diversas denominaciones que las distintas lenguas indogermánicas aisladas usaron para designar al «sacerdote», es la única que se presenta en las lenguas indogermánicas asiáticas y en las europeas, y de aquí, que, como subraya Pax (p.81), el **ámbhiqŭolos* que da origen a estas tres palabras deba ser considerado como perteneciente a la lengua de los indogermanos primitivos. Y con ello hemos aducido una prueba de que ya antes de su dispersión los indogermanos tenían sacerdotes.

Después de las investigaciones de C. Clemen (en «Islam» 10 [1920] 161ss) y de otros estudiosos, no puede caber la menor duda de que ya en época prehistórica practicaron los indogermanos un culto al sol, que, como demuestra A. Closs («Schönere Zukunft» 10 [1935] p.725), es perfectamente conciliable con la creencia en un dios supremo personal. Este culto solar explica tanto el carácter circular de la *circumambulatio* como su dirección hacia la derecha (la misma que siguen las agujas del reloj). El girar en la dirección opuesta, es decir, vueltos hacia la izquierda, tiene, dice Clemen (l.c., p.165), el mismo efecto pernicioso «que tiene el pronunciar una oración o una fórmula mágica a la inversa, lo que nos explica el gran papel que el girar hacia la izquierda desempeña en la magia negra. También al muerto, que debe ser mantenido alejado, los indios le hacen girar primero tres veces hacia la izquierda y sólo después tres veces hacia la derecha», exactamente lo mismo que en la *Tebaida* de Estacio (VI 215ss) se hace con el hijo de Licurgo en el momento de su sepultura. Clemen recuerda (p.166) que todavía hoy la Iglesia católica conserva la costumbre de circundar el sarcófago en un movimiento sinistrógiro. Para explicar esta dirección sinistrógira en el culto funerario puede aludirse también a la creencia primitiva de que en la vida en el trasmundo todo está invertido (HDA VIII col.1321; allí mismo en la col.37 «sol»; cf. alemán: «Es ist die umgekehrte Welt»: «Es el mundo invertido»).

2. *Las restantes denominaciones de los sacerdotes*

Pax (l.c., p.80s) da una lista de las restantes denominaciones de los sacerdotes, lista a la que hoy puede añadirse todavía el mesapio-ilirio *ta-bara* femenino «sacerdotisa» (de que ha tratado A. v. BLUMENTHAL en IF 54 [1936] 98ss) y el genitivo *tabaraihe* de un nominativo **tabaras* «sacerdote», textualmente el «oferente», que incluye un *-baras* = griego *-φορος*. Se impone la comparación con el umbrio *arfertur* «flamen» y el indio antiguo *prábhartā*.

V. *LA VENERACION DE LOS MUERTOS* [18]

«Desde que conocemos indogermanos los vemos honrar a sus muertos ofreciéndoles una residencia duradera.» Con esta frase de Schrader (RL I² p.102) puede ponerse en relación la antigua ecuación latín *sepelit* = indio antiguo *saparyáti* «venerado», persa antiguo *hapariya-* «testimoniar respeto», ecuación que puede incluirse dentro del círculo de las numerosas coincidencias que en el vocabulario religioso existen entre el itálico-céltico, de una parte, y el indio-iranio, de otra. Durante mucho tiempo, y pese a su total coincidencia fonética, se tuvo reparo en identificar el latín *sepelire* y el indio antiguo *saparyáti*, pues su significación era divergente; pero, albergando estos escrúpulos, se olvidaba que entre los indogermanos no sólo la sepultura, sino en general todo el culto funerario, era un γερας θανόντων. Según W. Schulze (*Kl. Schr.* p.146), el poeta romano tiene todavía viva conciencia del sentido de la antiquísima palabra cuando en la *Eneida* (VI 326.334) dice, casi sin solución de continuidad, *sepulti* y *mortis honore carentes*. También la *circumambulatio* sacral, tan frecuentemente usada en el culto funerario de los indogermanos, tiene el valor de un movimiento de veneración. Por ejemplo, en la *Ilíada* (Ψ 13), los mirmidones giran por tres veces en torno al cadáver de Patroclo; W. Pax (en WuS XVIII [1937] 45ss) da ejemplos de otras lenguas indogermánicas.

La importancia que el trabajo de Karl Meuli *Griech. Opferbrauche* tiene también para nuestro tema resulta evidente a la vista del título de los dos primeros capítulos: c.1, «Sacrificio de alimentos» (p.189ss); c.2, «Sacrificios ctónicos de aniquilamiento» (p.201ss). Como otros pueblos, también los indogermanos conocieron la ofrenda de alimentos a los muertos. Para los indogermanos, los muertos pasan por ser, en primer término, bienhechores (CORNELIUS, l.c., p.259); se conserva su recuerdo y el sentimiento de estar ligados a ellos. Los gramáticos se han preguntado con razón a qué se debe que las expresiones griegas para designar a los padres» (οἱ τοκῆς, γονεῖς, τεκόντες, φύσαντες, etcétera) no estén en dual, sino en plural, siendo así que precisamente el dialecto ático permaneció durante largo tiempo fiel a aquel número. También el checo antiguo, aunque conserva el dual, para los padres, *rodiči*, usa el plural. El lituano *tėvaĩ* «padres», plural de *tėvas* «padre», se ha desarrollado hasta convertirse en un plural *tantum* autónomo y escaparse totalmente a

[18] HEDWIG POSCH, *Die Ruhestatten des Menschen, Bett und Grab, bei den Indogermanen*· WS 16 (1934) p.1-17.—El primero en reconocer la identidad del latín *sepelio* con el védico *saparyami* fue SONNE, *Kz.* X (1861) 327, quien sacó de ella la conclusión de que en la época primitiva «la sepultura pasaba por ser el símbolo de una veneración divina que correspondía al que había marchado junto a los padres bienaventurados».

la influencia de los otros números (singular *tĕvas*, dual *tĕvu*); W. Schulze (*Kl. Schr.* p.322) ha encontrado la explicación de estos notables plurales en el hecho de que designaban la serie de los antepasados; la noción de «padres», que nosotros limitamos habitualmente al padre y a la madre, debe su origen a una restricción del alcance del concepto, y es de suponer que el culto indio antiguo de los antepasados, que a través de la comunidad sapinda ponía en relación a los vivos con los *pitáraḥ*, es decir, con los espíritus de los antepasados (latín *di parentum*), estaría en uso en la forma correspondiente entre todos los indogermanos. En primer término bastaba con hacer llegar al muerto alimentos líquidos; cf. sobre este punto Prümm (*Hdb.* p.494) y Meuli (p.192s).

Un nombre indogermánico antiguo de esta ofrenda de líquidos a los muertos se nos ha conservado en el griego χοή, palabra que tiene abundantes paralelos en indoiranio (por ejemplo, indio antiguo *juhóti* «él sacrifica»; cf. MEULI, p.192 n.3, donde remite a H. S. NYBERG); otro término es el griego λοιβή «ofrenda, libación» (cf. W.-HOFMANN, I 794 s.v. *libare*). Eran corrientes también los banquetes en común con los muertos, y Meuli demuestra (p.194ss) que precisamente en el culto funerario es donde, desde las épocas más tempranas, se mantuvo realmente viviente «la imagen del banquete en comunidad con las fuerzas trascendentes».

En la tumba, junto al muerto, se depositaban, además de alimentos y bebidas, ajuares intactos: armas y vestidos, instrumentos de trabajo y juguetes, adornos y amuletos. «Ahora bien: ¿qué es lo que puede hacer el muerto con los animales y con los alimentos que se queman en su honor? ¿Qué con las espadas rotas o dobladas, con las vasijas destrozadas, con las vestiduras quemadas?» Puesto que los intentos de explicación presentados hasta ahora son más o menos insatisfactorios, Meuli (p.202ss) se esfuerza por dar una nueva interpretación basada en la costumbre, muy difundida entre los pueblos naturales en los casos de gran aflicción, de destruir toda suerte de cosas. Según Meuli (p.203), el verdadero sentido de estas orgías de destrucción sólo se comprende si se las pone en relación con una «auténtica reacción de dolor, con una exteriorización de duelo, que desde luego resulta incomprensible para el hombre civilizado y razonable; con el estallido de un desesperado ataque de lágrimas que lleva al doliente, que siente oscuramente que al vengarse en cierto modo del mundo entero encuentra alivio para la dolorosa injusticia que ha sido cometida con él, a dejar que su deseo de destrucción se desfogue sin sentido y sin medida».

Así, pues, esta destrucción no tenía por objeto originariamente «honrar» al muerto, sino que, según Meuli, era por naturaleza «una descarga puramente impulsiva, una acción expresiva»; pero cuando posteriormente adquirió el carácter de una ceremonia, parecía aconsejable e incluso necesario «exponer a la vista (del muerto y de la sociedad) las pruebas de dolor» (p.206). También tempranamente es posible que adquiriera el sentido de un don hecho a los muertos; se ponían junto al muerto, en su tumba, los objetos destruidos porque se suponía que los exigía y los necesitaba (cf. MEULI, p.202.206). Así, por ejemplo, cuando, como nos narra Herodoto, los escitas ofrecían a su rey muerto una concubina, una servidumbre escogida, así como un séquito a caballo, no cabe duda de que concebían este ofrecimiento como una donación; pero, según Meuli, ello no está de acuerdo con el sentido originario de la práctica en cuestión (p.202). Personalmente, yo no veo en este punto ninguna razón que nos obligue a disentir de la convincente opinión de Prümm (*Hdb.* p.501), que, al tratar de los sacrificios humanos, remite a F. Schwenn, y subraya que las matanzas que tenían lugar en las tumbas de los príncipes de la época heroica hay que comprenderlas como «seguros para el trasmundo». El séquito y las concubinas han de seguir al señor muerto a la otra vida para que le sea posible seguir manteniendo el mismo lujo principesco que le acompañó en el mundo terrenal.» La idea del don es, por lo tanto, primaria y no es necesario recurrir con Meuli a un «desesperado ataque de lágrimas», aunque no cabe duda de que en otros casos éste puede facilitarnos la comprensión de las tan peculiares ofrendas de aniquilamiento.

VI. ORACULOS

El artículo que en Schrader (RL II² p.141ss) lleva este título coincide en líneas generales con la teoría que el mismo autor expuso en su *Sprachvergleichung und Urgeschichte*³ (II 2 p.445): «Más antiguas que la oración y que el sacrificio con los que el hombre se dirige a los dioses son, también en los pueblos indogermánicos, la acción mágica y la palabra mágica.» Al tratar del complejo oracular, Schrader habla de «creencias supersticiosas» que originariamente no guardaban la menor relación con los dioses celestes: «Sólo al final de una larga evolución vemos a los *auspices* romanos anunciar la voluntad de Iuppiter o a la Pythia profetizar en nombre de Apolo.» Un latín *divinare* «tener inspiración divina, adivinar», que se presenta ya a partir de Plauto, es para Schrader una formación relativamente tardía; en su opinión, no pudo imponerse hasta que «la desolación de la superstición y de la insensatez», que el estudioso de la cultura comprueba a cada momento en aquella época, comenzó a disminuir. En estas opiniones evolucionistas, Schrader no está solo; también H. Schneider (*Die Gotter der Germanen*, 1938) cree, por ejemplo, que la sortiaria existió antes de que existieran los dioses; éstos no habrían sido «introducidos» sino más tarde en la creencia en el destino y en los presagios (p.135.149). W. Baetke se ha opuesto con éxito a estos intentos y a otros parecidos

de interpretar los fenómenos religiosos como si fueran fenómenos mágicos. Especialmente en su libro sobre *Das Heilige im Germanischen* demuestra que el oráculo era un acto cultual vinculado a la fe en los dioses. La interpretación de las suertes y de los signos estaba estrechamente relacionada con la fe y con el culto de los dioses. La relación en que los germanos ponían el sacrificio y el oráculo nos la demuestra la expresión islandesa *fella blótspán* «preparar un oráculo», que en realidad significa «dejar caer, arrojar, lanzar la varilla de los sacrificios», así como la palabra *hlaut*, «que corresponde al antiguo alto alemán *hlōz* (alto alemán *Los*), pero significa «sangre sacrificial», sin duda porque se predecía por medio de ésta» (p.65). Para concluir, citaremos unas palabras de Baetke, de importancia esencial: «Ocurre a veces que las prácticas del culto y de la religión, así como las ideas a ellas asociadas, cuando, en la época final de las religiones, la fe auténticamente religiosa se disgrega, se hunden en lo mágico: éste es, por ejemplo, el caso de los oráculos. Pero nunca ni en ninguna religión una acción mágica se ha elevado a un plano cultual religioso, ni ninguna operación mágica ha dado nacimiento a un culto.»

VII. RESUMEN Y OJEADA FINAL

Son especialmente tres los hallazgos que han resultado de importancia para la historia de la religión indogermánica y con ello también para la historia de la lengua indogermánica.

El primer hallazgo fue el reconocimiento a que se llegó en el año 1816, año en que se fundó la lingüística indogermánica, de que la denominación usada habitualmente para Dios en las distintas lenguas indogermánicas aisladas, el latín *deus*, el indio antiguo *dēváḥ*, el irlandés antiguo *dia*, el alto alemán antiguo *zīo*, el lituano *diẽvas*, etc., tienen su origen en un indogermánico antiguo *deivos* «habitante del cielo». La importancia de este hallazgo se comprenderá si se piensa que todavía en el año 1887 O. Gruppe había negado la existencia de una religión indogermánica (en su libro *Die griechischen Kulte und Mythen in ihren Beziehungen zu den orientalischen Religionen*, Leipzig 1887).

Este Deivos indogermánico era un dios del cielo, al que los griegos invocaron llamándole Ζεῦ πάτερ, y los romanos llamándolo Iuppiter, y esta coincidencia en la invocación había de servir de estímulo para buscar en los antiguos himnos del *Ṛgveda* la huella de un nombre divino correspondiente. De hecho, se consiguió hacer el valioso descubrimiento de que en una serie de pasajes de los *Vedas* se cita e invoca a un dios masculino Dyǎuš, al que se llama también Dyǎušpitā, lo que hace especialmente notable la exacta coincidencia formal de la flexión de este Dyauš con la del griego Ζεύς. «Era realmente como si, con ayuda de un poderoso telescopio, se hubiera encontrado en el cielo, y precisamente en el lugar en que, según los cálculos exactos, había de encontrarse, una estrella buscada durante mucho tiempo» [19].

El segundo hallazgo está íntimamente asociado al nombre del estudioso inglés Andrew Lang. El fue uno de los primeros en rebelarse contra la evolución ascendente casi generalmente aceptada de la creencia en Dios, haciendo hincapié, especialmente en su obra *The Making of Religion* (1898), sobre las figuras de dioses supremos venerados por los pueblos primitivos. Las ideas de Lang tuvieron, especialmente en Viena, un eco poderoso. Al indólogo vienés Leopold v. Schröder es a quien ante todo corresponde el mérito de haber defendido vigorosamente la existencia de un ser supremo entre los indogermanos, y al P. W. Schmidt el de haber elevado a la categoría de certidumbre (en su obra monumental sobre el origen de la idea de Dios) el hecho de que la más antigua religión común de la humanidad conoció ya la creencia en un ser supremo. Al reseñar los primeros seis volúmenes de aquella obra, que hizo época, Hauer confiesa (ARW 33 [1936] p.153): «El resultado realmente positivo de esta obra —sobre ello no me parece pueda caber duda ninguna— es la prueba de que en todos los "pueblos primordiales" se encuentra una manifiesta creencia en un ser supremo, o si no huellas muy marcadas de ella. Yo por lo menos me he dejado convencer por el libro de Schmidt. Lo que antes era sospecha, afirmación muy puesta en duda o posibilidad admitida, es ya, en mi opinión y según los documentos de este libro, un hecho.» Cuando (en el año 1936) Hauer escribía estas notables palabras, la nueva redacción que A. Nehring había hecho de la obra capital de los indogermanistas, el *Real-Lexikon der indogerm. Altertumskunde* de O. Schrader, estaba ya concluida. Los artículos que en ella tratan de la religión de los indogermanos están escritos por desgracia desde el punto de vista de la ciencia evolucionista de las religiones, lo que naturalmente resulta perceptible a cada paso, también en el juicio que se hace de los hechos lingüísticos; una de las finalidades principales de este mi esbozo era el demostrar esta debilidad sobre la base de algunos ejemplos. A quien se pregunte cómo era posible que la ciencia de las religiones y la ciencia del lenguaje siguieran estos caminos erróneos, puede dársele la respuesta que A. Closs ha expuesto en «Anthropos» 29 (1934) p.487: se despreciaba todo lo que en el curso de los últimos treinta años la etnología y el estudio de la religión de orientación histórico-cultural habían reconocido como seguro.

El tercer hallazgo lo constituyó la observación de un elemento *u* sacral en las lenguas indogermánicas. En este punto la investigación está todavía en sus comienzos. Junto a la cuestión del origen del elemento *u* sacral habrá que investigar la norma del uso demostrado por Specht de una raíz *u* en las palabras

[19] MAX MULLER, *Vorles. uber d. Ursprung und die Entwicklung der Religion*² (1880) p.317s.

Dr. Franz Hampl, Viena

LAS RELIGIONES DE LOS MEJICANOS, DE LOS MAYAS Y DE LOS PERUANOS

CONTENIDO

I. *Méjico.*

1. Introducción.
2. Las deidades.
3. La creación y el universo.
4. Culto y sacerdocio.
5. Lugares de culto; la sepultura.

II. *Mayas.*

1. Generalidades.
2. Las deidades.
3. La creación del mundo y la del hombre; el trasmundo.
4. Culto y sacerdocio.
5 Las construcciones cultuales; la sepultura.

III. *Perú.*

1. Generalidades.
2. Deidades y creencias religiosas.
3. Cosmología y cosmogonía.
4. Culto y sacerdocio.
5. Sepultura.

IV. *Resumen.*

BREHM, R. B., *Das Inka-Reich* (Jena 1885).

CUNOW, H., *Geschichte und Kultur des Inkareiches* (Amsterdam 1937).

DANZEL, TH. W., *Mexiko I, II* (Hagen. Darmstadt 1922).

DIESELDORFF, E. P., *Kunst und Religion der Mayavolker im alten und heutigen Mittelamerika:* «Zschr. f. Ethnol.» vol.57 (1925) p.1-45 y vol.62 (1930) p.51ss.

DIETSCHY, H., *Mensch und Gott bei mexikanischen Indianern:* «Anthropos» 35-36 (1940-41) fasc.1-3 p.326.

GANN, TH. W. F., *The Maya Indian of Southern Yucatan and Northern Brit. Honduras.* «Bur. Amer. Ethnol.» Bull.64 (Washington 1918).

— *Gotter und Menschen im alten Mexiko* (Leipzig 1938).

HAEBLER, K., *Die Religionen des mittleren Amerika* (Viena 1899).

HAEKEL, J., *Die Vorstellung vom zweiten Ich in den amerikanischen Hochkulturen:* «Archiv. f. Volkerk.» 3 (Viena 1949).

HOLTKER, P. G., *Die Familie bei den Azteken im Altmexiko:* «Anthropos» 25 (sept. 1930).

— *Das Sundenbewusstsein bei den Azteken im alten Mexiko:* «Anthropos» 31 fasc.1-2 (1936) p.213-233.

JOYCE, T. A., *South American Archaeology* (Londres 1912).

— *Mexican Archaeology. An Introduction to the Archaeology of the Mexican and Mayan Civilizations of Pre-Spanish America* (Londres 1914).

KRICKEBERG, W., *Marchen der Azteken, Inka, Maya und Muisca* (Jena 1928).

— Capítulo *Amerika* en la «Volkerkunde» de BERNATZIK (Leipzig 1939).

LATCHAM, E. L., *The Totemism of the Andean People:* «Journ. Royal Anthropol. Inst. of Great Brit. and Ireland» vol.57 (Londres 1927)

LEHMANN-NITSCHE, R., *Tezcatlipoca und Quetzalcouatl. Ihre ursprungliche Sternatur* «Zschr. f. Ethnol.» (1938) fasc.1-2 p.97 (Berlín)

MARKHAM, S. CL., *The Incas of Peru* (Londres 1910).

MEAD, CH. W., *Old Civilization of Inca Land:* «Americ. Mus. Nat Hist.» ser. n.11.

MEANS, PH. A., *Ancient Civilizations of the Andes* (Nueva York-Londres 1931).

ROWE, H. L., *Inca Culture of the Time of the Spanish Conquest* «Handb. South Americ. Ind.» vol.2 p.183 (Washington 1946).

SCHMIDT, M., *Kunst und Kultur von Peru* (Berlín 1939).

SELER, E., *Gesammelte Abhandlungen* vol.1-5 (Berlín 1902-1923)

SPINDEN, H. J., *Ancient Civilizations of Mexico and Central America* (Nueva York 1928).

TELLO, J., *Andean Civilization. Some Problems of Peruvian Archaeology:* 23rd Int. Congr. Americ. (sept. 1929) (USA 1928).

TRIMBORN, H., *Der Kollektivismus der Inka·* «Anthropos» 20 (sept 1925).

VAILLANT, G., *Aztecs of Mexico. Origin, Rise and Fall of the Aztec Nation* (Garden City Nueva York 1944).

I. MEJICO

1. *Introducción*

Las altas culturas americanas alcanzaron su mayor perfección en el valle alto de Méjico, en la Guatemala septentrional y en el Yucatán, así como en la meseta peruana. De los pueblos de estas zonas, cuyos más típicos representantes son los aztecas, los mayas y los incas, los mayas tienen una historia ininterrumpida que abarca casi dos milenios, mientras que los aztecas de Méjico y los incas del Perú eran sólo los herederos de culturas altamente especializadas existentes ya antes de ellos.

De los numerosos pueblos que habitaban las zonas lagunares en el valle alto de Méjico, eran los aztecas los que en la época de la conquista por los españoles (1519) habían alcanzado la supremacía. Originariamente cazadores nómadas, llegaron al valle alto, junto con otros pueblos nahua procedentes del Noroeste, en el siglo XIII d.C.; allí se mezclaron con los cultivadores autóctonos, que poseían una cultura bastante elevada, y adoptaron la cultura «tolteca». Después de dos intentos de asentarse en la zona de las lagunas de Méjico, lo hicieron, finalmente, en una isla pantanosa en el lago, en la que fundaron dos poblados, Tlatelolco y Tenochtitlán. Este último, la actual ciudad de Méjico, se convirtió más tarde en la capital del reino de los aztecas.

El esfuerzo por conservar los antiguos dioses tribales y por propiciarse los de los pueblos sometidos, así como el constante ensanchamiento de los límites del país, bien por guerras, bien por alianzas, tuvo como consecuencia una grandiosa síntesis de distintas religiones tribales en un panteón de dioses y diosas que sólo pudo ser creado por obra de un cuerpo sacerdotal organizado.

2. *Las deidades*

Puesto que en la vida cotidiana de los aztecas el máximo interés correspondía a la prosperidad de los campos y al éxito en la guerra, fueron los dioses asociados a ambas cosas los que disfrutaron de la máxima veneración. En este sentido es en el que Vaillant decía que la religión de los aztecas era una actividad colectiva necesaria para la salvaguardia social y económica del pueblo. Pero hemos de hacer hincapié sobre el hecho de que, pese a la pluralidad inextricable de deidades, tanto en la vida cotidiana como en las meditaciones filosófico-religiosas del monarca de Texcoco, Nezahualcoyotl, se expresa con claridad la creencia en un gran dios único. Este dios creador invisible, que habitaba en el más alto de los cielos y llevaba el nombre de Tloque Nahuaque («el señor de la proximidad inmediata»), era invocado por los hombres en los casos de gran necesidad. A él es a quien se alude cuando en las plegarias que se nos han conservado se dice: «Tú, nuestro creador», «Tú, nuestro señor», «Tú, por el que todo vive», «Uno que crea algo», «Noche y viento», «Nosotros somos tus súbditos», etc.

El sol fue personificado en el dios Tonatiuh, que aparece en estrecha relación con Tezcatlipoca y Huitzilopochtli (véase infra); se distingue por la pintura roja de su cuerpo y de su rostro, por el adorno de su nariz, por un disco solar y por sus largas plumas de *quetzal*. Lleva también un propulsor de espadas y flechas que guarda relación con su papel en la guerra cultual. Aquí hemos de indicar que los dioses del antiguo Méjico eran imaginados como investidos de funciones plurales y que la función y la naturaleza de una deidad podían también ser traspasadas a otra. Así, por ejemplo, Tonacatecutli (véase infra) aparece como dios de la fertilidad, y Tonacacihuatl, en cambio, como diosa de los cereales y de las flores. Las cualidades de Tonacatecutli, el padre de los dioses, fueron traspasadas ocasionalmente a Huitzilopochtli, el antiguo dios tribal de los aztecas, sin duda en un esfuerzo por incrementar el prestigio de aquel dios, que en su época era todavía desconocido en el valle alto de Méjico. Este dios, y con él los dioses Tezcatlipoca y Quetzalcoatl, eran los más importantes del cielo divino de los aztecas.

Otras deidades estaban asociadas también a la idea de creación, como es especialmente el caso de los dioses padres, que aparecen bajo diversos nombres. Esta pareja divina, que habitaba también en el más alto cielo, era conocida generalmente con los nombres de Tonacatecutli y Tonacacihuatl [«nuestro(a) señor(a) de los alimentos»], o con los de Ometecutli y Omecihuatl [«señor(a) de la dualidad»]; junto a estos nombres llevaban los de dios del cielo y mujer del cielo, padre del cielo y madre de la tierra, padre del sol y madre de la luna, y, finalmente (como deidades del nacimiento), Tota y Tonan («nuestro padre», «nuestra madre»). No parece, empero, que en el fondo de estos padres estuviera la idea de una fuerza creadora generadora, sino más bien que la expresión padre-madre había de subrayar el carácter de hijos de los hombres. Por encargo de ellos, su hijo Quetzalcoatl, que más tarde ocupó el lugar de estas divinidades paternas, enviaba desde el cielo a la tierra las almas de los niños.

Huitzilopochtli (de *opochtli*, «el de la izquierda», en el sentido de «el del Sur», y *uitzitzilin*, «colibrí»), que exigía sangrientos sacrificios humanos, era el dios tribal y dios de la guerra de los tenochcas, los habitantes de la ciudad Tenochtitlán (ciudad de Méjico), y es posible que fuera un antiguo héroe tribal divinizado. Durante la época de sus migraciones, los tenochcas habían encontrado su ídolo en una cueva; éste habló con ellos y les dio buenos consejos, y a partir de entonces lo llevaron siempre consigo. Huitzilopochtli era también el dios del sol, el luminoso dios del Sur, representante de la estrella de la mañana y de las estrellas del cielo austral. Según un mito, era el cuarto y más joven de los hijos de Tonacatecutli y de Tonacacihuatl; pero, según otra tradición, habría saltado, armado, del cuerpo de la diosa de la tierra Coatlicue, que lo habría concebido por un ovillo de plumas caído del cielo (nacimiento virginal). Como dios del sol, venció a los «400 del Sur» (*centzon huitznaua*), es decir, los dioses de las estrellas, y a su hermana, la hostil diosa de la luna, lo que hace, naturalmente, alusión a las fases de la luna y a la desaparición matinal de las estrellas. Caída en la lucha, su hermana pasaba por ser la primera sacrificada, fundándose así simbólicamente el sacrificio humano.

Una figura importante entre los dioses era *Tezcatlipoca* («espejo humeante» o «adolescente del espejo»); sólo tenía una pierna y era el dios todopoderoso de los nahua, el dios principal de Texcoco. Está representado siempre con un espejo humeante (o parlante, puesto que el humo era el signo de hablar), que lleva bien en la mano como un escudo, bien en el adorno de la cabeza, o incluso en el lugar del pie perdido. Este lo perdió como dios del sol poniente, porque las puertas del mundo inferior se cerraron demasiado de prisa; según otra versión, lo habría perdido cuando Quetzalcoatl le lanzó del cielo al mundo inferior. Se le reconoce además por la pintura negra y amarilla de su rostro y por el pectoral redondo. En su espejo, que nos denuncia su antiguo carácter de chamán, ve todo lo que pasa en la tierra, y por eso era también el dios de la recompensa, del castigo y del perdón de los pecados. Se le llamaba también «el que obra según su voluntad», el «todopoderoso» (Moyocoya) o «aquel que lo hace todo sin que nadie pueda impedírselo».

Tezcatlipoca fue en todas partes venerado y temido, y aparecía bajo las más diferentes formas y dotado de las más diversas funciones, de las que participaban también otros dioses, que de este modo ascendieron de categoría y fueron incluso identificados con él; éste es el caso, por ejemplo, de los dioses de la caza de otras tribus. Ante todo era el dios del Norte y de la noche, y por ello también el dios de la muerte y del frío; por ser patrón tutelar de la escuela de los guerreros (*telpochcalli*), puede ser considerado también como dios de la guerra. La

unión del dios de la noche y del dios de la guerra en una sola persona se muestra en forma característica en la costumbre de Tezcatlipoca de, una vez cerrada la oscuridad, peregrinar por los caminos en la figura de Yoalli-Ehecatl (viento de la noche), cubierto con disfraces espantosos para buscar a los malhechores y probar el valor de los caminantes nocturnos. El guerrero que se encontraba con una tal aparición no podía huir, sino que debía luchar valerosamente con ella hasta que ésta le diera tantas espinas como prisioneros había de hacer él en la próxima lucha. En las encrucijadas se situaban lugares de culto dedicados al «que vaga en la noche». Pero todo esto no agota, ni mucho menos, sus múltiples prestigios. Su influencia se extendía también a la vegetación, como demuestra el hecho de que la víctima humana que lo encarnaba recibiera como esposas antes de su muerte cuatro mujeres, que simbolizaban a las diosas de la fertilidad. Además, su nombre aparece asociado en forma peculiar a las regiones del mundo y a los colores; él mismo, en su figura de Tezcatlipoca negro, está en relación con el Norte; su antagonista Quetzalcoatl, Tezcatlipoca blanco, está en relación con el Este; Xipe (véase infra), como Tezcatlipoca rojo, con el Oeste, y Huitzilopochtli, como Tezcatlipoca azul, con el Sur. El que su nombre fuera dado como sinónimo a otros dioses, incluso a algunos de gran importancia, nos permite darnos cuenta de la grande significación de esta figura divina. En oposición con sus rasgos serios está el que aparezca también como dios de las fiestas y de las francachelas (*Omecatl*) y como dios de la eterna juventud (*Tlamazincatl*).

Especial importancia tenía el antiguo dios tribal de los toltecas y dios principal de Cholula, Quetzalcoatl, venerado ya en época tolteca primitiva, es decir, mucho antes de los aztecas. Lo volvemos a encontrar entre los mayas con el nombre de *Kukulkán*; Spinden lo identifica con el «dios de la larga nariz». El dios parece estar especialmente asociado a los pueblos de las regiones del golfo mejicano (olmecas, huaxtecas), de lo que se ha concluido que su culto procedía del Este. *Quetzalcoatl*, la «serpiente de plumas verdes» (*quetzalli*, la pluma verde de la cola del pájaro *quetzal*; *coatl*, serpiente), pasaba originariamente por ser la personificación del cielo nocturno (otro monstruo ofídico, la serpiente de turquesas Xiuhcoatl, encarnaba el cielo diurno). Era, además, el dios sacerdote y presidía todo lo que tenía alguna relación con las actividades sacerdotales, como, por ejemplo, la enseñanza, el calendario, el ritual, la educación, la magia, la ascesis, el arte y los oficios; en resumen, se veía en él al dios de la cultura en general, así como al de la edad dorada. Peregrino resulta el que esta digna figura fuera también, en cierto sentido, el patrono de los ladrones, pues éstos aplicaban diversas prácticas mágicas para hacer dormir a los habitantes de las casas en que pensaban robar y no olvidaban nunca tampoco llevar consigo en sus incursiones una imagen de su patrono. Era también el dios

del viento, el dios dador de vida que barría el camino para que pasaran los dioses de la lluvia; en esta cualidad se le representaba con una máscara de largo pico y con un ornamento en espiral que llevaba sobre el pecho y que debía representar el torbellino del viento. Se le invocaba para conseguir lluvias abundantes para los campos. Como dios del viento, se le subordinaba todo lo que fuera redondo; de aquí que sus templos fueron construcciones circulares levantadas sobre plataformas también circulares o cuadrangulares.

Y, por último, *Quetzalcoatl* era el verdadero héroe cultural de los toltecas, que llevó a su pueblo la cultura, le dio las leyes, y, cumplida su misión, marchó hacia Oriente, al mar, donde depuso su máscara de serpiente *quetzal* y su vestidura de plumas y se ofreció en holocausto voluntario sobre una pira, después de lo cual su corazón (alma) marchó al cielo como estrella de la mañana. Según otra tradición, en el año «uno Caña» (los mejicanos formaban las fechas de su calendario por la combinación de veinte signos con los números 1 a 13) habría marchado más allá del mar, hacia el Este, de donde había de volver de nuevo a su pueblo en un año de la misma fecha. Se le representaba con blanca piel y con barba, y, dado que Cortés y sus gentes llegaron a Méjico en un año «uno Caña», se le identificó con éste, lo que explica también los éxitos conseguidos por aquel puñado de españoles. Su vida (aparición en Méjico, desaparición, marcha hacia Oriente, cremación y resurrección) se interpreta como símbolo del curso lunar. Su especial relación con el Este se comprende por sí misma. Por el color blanco de su piel, por su barba, por su misteriosa aparición y desaparición, así como por su promesa de retornar, y no en último término por algunos rasgos de la religión mejicana que a primera vista recuerdan los cristianos (véase infra), los españoles tuvieron a esta figura por Santo Tomás.

Muy peculiar es su relación con *Tezcatlipoca*. Cuando, al final del último período del mundo, el cielo cayó sobre la tierra, las dos deidades volvieron a levantarlo. Pero en todas las demás ocasiones aparecen como antagonistas. El mito cuenta que Tezcatlipoca expulsó a Quetzalcoatl de Tollán (Tula), lo que podría ser la transposición religiosa de la retirada histórica de los toltecas ante los primeros grupos de la vanguardia de las migraciones nahua. Los dioses nacionales de los toltecas (Quetzalcoatl) y de los nahua (Tezcatlipoca) aparecerían aquí como exponentes de los pueblos que los veneraban. Pero, por otra parte, Lehmann-Nitsche ha hecho notar la naturaleza astral de los dos dioses: según él, en Tezcatlipoca, el dios de la tempestad, el dios de una sola pierna, habría que ver la constelación del Carro Mayor, y en Quezalcoatl la constelación del Escorpión. A mediados de julio, al comenzar la noche, el eje del Carro, que se encuentra al oeste, está situado verticalmente hacia arriba, y al comenzar octubre aparece de nuevo en el este, esta vez con el eje hacia abajo, lo que recuerda efectivamente a un hombre con una sola pierna. Mitológicamente, la primera fase se explicaba como la de la caída de Tezcatlipoca al mundo inferior (caída de la que fue causa Quetzalcoatl), y en la época desde julio hasta comienzos de octubre, se pensaba que Tezcatlipoca, mientras permanecía invisible, aullaba como jaguar en el mundo inferior, lo que causaba los huracanes en la superficie de la tierra. Con la caída de Tezcatlipoca (el Carro Mayor) sube al cielo nocturno la constelación opuesta, la del Escorpión, es decir, Quetzalcoatl.

La oposición cósmica y étnica de estos dioses y de sus pueblos se expresa también claramente en el juego mítico de pelota. Los dos son dioses de la noche, cosa que también K. Th. Preuss ha hecho notar, pues el sol fue creado después de ellos. En todos estos rasgos opuestos se nos muestra la lucha de la antigua religión tolteca con los distintos dioses tribales dioses de la guerra y del cielo de los pueblos nahua invasores, lucha de la que finalmente saldría el gran panteón azteca. Mencionemos a modo de complemento que también los sumos sacerdotes de Tenochtitlán y el último monarca de Teotihuacán llevaban el nombre del dios y héroe cultural Quetzalcoatl, así como que un hombre llamado del mismo modo fue de Méjico a Yucatán, alcanzó allí gran influencia y volvió luego a su patria, donde dio a conocer el calendario.

Para los agricultores de las mesetas de Méjico, pobres en lluvias, las precipitaciones tenían una importancia vital, lo que, como es natural, se expresó en la veneración de las deidades correspondientes. De aquí que *Tlaloc*, el dios de la lluvia y dios del trueno, que era con ello simultáneamente un dios de la vegetación y de la fertilidad, fuera venerado ya desde la época más antigua, y que en Teotihuacán parezca haber sido el dios principal o por lo menos uno de los dioses principales. Su naturaleza era doble, pues enviaba no sólo la lluvia fertilizadora, sino también la lluvia y el granizo destructores, y por ello en el antepatio de su palacio en su reino de Tlalocán (el paraíso del Este) había cuatro jarras con cuatro clases distintas de lluvia. Los *tlaloques*, sus ayudantes, extraían de aquellas jarras y repartían la humedad bienhechora o destructora, y golpeando las vasijas con varas engendraban el trueno. Tlaloc, fácilmente recognoscible en las representaciones iconográficas por los círculos en torno a sus ojos, la voluta sobre el labio superior y por sus colmillos, reinaba en el Tlalocán sobre las almas de los ahogados y de los muertos de hidropesía. Su esposa y hermana de los *tlaloques*, *Chalchihuitlicue*, la diosa con vestidura de piedras preciosas, era la señora de las aguas y disfrutaba de una especial veneración cultual. Como recuerdo de las alturas de las montañas, en torno a las cuales se concentran las masas de nubes, las ceremonias de los dioses de la lluvia se desarrollaban en la mayoría de las ocasiones sobre alturas descubiertas.

La importancia de los dioses de la fertilidad puede deducirse tanto del papel sobresaliente que desempeñaban sus cultos como también de su gran número. *Xipe Totec*, «nuestro señor el desollado», a quien conocimos ya como el «Tezcatlipoca rojo» de Occidente, era el dios de la primavera y dios tutelar de Tlaxcala. Su culto pasaba por ser originario de Oaxaca, en el área de los zapotecas y mixtecas, y aparece ya en las culturas de Mazapán, que hay que situar cronológicamente entre las dos épocas Teotihuacán 5 y Azteca 1 (período mixteca-puebla). Lo mismo que la naturaleza se cubre todos los años de una nueva vestidura verde y muere de nuevo en otoño para volver a nacer otra vez el año siguiente, este dios había de morir y renacer. El sacrificio de un prisionero de guerra, que representaba a esta deidad y al que se arrancaba la piel, con la que se vestía el sacerdote sacrificador, había de simbolizar este ciclo.

Las mismas ideas se expresaban en otro sacrificio relacionado también con Xipe y con otras deidades de la fertilidad. El cultivo de los campos, concebido como una lucha del hombre contra la tierra, que se resistía, encontraba su expresión en el sacrificio de gladiadores, durante el cual un prisionero de guerra, atado a un zócalo de piedra y armado con armas inofensivas, había de defenderse contra guerreros de las órdenes del águila y del jaguar. La siembra de los campos, o, dicho simbólicamente, la fecundación de la tierra, se representaba atando a un armazón al mismo prisionero de guerra con las piernas abiertas y matándolo a flechazos. La sangre que fluía se consideraba, además, como análoga a la lluvia fructificadora. Pero esta ceremonia sacrificial puede interpretarse también como relacionada con las fases lunares, puesto que Xipe, como dios de la vegetación, estaba íntimamente asociado a la luna. De la misma forma, los guerreros estaban en especial relación con Xipe, pues en su fiesta principal le ofrecían sus prisioneros, cuyas pieles llevaban después durante un mes. El «dios desollado» era también el dios de las enfermedades de la piel.

La diosa de la primavera y de la tierra, diosa tutelar de los vendedores de flores, era *Coatlicue* («serpientes son su falda»), la madre de Huitzilopochtli y de los dioses de las estrellas. *Cihuacoatl* («mujer serpiente») era igualmente una diosa de la tierra, venerada especialmente en Culhuacán; una diosa de los partos y de las mujeres muertas de sobreparto. En esta función era concebida también como diosa de los guerreros, puesto que se consideraba que la parturienta era igual que un guerrero que hubiera hecho un prisionero. Otra diosa de la fertilidad era *Teteoinnan* («madre de los dioses») o *Toçi* («nuestra abuela»), la diosa del maíz maduro, de las hierbas curativas, de las comadronas y de los curanderos. El centro de su culto estaba en Tlaxcala y entre los olmekas. Con ella se identificaba frecuentemente a la diosa de la tierra *Tlazolteotl* («diosa de las inmundicias»), que parece tener el mismo origen. Esta era la diosa

de los pecados (carnales), de la confesión y de la penitencia, y, puesto que borraba los pecados (= inmundicias) de los hombres, se le daba también el nombre de «comedora de inmundicias» (Tlalquani). Citemos todavía, del gran grupo de deidades asociadas a la vegetación y a la fertilidad, los dioses del maíz *Cinteotl* («dios del maíz»), *Chicomecoatl* («siete serpientes»), *Xilonen* («maíz joven») y *Xochiquetzal* («pluma-flor»), la diosa de las flores, del amor, de los juegos, de la juventud, del embarazo, de las enfermedades sexuales y de la vegetación.

El monarca del reino de los muertos (*Mictlán*), al que iban todos los muertos, con excepción de los caídos en la guerra y de las mujeres muertas de sobreparto, reino que correspondía, en consecuencia, al Hades de los griegos, era *Mictlantecutli* («el señor del país de los muertos»). El y su esposa *Mictlancihuatl* se reconocen por las máscaras de cráneos y huesos; además, *Mictlantecutli* está representado frecuentemente con un cuchillo de piedra en lugar de nariz. Con él se identificaron frecuentemente *Camaxtli* y *Mixcoatl* («serpiente de nubes»), antiguos dioses tribales de los chichimecas, otomí y matlatzinca, dioses de la caza, de la guerra, del Norte, de las estrellas y, en cierto sentido, también del sol. Los dos llevan frecuentemente el rostro pintado en torno a los ojos en forma de máscara, lo que, como su origen, los pone en relación con Huitzilopochtli.

En el culto tribal y en el familiar de los mejicanos, los dioses del fuego desempeñan un papel importante. Su veneración está constatada ya en los estratos culturales primitivos de Méjico, a saber, en los comienzos de la cultura de Teotihuacán 1 (Tocomán, Gualupita), y en época posterior entre los tarascas, los otomí y los tepanecas. Los aztecas veneraban al dios del fuego *Xiuhtecutli* («señor del fuego», llamado también Huehueteotl, «viejo dios»), caracterizado por la pintura de su rostro, horizontal y amarilla, y, como símbolo de las llamas rojas, una mariposa en el cabello y una serpiente de fuego a la espalda. Al mismo tiempo es también el señor del año. *Chantico* («la que habita en la casa») era la diosa del fuego doméstico del hogar y del fuego de los volcanes. Los dioses de la bebida sagrada, del *pulque*, se extraía de la planta *mague* (*Agave americana*), eran *Mayauel*, la diosa de la planta *mague* y de la fertilidad; su esposo Patecatl («señor de la raíz de *pulque*»), el dios de la medicina, y sus cuatrocientos hijos, los *centzon totochtin* («400 conejos»), que debían de representar los distintos grados de la embriaguez. Un dios que está estrechamente unido a Quetzalcoatl era el dios del rayo, *Xolotl* («gemelo»), de cabeza de perro, dios de los gemelos, de los abortos y de los monstruos y acompañantes del sol. Y, por último, hemos de citar a una deidad que recuerda la figura norteamericana del *trickster* (esto es, bufón, chocarrero, gracioso), *Huehuecoyotl* («el viejo coyote»), que une en sí rasgos burlones y nefastos y que se introdujo en el panteón azteca procedente del de los otomí.

3. *La creación y el universo*

Sobre el origen del mundo y de los dioses y el transcurso de las distintas edades del mundo poseemos mitos de los que hay diversas variantes. Según la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, la pareja de los dioses primordiales *Tonacatecutli* y *Tonacacihuatl* había engendrado cuatro hijos: Tezcatlipoca, el rojo y el negro; Quetzalcoatl y Huitzilopochtli. Pasados seiscientos años, los dioses decidieron introducir el orden y las leyes, y encomendaron esta misión a Quetzalcoatl y Huitzilopochtli. Estos dos crearon, antes que nada, el fuego, luego el sol, que era sólo medio sol, y por eso no alumbraba más que débilmente, y, finalmente, una pareja de hombres, *Oxomoco* y *Cipactonal*, a quienes hicieron el encargo de engendrar descendientes y crear la cultura. «El trabajo, no el placer y la alegría, habían de ser para siempre su parte en la vida.» Después de esto, los dos dioses introdujeron el tiempo y crearon al señor y a la señora del mundo inferior, doce cielos (descendiendo a partir de trece) y el agua, en la que habitaba un gran pez en forma de cocodrilo (*Cipactli*).

Después de que los cuatro dioses hubieran creado a las deidades del agua y de la lluvia, formaron la tierra, tomando para ello al monstruo *Cipactli*. Según otra versión, Tezcatlipoca y Quetzalcoatl bajaron del cielo a la diosa de la tierra y de su cuerpo hicieron la tierra con sus montes, ríos y plantas. La diosa tenía una insaciable necesidad de sangre y corazones humanos, de forma que, finalmente, se acabó por acceder a lo que pedía, para que de ese modo siguiera siendo fértil. Puesto que el medio sol daba muy poca luz, Tezcatlipoca, «por la fuerza de su divinidad», se convirtió él mismo en sol. Pasados seiscientos setenta y seis años ($= 13 \times 52$), Quetzalcoatl lo derrocó del cielo y lo arrojó al agua. Los gigantes que vivían en aquella época, y que habían sido hechos por los dioses, fueron devorados por el destronado Tezcatlipoca, que adoptó la figura de un jaguar. La segunda edad del mundo, durante la que el poder correspondió a Quetzalcoatl, terminó, también después de seiscientos setenta y seis años, con terribles tormentas, desencadenadas por Tezcatlipoca, que arrastraron a Quetzalcoatl; los hombres supervivientes se convirtieron en monos. El tercer «sol» fue el dios de la lluvia, Tlaloc, que reinó sólo trescientos sesenta y cuatro años ($= 7 \times 52$), y cuyo gobierno terminó con una lluvia de fuego, después de la cual comenzó la cuarta época con la diosa del agua como sol. En el último año de su edad, que duró trescientos doce ($= 6 \times 52$), comenzó a llover de tal manera que el cielo se derrumbó y los hombres se transformaron en peces.

Pasadas estas cuatro épocas y estas creaciones de los hombres, comenzó la quinta edad (que un día terminará, a su vez, con terremotos); Quetzalcoatl y Tezcatlipoca, en figura de grandes árboles y con la ayuda de otros dioses, volvieron a levantar el

cielo que se había derrumbado sobre la tierra. Por esto Tonacatecutli hizo a las dos deidades señores de la bóveda celeste, serpientes del cielo. Puesto que la tierra estaba otra vez despoblada, Quetzalcoatl, valiéndose de su astucia, sacó del mundo inferior el «hueso de piedras preciosas», lo pulverizó y lo mezcló con la sangre que se había extraído en sus mortificaciones, y de aquella mezcla formó a los hombres, para cuyo alimento sacó del interior del monte de los alimentos, con la ayuda de una hormiga roja, el maíz.

Junto a la ordenación cronológica del cosmos hubo también una ordenación espacial, que las distintas fuentes exponen de formas diferentes. La división horizontal del universo incluye cinco regiones del mundo, asociadas de forma determinada con los dioses, los años, los colores, etc. En el Norte, lugar en que estaba el reino de los muertos, y que era puesto en relación con los años «Piedra de fuego», con la guerra, con los sacrificios, con la oscuridad, con las cuatrocientas serpientes de nubes y con el color rojo, reinaba el dios de los muertos, Mictlantecutli. El Sur era la región del dios de la lluvia, la región de las flores, de las espinas, de la mortificación, del fuego, de la danza, de los juegos y de las cuatrocientas estrellas del Sur; se le subordinaban los años «Conejo» y el color blanco. Con el Este, la «casa del sol», se asociaban los años «Caña», el color amarillo y el dios del sol tanto como el dios del cuchillo de piedra. Los guerreros sacrificados o caídos saludaban allí al sol naciente y le acompañaban hasta su cenit. En él las mujeres que habían muerto de sobreparto y que habitaban en el Oeste se hacían allí cargo del acompañamiento y llevaban al sol sobre una litera de plumas hasta Poniente. El Oeste era la morada de las diosas de la tierra y de la fertilidad y estaba en relación con el color azul y con los años «Casa».

La quinta región era el centro, morada del dios del fuego. Según la ordenación vertical del universo, arriba estaban los trece cielos, en los que habitaban los dioses, escalonados según su rango; después venía la tierra de los vivos, y bajo ésta el mundo inferior, el reino del dios de los muertos, dividido en nueve esferas, que no tenían ningún significado moral especial. Los muertos que a él iban debían vencer en su camino distintos peligros, para lo que se les dotaba de ofrendas, medios mágicos y de un perro de color rojo que había de conducirles para pasar un río. Llegados a Mictlán, el reino de los muertos, entregaban su óbolo al dios de los muertos, que les señalaba su lugar. Los muertos de hidropesía, los fulminados por el rayo y los ahogados no iban al mundo inferior, sino al reino del dios de la lluvia.

La estricta observancia de las ceremonias cultuales y sacrificiales constituía el punto central de los deberes de los mejicanos, pues de ella dependía la prosperidad tanto de la comunidad como del individuo. Para su mantenimiento, los dioses, cuyo antropomorfismo era muy marcado, habían de recibir sangre y corazones

humanos, y se consideraba la misión más excelente la de colaborar a la conservación del orden en el cosmos, poniendo en ello todas las fuerzas e incluso la propia vida. Así, por ejemplo, según el mito, el sol no podía ser creado si no se disponía de corazones humanos para su alimentación. Para satisfacer la grande y constante necesidad de víctimas humanas, el medio adecuado era la guerra sagrada. Cuanto más esfuerzos se realizaran para proporcionar los prisioneros de guerra para aquellos sacrificios y cuantos más peligros hubiera que vencer en ello, tanto mayor era el mérito. De aquí que sólo se hiciera poco uso de los esclavos como víctimas. Estas guerras estaban en uso en Méjico ya mucho antes de los aztecas, lo que no quita que más tarde, ante todo por la introducción del culto de Huitzilopochtli, experimentaran un incremento. Bajo el monarca azteca Moctezuma I (1449-1469), la guerra sagrada («guerra de las flores») se convirtió en una institución cultual. La muerte por los dioses pasaba por ser la normal de un guerrero y era un presupuesto para llegar al Tlalocán, el paraíso de los guerreros, que estaba situado al Este.

La forma más general del sacrificio humano era la occisión sobre la piedra sacrificial, sobre la que la víctima era extendida por los sacerdotes ayudantes, después de lo cual el sacerdote sacrificante le abría el pecho con un cuchillo de piedra y con la mano le arrancaba el corazón, que depositaba en un recipiente bellamente adornado y ofrecía al sol. Formas sacrificiales usadas especialmente dentro de los ritos de fertilidad eran el sacrificio de los gladiadores, las flechas y el desuello (véase supra). Algunas veces se practicaba un canibalismo ritual asociado a estos sacrificios, símbolo de la unión mágica del creyente con la deidad, devorando bien a la víctima sacrificada, que representaba a la deidad, o bien a un ídolo del dios hecho de pasta (véase infra). Si es cierto que los hombres sólo eran sacrificados en las festividades de mayor importancia, no lo es menos que el número de los muertos en ellas alcanzaba a veces cifras extraordinariamente elevadas. Las crónicas nos informan, por ejemplo, de que una vez, bajo el rey Ahuitzotl (siglo XV), fueron ejecutados 20.000 prisioneros de guerra, y otra, bajo su sucesor Moctezuma II, 12.000. Esta época representa el apogeo de los sacrificios humanos aztecas. Al dios de la lluvia *Tlaloc* se le ofrecían preferentemente niños, lo que está documentado ya en la época de la cultura de Teotlihuacán. Las lágrimas de los niños destinados al sacrificio eran interpretadas, por analogía con la lluvia esperada, como gotas de lluvia. El sacrificio de mujeres guardaba relación con la fertilidad de los campos.

También la sangre propia se ofrecía frecuentemente a los dioses, estando prescritas en determinados momentos ciertas mortificaciones, especialmente la extracción de sangre de las orejas, de la lengua y de otras partes del cuerpo, todo ello en relación con ayunos, oraciones y abstinencia sexual y de acuerdo con la

situación social. Y, por último, se ofrecían también a las deidades codornices, incienso y tabaco. En todas las ceremonias cultuales tenía importancia la posición del oficiante, que había de estar vuelto hacia una de las regiones del mundo. Las incensaciones se extendían también a las altas personalidades. Junto a las numerosas ceremonias cultuales oficiales, fijas u ocasionales, que estaban orientadas en cierto modo al interés del Estado, el creyente había de observar, además, las prácticas especiales de su linaje o de una unidad menor y las de su familia.

Todos los acontecimientos importantes de la vida humana (nacimiento, matrimonio, muerte) tenían sus raíces en la religión. La pareja de los padres divinos enviaba desde Omeyocán («lugar de la dualidad», el más alto de los cielos) al seno de la madre el alma del niño, y tan pronto como éste había visto la luz del mundo, los sacerdotes escogían en el calendario un día favorable para su «bautizo», por el que había de «nacer de nuevo». La comadrona, que actuaba como sacerdotisa, decía unas palabras al recién nacido, derramaba agua sobre su cabeza y le lavaba todo el cuerpo, diciendo: «Límpieos el que está en todo lugar (el agua) y tenga por bien apartar de vos todo el mal que traéis con vos desde antes del principio del mundo.» Esta ceremonia incluía la creencia en la expulsión del mal, en la purificación por el agua y en el renacimiento, pero no puede hablarse de un pecado original en sentido estricto, pues, como G. Höltker ha hecho notar, esta noción era desconocida a los aztecas. Es de suponer que se pensaría en una impureza, es decir, pecaminosidad «pegada» al niño desde el nacimiento. En general, el nombre del niño se fijaba por el signo del calendario correspondiente al día de su nacimiento. Su destino posterior dependía de que hubiera nacido en un día bueno, neutral o nefasto. Nadie podía escaparse a este hado impersonal, especialmente al nefasto, que irremisiblemente hacía de los nacidos en días nefastos hombres malvados. Pero sí que podía ejercerse una influencia sobre él eligiendo, para todos los demás acontecimientos importantes, días favorables. Si no se hacía esto, incluso los signos más favorables podían transformarse en nefastos. Este determinismo incondicional y la arbitrariedad de los dioses dieron origen a un estado de ánimo pesimista y melancólico que impregnaba la vida toda y a partir del cual hay quizá que comprender el general sentimiento de culpa.

Este sentimiento tenía como consecuencia la exigencia de purificación sobre todo cuando se había pecado. La ascesis (las dolorosas extracciones de sangre, los ayunos, la abstención de los placeres sexuales, los sacrificios humanos, el ir revestidos de la piel de los desollados, los autosacrificios, etc.) y la oración servían para liberar de los castigos que por el pecado habían de sufrirse en este mundo, pues todo pecado público o secreto traía consigo el castigo divino en forma de pobreza, enfermedad y muerte, y, en la mayoría de los casos, también el castigo del Es-

tado. No se creía en la existencia de castigos en el trasmundo, pues el destino después de la muerte dependía de la forma de ésta. Pecaminosos eran ante todo el uso prohibido de pulque, el adulterio y la inobservancia de los deberes religiosos y civiles. Los castigos divinos de los pecados eran perdonados por la confesión (auricular) a los sacerdotes de la diosa tierra (cf. supra); los castigos mundanales quedaban perdonados también por la confesión tan pronto como el pecador había cumplido con la penitencia. La confesión podía hacerse, además, a los fantasmas que por la noche se aparecían en las encrucijadas (las almas de las muertas de sobreparto). Los cónyuges podían acusarse mutuamente de sus pecados. Puesto que cada pecado no podía ser perdonado más que una sola vez, la confesión se aplazaba siempre hasta una edad avanzada.

Dentro del culto hemos de citar también el juego cultual de pelota (*tlachtli*), que se jugaba en Méjico, en la América central y en las Indias occidentales en lugares destinados a ello, orientados de norte a sur y relacionados con las construcciones cultuales; el juego debía simbolizar el curso del sol o de la luna, pero es posible que guardara relación también con la fertilidad. Consistía en hacer pasar por un aro puesto verticalmente en cada una de las paredes largas una pelota de goma dura, que no podía ser impulsada más que con las piernas, los codos y las caderas.

El calendario de las fiestas aztecas era extraordinariamente rico y variado, e incluía dieciocho fiestas anuales, que guardaban relación, ante todo, con el cultivo de los campos. Las fiestas más importantes eran la celebrada al comenzar el año (1-20 de febrero), en honor de los dioses de la lluvia, la fiesta principal de Xipe Totec («el desuello de los hombres»); luego la fiesta Toxcatl, consagrada al dios Tezcatlipoca, la gran fiesta de los señores y la gran fiesta de los muertos; la fiesta de las escobas, la festividad del nacimiento de Huitzilopochtli. Además de las fiestas anuales había otras, que se celebraban según determinados ciclos o en ocasiones especiales. A éstas pertenece, ante todo, la fiesta de la «comida de los buñuelos de agua», que tenía lugar cada ocho años e incluía una danza de las serpientes, que recuerda la de los indios pueblo del sudoeste de Norteamérica, así como la «ceremonia del nuevo fuego», celebrada al transcurrir un ciclo de cincuenta y dos años, en la que se encendía solemnemente por frotación el fuego para el período siguiente.

4. *Culto y sacerdocio*

Dentro de la evolución que condujo de la tribu al gran imperio, y dentro también de la síntesis a que en el curso de aquélla fueron obligados los cultos de las distintas tribus que se convirtieron en una especie de religión estatal, de la antigua institución de un caudillaje sagrado de la paz o de un caudillo sacerdote se desarrolló una jerarquía sacerdotal, a cuyo frente estaban dos sumos sacerdotes, con el título de *Quetzalcoatl*. Un sacerdote de rango menor, que tenía dos ayudantes, dirigía los asuntos religiosos y la enseñanza o la formación de los aspirantes al sacerdocio. La juventud, tanto masculina como femenina, de las clases altas era educada separadamente en centros especiales e instruida en la tradición, en la astronomía y en la ciencia del calendario. Venían después los sacerdotes de las diversas deidades, con un gran número de servidores y novicios. Algunas fuentes hablan también de sacerdotisas. El culto divino era múltiple; las obligaciones sacerdotales consistían en cuidar de los templos, de las imágenes divinas y del fuego sagrado y en realizar las ceremonias y sacrificios cultuales. Algunos miembros del colegio de sacerdotes eran curanderos y se ocupaban de la magia, la adivinación y el cuidado de los enfermos.

Los sacerdotes, célibes, vivían en comunidades conventuales cerca de los santuarios, sometidos a una severa disciplina. Las ceremonias cultuales y las automortificaciones a que habían de proceder los laicos les obligaban hasta el extremo. Según la descripción de los españoles, los sacerdotes aztecas tenían el aspecto de figuras escapadas del infierno: torso pintado de negro, cabellos largos y desordenados llenos de parásitos, lóbulos de las orejas destrozados por las mortificaciones y mantos negros o rojos cubiertos de sangre seca. Había sacerdotes que se distinguían por su especial santidad o posición; tal era el sumo sacerdote de la ciudad-templo de los zapotecas, *Mitla*, que por su gran fuerza mágica vivía separado de todos los hombres; o el sumo sacerdote de *Cholula*, que pasaba por sucesor del dios Quetzalcoatl. Estos dos sacerdotes, como también los miembros de la orden sacerdotal de Tehuacán, que estaban en contacto directo con los dioses, parecen representar una forma arcaica del sacerdocio sacral en América.

En la religión mejicana desempeñaba en algunos casos cierto papel lo que se acostumbra a llamar generalmente nagualismo o tonalismo, palabra bajo la que se comprende la relación íntima con rasgos de destino de un hombre con un determinado animal. En su nacimiento se da al hombre la mayoría de las veces, además del nombre auténtico, determinado por el signo del calendario, el nombre de un animal, con el que está unido por lazos íntimos anímicos y que puede también ser su protector. Ciertas personas que pasan por magos pueden transformarse en dicho animal. Lo que ocurre a ese animal, al *nagual* (azteca *nahualli*, «disfraz»), o, mejor, al *tonal* (signo del destino, alma), le ocurre también al hombre correspondiente, y a la inversa. Las ideas nagualistas y otras emparentadas con ellas (creencia en el espíritu protector y en el *alter ego*) se reconocen con frecuencia en las representaciones iconográficas halladas en las zonas en que se desarrollaron las altas culturas americanas, es-

pecialmente en las épocas más antiguas, y aparecen asociadas también a los dioses aztecas; así, por ejemplo, la forma de aparición de Huitzilopochtli es un colibrí o un águila, y la de Quetzalcoatl, la serpiente de plumas verdes.

5. *Lugares de culto, sepulturas*

Para esta religión, que por la actividad de los sacerdotes se había convertido en muy diferenciada y penetrada de símbolos, se crearon lugares de culto gigantescos y de arte depurado, y en algunos lugares nacieron verdaderas «ciudades de los dioses»: éste era el caso en Teotihuacán, en Tenochtitlán, en Monte Albán y en Mitla. Todas las construcciones importantes se levantaban sobre una plataforma, y las moradas de los dioses se alzaban sobre grandes pirámides truncadas o sobre terrazas de forma cuadrangular. La mayoría de las pirámides, que constan de tres terrazas y son frecuentemente muy empinadas, tenían sobre la plataforma más elevada, a la que conducía una escalera adosada a una de las caras y con una balaustrada que podía estar adornada con cabezas cortadas, uno o dos templos, y ante ellos la piedra sacrificial. El templo habitual, cuadrangular, se dividía en un recinto posterior, en el que estaba la imagen del dios, y otro anterior, destinado a la estancia de los sacerdotes. En las ciudades había un templo por lo menos para cada una de las deidades principales. Las pirámides y las terrazas estaban dispuestas de tal modo, que dejaban entre sí patios cuadrangulares. A este conjunto de edificios conexos con el templo hay que añadir todavía los lugares para el juego de pelota, los soportes de cráneos, las residencias y escuelas de los sacerdotes, los edificios en que se almacenaban las víctimas y las casas en que se colocaban las imágenes divinas de los pueblos sometidos. Estos ídolos, que eran casi siempre de piedra, tenían carácter de fetiches, y las guerras hechas para apoderarse de ellos las movía el deseo de utilizar su poder en beneficio propio o el de debilitar moralmente al enemigo.

Por lo que se refiere a las formas de sepultura, los aztecas conocían la inhumación y la cremación, escogiendo la una o la otra según la forma de la muerte. La última era la más frecuente; la primera quedaba reservada a aquellos que iban al reino del dios de la lluvia. El muerto era atado, junto con un perro, en postura fetal y en forma de momia, envuelta con papel; luego se le colgaban amuletos de papel y se quemaba. Después las cenizas eran enterradas en una urna. Durante cuatro años los familiares ofrecían sacrificios en el aniversario de la muerte del difunto, pues ése era el tiempo que el alma tardaba en llegar al mundo inferior.

II. MAYAS

1. *Generalidades*

Una religión íntimamente emparentada con la azteca es la de los mayas de Guatemala y Yucatán. Pero sobre ella sabemos mucho menos, pues en el momento de la llegada de los conquistadores españoles, las ciudades de los mayas estaban en su mayor parte en ruinas, el pueblo había olvidado la vieja cultura y los cronistas no podían extraer noticias de la tradición viva ni de su propia observación en la medida en que esto era posible en Méjico. Esto ha tenido como consecuencia, por ejemplo, el que hasta ahora no se haya logrado totalmente hacer concordar las figuras divinas de los códices que se nos han conservado con las de la tradición.

También los mayas eran politeístas y divinizaban las fuerzas de la naturaleza, que la mayoría de las veces eran representadas en forma humana, y algunas con cabezas de animal. Pero como las fuerzas de la naturaleza pueden ser al mismo tiempo bienhechoras y perjudiciales (así la lluvia y el viento), este dualismo se proyectó en el mundo divino, aunque no en tal forma que se llegara a una oposición de seres superiores buenos y seres superiores malvados como la que conocen otras religiones, sino que entre los mayas su consecuencia fue que se atribuyó una doble naturaleza a los dioses mismos. Como en Méjico, también en la religión maya se encuentran formas de creencias más puras, una cierta tendencia a la adoración de un gran dios uno, como nos dice Francisco Hernández hablando de los monarcas de Yucatán.

2. *Las deidades*

También entre los mayas los dioses del panteón se desarrollaron en parte a partir de los diversos héroes y dioses tribales, con cuyos ídolos llegaron los pueblos a sus lugares de residencia posteriores, en donde construyeron templos en su honor. Como había ocurrido en el mundo azteca, la voluntad de un poderoso cuerpo sacerdotal creó y ordenó una jerarquía de los dioses, e intentó unir a estos seres en un todo armónico, no sin que faltaran algunas arbitrariedades.

El creador y mantenedor del mundo era *Hunabku* o *Hunahpu*, considerado también como padre de las demás deidades, especialmente del dios Itzamna (cf. infra). En él se conservaban todavía huellas del antiguo dios supremo, pues pasaba por incorporal e invisible, por lo que no se hacían imágenes suyas y su veneración cultual no aparecía exteriormente. En los mitos de la

creación del pueblo de los quichés es frecuente que se funda con Gucumatz y con Huracán (cf. infra).

En *Itzamna* (o *Yaxcocahmut,* «señor de la sabiduría») hemos de ver la figura principal de la religión de los mayas. En ella se nos muestra una curiosa asociación del dios supremo con el dios del sol y el héroe cultural, asociación que encontramos con tanta frecuencia en las zonas de las altas culturas americanas y en sus áreas de influencia. Identificado con Hunabku, es el creador de todas las cosas; identificado con el dios solar, es el dios del Este y del Oeste, y como héroe cultural, se le veneraba como fundador de toda la cultura maya, autor del calendario, de la medicina, de la escritura, y posiblemente también del cultivo de los campos y de las plantas «culturales». En los códices se le ve a veces trabajando con el bastón puntiagudo, sembrando o como protector del dios del maíz. En la última de las funciones citadas y en la figura de dios del sol, su influjo se extendía también a la fertilidad. Se le representa con una barba, que simboliza los rayos del sol, mientras que la serpiente y las conchas con que puede aparecer expresan su relación con la fertilidad. Se le representa también frecuentemente como hombre viejo y barbudo, con un solo diente en el maxilar inferior y con las mejillas sumidas. En relación con un instrumento cultual peculiar, la barra ceremonial, su cabeza mira desde una boca de la serpiente bicéfala del cielo.

No puede determinarse con seguridad si junto a sus rasgos benévolos hay que atribuirle, por lo que dijimos acerca del doble carácter de los dioses, otros nefastos, pues su aspecto malvado puede expresarse eventualmente en otra deidad que imita su apariencia exterior. El investigador de los mayas P. Schellhas utilizó letras para designar a las figuras divinas de los códices que no podían identificarse con facilidad. De ellas, el dios D correspondería al Itzamna de las tradiciones. Una forma especial de Itzamna parece ser *Itzamatul,* el dios del lugar Izamal, que era también un dios importante, que curaba a los enfermos y cuyo santuario oracular era visitado por peregrinos que llegaban de muy lejos; por llevar en el centro de su cubrecabezas una mano extendida, se le da el sobrenombre de *Kabul,* la «mano fuerte». El verdadero dios del sol, que en época posterior fue concebido como una simple forma de aparición de Itzamna, se llamaba *Kinich Ahau,* el dios de Campeche. En el antiguo imperio de los mayas fue representado en figura de hombre, y más tarde, en figura de pájaro. En sentido estricto, parece haber sido concebido como el sol del mediodía, cuyo símbolo, un papagayo, bajaba para consumir el sacrificio ofrecido al sol.

Un papel extraordinariamente importante desempeñaba *Kukulkan* (Gucumatz), el Quetzalcoatl de los mayas. En los manuscritos ilustrados se le llama el «dios de la larga nariz» o «dios B» (también K). Su nombre significa también serpiente

de plumas. En primera línea era el héroe cultural y el dios nacional de Mayapán, pero, como Itzamna, era también un dios creador y dios del cielo con relaciones con el sol. Lo que dijimos de Quetzalcoatl como héroe cultural puede decirse también de él: era legislador, fundador del calendario y de la ciencia, dios de la medicina y de la magia, y enseñó a los hombres el cultivo del suelo y la pesca. Había llegado de más allá del mar, del Este, y desapareció de nuevo en la misma dirección; de allí mismo se esperaba su retorno. Se le representa como un hombre viejo y barbudo, vestido con una larga túnica ondeante y con sandalias. Su máscara debía ser llevada en algunas ocasiones por los monarcas y por los sumos sacerdotes. En un prestigio que le había sido transferido, podía ser considerado como dios creador o como principio dador de vida. Como serpiente de plumas, estaba relacionado con la humedad (fertilidad), con el viento (hálito de la vida) y con la vida. Las plumas de su cuerpo simbolizaban el torbellino del viento y el agua corriente. Por estas relaciones estaba vinculado a los dioses de la lluvia, de la fertilidad y del cielo. Su asociación con Venus tuvo lugar en época tardía. El dios de la lluvia y del tiempo, *Chac,* que aparece representado con larga nariz e incisivos y fue identificado frecuentemente con Kukulkan, tenía (como el dios mejicano de la lluvia) cuatro ayudantes, que se llamaban igualmente *Chac* y podían pasar por sus hipóstasis. Reinaban sobre las nubes de la lluvia de los cuatro puntos cardinales y llevaban como símbolo las hachas del trueno. Chac tenía, pues, poder sobre la lluvia, el trueno y el rayo, y era, por lo tanto, en sentido amplio, un dios del cultivo del suelo; estaba relacionado con el Norte y llevaba una serpiente en torno a la cabeza. Otra deidad era *Ah Bolom Tzacab* (llamado también «dios K» o «dios con la nariz de hoja», nombre que debía al adorno foliáceo de su nariz), relacionado íntimamente con Chac, pues reinaba sobre la lluvia y el trueno. Corresponde igualmente al dios mejicano de la fertilidad, Xipe Totec.

Ah Bolom Tzacab fue representado frecuentemente en los monumentos e instrumentos cultuales de la época primitiva. El dios que representaba al espíritu del maíz, no tenía imagen propia, pues sólo se le conocía como germinante espiga de maíz, y vivía en buenas relaciones con las bienhechoras potencias del cielo, mientras que era enemigo de las potencias subterráneas. Puesto que el crecimiento del maíz dependía también de la adecuada solemnidad de las fiestas cultuales, se transfirió a este dios el patronato de la música, la danza y las fiestas. *Ixchel,* la esposa de Itzamna, era la diosa de la tierra, de los nacimientos, de la luna y del arco iris; *Ix kan Leom* representaba la fertilidad femenina, recogía el rocío mañanero y era la madre de los cuatro seres que sostenían el cielo. *Zipacna* («creador de las montañas») y *Cabracan* («dos piernas», «destructor de las montañas») eran dioses de los seísmos. No puede extrañarnos que un pueblo

con una astronomía y una astrología tan desarrolladas rindiera también veneración religiosa a las estrellas y a las constelaciones, especialmente a Venus, a la Estrella Polar, de cabeza de mono, dadora de dicha y riqueza, y a las Pléyades. Un dios astral también, más concretamente el representante del Carro Mayor, fue en su origen el que más tarde se convirtió en dios del trueno, del rayo y de la fertilidad, *Huracán*, el «de una sola pierna», el «señor del cielo», que corresponde al azteca Tezcatlipoca. Al contrario de lo que ocurría entre sus bélicos vecinos mejicanos, entre los mayas los dioses de la guerra no tenían gran importancia.

3. *La creación del mundo y la del hombre; el trasmundo*

Según el mito de la creación de los quichés, tribu de los mayas, mito muy parecido a los mejicanos, fueron Hunahpu y su mujer (o Hunahpu, Gucumatz y Huracán) los que crearon la tierra y los hombres. Por la palabra de Hunahpu emergió la tierra del océano primordial para que él la proveyera con todo lo necesario para la vida de los hombres. Después de dos intentos fallidos, éstos fueron formados, finalmente, de maíz que el creador encontró con la ayuda de los animales. Entre los primeros hombres estaban también los cuatro antepasados de la tribu de los quichés, pero éstos eran demasiado listos, y por ello se les oscureció el entendimiento. Como compensación se les entregaron mujeres, y en el lugar donde por primera vez salió el sol se les dieron dioses y culto. El cosmos estaba simbolizado por el árbol del mundo, la *ceiba* siempre verde, que alcanzaba desde la tierra hasta la región más elevada, y cuyas ramas se extendían hacia las cuatro regiones del mundo. La región más profunda era la de las aguas; sobre ella venía luego el reino de las nubes, y arriba del todo, las ramas en que habitaban los dioses. El cielo reposaba sobre los hombros de cuatro gigantescos hermanos gemelos, los *Bacabs*, hijos del dios Hunabku. Cada uno de ellos dominaba sobre una de las regiones del mundo y sobre el viento correspondiente, sobre un color, sobre uno de los cuatro elementos, sobre uno de los cuatro fragmentos del año sagrado ($65 \times 4 = 260$ días), así como sobre uno de cada cuatro años. Pasaron por ser los patronos de la agricultura, y como tales estaban íntimamente asociados al dios de la lluvia.

Las almas de los hombres que se lo merecieron en vida iban después de la muerte al paraíso celeste; las de los hombres sin importancia y las de los malvados, al mundo inferior, oscuro y carente de alegrías (*Xibalba* o *Mitnal*; cf. azteca Mictlan). Entre los mayas, relativamente pacíficos, no se encuentra un paraíso exclusivo de los guerreros. El monarca del mundo inferior era el dios *Hunahau* (el dios A de los códices), señor de la muerte, de la desgracia, del Norte, de la oscuridad y del frío, representado bien como esqueleto con cráneos y huesos entrecruzados, bien simplemente como calavera. El perro era su símbolo, y las lechuzas sus mensajeros. Como acompañantes o ayudantes del dios de la muerte aparece el guerrero y aniquilador *Ek Ahau*, el pájaro de las quejas, de figura de halcón, que anunciaba la desdicha, así como (entre los cakchiqueles) el «padre cráneo» y «padre huesos». La bóveda celeste y la tierra están representadas también por dos monstruos, seres ofídicos en forma de dragón, con dos cabezas, una a cada extremo.

4. *Culto y sacerdocio*

Como los aztecas, también los mayas conocían la confesión, las peregrinaciones y el juego sagrado de pelota. Entre los quichés y entre otras tribus mayas tenían lugar procesiones con ídolos de los dioses, que después se colocaban en la plaza del templo, y ante los que se recitaban mitos y se ofrecía el sacrificio de corazones, terminado el cual los sacerdotes procedían a un acto de canibalismo cultual y embadurnaban los ídolos con la sangre de las víctimas. La veneración de los dioses encontraba su expresión también en mortificaciones, sacrificios de resina de *kopal*, frutos, flores, animales (pájaros, pavos y perros), y también de hombres, aunque sólo en pequeña cantidad y en ocasiones muy especiales; las fanáticas borracheras de sangre y las matanzas en masa de los aztecas eran extrañas a los mayas. Los sacrificios humanos parecen haber sido introducidos por los aztecas. En un gran pantano que había en la ciudad-templo de Chichen Itza se arrojaban para los dioses objetos valiosos, y en algunas ocasiones especiales también muchachas jóvenes. Sobre las solemnidades religiosas de los mayas estamos muy mal informados. Sólo sabemos algo de las ceremonias que tenían lugar, como en Méjico, al concluir un ciclo de cincuenta y dos años, de distintas fiestas mensuales y de la fiesta del Año Nuevo, en la que el *Bacab* correspondiente, sostenedor del cielo o regente del año viejo, era sustituido por uno nuevo.

Como ocurre en otras altas culturas americanas, también entre los mayas el sacerdocio une los rasgos primitivos a los especializados. Así sus mortificaciones, el retiro en el bosque, el contacto directo con los dioses y la forma específica de la curación de los enfermos son rasgos de una antigua herencia india, mientras que el sacerdocio sagrado que encontramos en el linaje de los monarcas de Cocom, y que se derivaba de los sumos sacerdotes del dios Kukulkan y de éste mismo, pertenece a una etapa evolutiva bastante reciente. La larga y rígida formación de los sacerdotes tenía lugar en las escuelas del templo, y abarcaba la teología, el ritual, la astronomía, el calendario, la mántica, las tradiciones, la interpretación y confección de códices, la medi-

cina, el arte de la construcción, etc. Junto al sumo sacerdote, que era también responsable de la instrucción de los aspirantes al sacerdocio y de los hijos de los nobles, había una clase sacerdotal que ocupaba los cargos religiosos más importantes y se encargaba de los sacrificios. Pero los sacrificios humanos cruentos no eran ofrecidos por ellos, sino por otro grupo sacerdotal, cuyos miembros estaban investidos también de funciones militares. El cuidado del templo y del fuego sagrado incumbía a ciertas vírgenes, que durante todo el tiempo que vivían en la comunidad del claustro estaban obligadas a guardar castidad. Algunas fuentes nos hablan también de sacerdotisas.

5. *Las construcciones cultuales y la sepultura*

Las construcciones levantadas para el culto de los dioses tienen por regla general la misma forma y disposición que las de Méjico, y abarcan desde el sencillo montículo de tierra hasta las artísticas pirámides revestidas de piedra, con trabajos en estuco y esculturas colosales y terminadas en una plataforma sobre la que se levantaba un templo de uno a tres pisos. Estos tenían forma de cistas, frecuentemente con alto techo a dos vertientes y con un estrecho recinto inferior; a veces había también varias cámaras alineadas. Las construcciones estaban muy bien orientadas hacia los puntos cardinales. Los recintos sagrados se extienden a veces sobre varios kilómetros cuadrados; éste era el caso en Chichen Itza, Uxmal, Palenque, Tikal y Copan.

Por lo que hace a la sepultura, los miembros de la nobleza y del cuerpo sacerdotal eran incinerados, y sus cenizas recogidas en grandes urnas o introducidas en parte en figuras huecas de madera o barro, inhumándose el resto. De los cráneos de los miembros de la casa real de Cocom se hacían máscaras. La más antigua forma de sepultura, la inhumación, quedaba reservada al pueblo y a los sacerdotes de rango menor. El muerto era enterrado con los objetos de su uso personal, cerca de la casa en que había vivido o dentro de ella; sus demás habitantes la abandonaban. En Yucatán se encuentran sepulcros en cistas de piedras, con o sin túmulo, y en la meseta de Guatemala sepulcros de corredor.

III. PERU

1. *Generalidades*

Las religiones del Perú, y especialmente la de los incas, pueblo que pertenecía al grupo lingüístico *quechua* y que desempeñó el papel político directivo, tienen un carácter totalmente distinto del de las religiones de los aztecas y mayas, lo que puede estar

basado en los presupuestos culturales y en los sincretismos. En Méjico y en la América central, la coalición de las tribus en estados confederales tuvo como consecuencia el desarrollo de sistemas divinos sincréticos. En cambio, en el área de la alta cultura andina, la tribu de los incas, de gran capacidad de organización, creó un gran Estado basado en una política de conquista puramente guerrera, y elevó a su propia religión tribal solar, en lo esencial no modificada por las creencias de la población sometida, a religión de ese Estado. Esta fue impuesta a los vencidos, pero tolerando sus antiguas creencias. La victoria del culto solar de los incas se explica porque éstos supieron unir hábilmente, sin por ello falsearla, su religión con la de los pueblos sometidos. Pero, pese a ello, no puede hablarse de una síntesis en sentido propio, pues, como hemos de ver todavía, era más bien, de una parte, una subordinación de los cultos tribales a la religión solar estatal, y de otra, una asimilación de aquéllos a ésta.

2. *Deidades y creencias religiosas*

La crencia en un dios creador supremo parece haber estado originariamente difundida en toda la meseta de los Andes y en las zonas de la costa, pero ya en época preincaica esta creencia se había difuminado y el dios supremo había perdido su culto. Por regla general no se le edificaban santuarios. Sólo en Pachacamac, en la costa, y en la capital y residencia incaica, Cuzco, tenía un templo, pero éste no estaba destinado tanto a su culto como a conmemorar una victoria. Pero la supremacía del dios creador se expresa en las oraciones y además en el hecho de que, como resulta de su nombre de «padre del sol», se le colocaba por encima del dios solar, y, finalmente, en la circunstancia de que su imagen, un óvalo de oro, estaba colgada encima de la imagen del sol en el gran templo solar de Cuzco. Un cronista nos transmite el dicho del rey inca Tupac Yupanqui, según el cual el sol «obedece las órdenes de uno más poderoso que él». En todo caso, la sabiduría en torno a él quedaba limitada al estamento sacerdotal más elevado y a las clases sociales más altas, mientras que la amplia masa se daba al culto de las imágenes y a la veneración de los antepasados. El dios creador fue amalgamado con un héroe cultural y se le dio el título de *Illa Ticci Huiracocha Pacayacik* («antiquísimo fundamento», «señor», «instructor del mundo»). Fue venerado, ante todo, por las tribus de la meseta y estaba estrechamente unido al área y a la cultura de Tiahuanaco, junto al lago Titicaca, del que se decía que había salido. El creó a los hombres de piedra o barro y les hizo ir a distintas partes del país e introducirse en cuevas, ríos, lagos y rocas, de las que después salieron como fundadores de las futuras familias. Después de que hubo hecho para los hombres el sol y la luna, marchó hacia el norte en la figura de un hombre viejo

y barbudo, y con una vara mágica y dos acompañantes desapareció más allá del mar.

Bajo el nombre de *Pachacamac* («creador del mundo») fue venerado especialmente en la costa, donde estaba relacionado con el conocido santuario del mismo nombre en Lurín-Tale. Cuando los hombres que él había creado le irritaron y cuando se sintió amenazado por su hermanastro *Vichama*, desapareció en el mar. Para mantener el recuerdo de este acontecimiento se le construyó allí el templo citado. Probablemente, en cuanto que héroe cultural, aparece como hijo del sol y de la luna o de otra deidad creadora, *Kon*. Esta última tenía su patria en la costa septentrional del Perú (Chimú), pero sólo en los mitos desempeñaba un papel. Este dios, que era imaginado como carente de cuerpo, corría sobre la tierra y la hacía fértil. Como los de Pachacamac, también sus padres son el sol y la luna. En él se refleja un acontecimiento histórico, a saber, la coincidencia de los círculos mitológicos. Se cuenta que había llegado del Norte y traído a los hombres sus bendiciones; pero cuando ellos le ofendieron, es decir, cuando el culto de Pachacamac se extendió al país costero, castigó a sus adoradores rebeldes retirándoles la lluvia, lo que ocasionó un estado de gran necesidad. Luego desapareció para siempre.

Junto a estos dioses mayores y a estos héroes culturales, el Perú de época primitiva veneró también deidades de carácter mitológico natural, que aparecen representadas en la cerámica, en los tejidos y en la plástica en figura de cóndores, pumas, peces y serpientes. En la costa meridional (Nazca) se encuentran frecuentes representaciones figurativas de un monstruo muy notable, nacido de la unión de un gato montés con la serpiente llamada dentada; el resultado es un animal con dos cabezas, una a cada extremo. Junto a él parecen haber sido venerados los espíritus de las principales plantas alimenticias (maíz, patatas), el mar y los cuerpos celestes.

Pero el centro de gravedad de la religión peruana estaba, si prescindimos del culto solar tardío de los estratos culturales de los conquistadores preincaicos e incaicos, en la creencia en los *huacas*. Se llamaba *huaca* a todo lo que de algún modo pasara por ser sagrado o sobrenatural: por ejemplo, a los ídolos, templos, tumbas, momias, lugares sagrados, animales, o a los cuerpos celestes de los que los clanes *(ayllus)* creían descender. Se trata de una síntesis de la creencia en los espíritus protectores (eventualmente, totemismo individual), la idea de fuerza, el complejo de los amuletos y la creencia en los antepasados. En este conjunto fue introducido después también el culto solar. A ello ha de añadirse todavía la creencia de que los clanes descendían de un antepasado humano que tenía un protector o un hermano de sangre *(huauqui)* en la figura de un animal, de una planta, de un cuerpo celeste, de un lugar o de un objeto inanimado. Este *huauqui* de los antepasados primordiales se convirtió en el *huaca* del clan y habitualmente era tabú. Los cuerpos celestes fueron representados simbólicamente por aves de rapiña que luego pasaron por *huacas*. Puesto que el antepasado llevaba el mismo nombre que su *huauqui* o que el símbolo *huaca*, los miembros de un grupo local se llamaban hijos del *huaca*, por ejemplo, hijos del sol.

Manco Capac, el legendario antepasado del clan inca, descendía del sol, su *huaca;* su *huauqui* era un halcón *(Inti)*, que representaba al sol y era guardado dentro de una jaula; contestaba a las preguntas de su protegido y le daba consejos y era tabú para los extraños al clan. Este ejemplo nos muestra cómo la ascendencia solar del clan de los incas, que tenía sus raíces en creencias distintas, fue incluida en el culto *huaca*. Los *huauquis* parecen haber sido también llevados como amuletos. Los *huacas* animales fueron representados en las fiestas (especialmente en las de la costa) por máscaras, y se les encuentra también pintados en piezas de cerámica. Como parte de la creencia en los *huacas*, en la meseta estaba difundida también la veneración de la piedra, de la que el más conocido ejemplo es la transformación de un antepasado incaico en una piedra, que pasaba por dios tutelar de la juventud y de los guerreros jóvenes y cuyo santuario, situado sobre una colina cerca de Cuzco, desempeñaba un papel en las ceremonias de iniciación y de coronación. Cuando los ídolos *huacas* prestaban ayuda, se les regalaban vestiduras, campos, animales y servidores; pero cuando no lo hacían eran abandonados, como castigo, en lugares desiertos y desolados.

Característica era también la veneración de los muertos del clan. El destino de los muertos, que protegían a sus parientes y se vengaban de sus antiguos enemigos, dependía de la integridad y de la conservación del cadáver. De las momias emanaba una fuerza mágica, que en el caso de los hombres famosos era tan grande que podía ser aprovechada para el bien general de la comunidad. Así, por ejemplo, para asegurarse la victoria se llevaban a la batalla las momias desecadas de los guerreros valerosos. Las momias de los monarcas incas muertos estaban sentadas a derecha e izquierda de la imagen del sol en el templo solar de Cuzco, mientras que en su corte se les seguían prestando, como otrora, todos los servicios como si vivieran todavía, lo que había de dar expresión a su inmortalidad. Los muertos amados, que en la meseta eran conservados envueltos en pieles de llama (a veces en las moradas de los vivos), tomaban parte en las fiestas.

Inti, el sol, era el hijo mayor del creador, expresión de su todopoderosa fuerza vital. Ya en época preincaica encontramos en la sierra su culto intensivo, en tanto que las tribus de la costa lo consideraban como una deidad hostil a los hombres, lo que se explica por el carácter desértico de aquella franja de tierra. El culto del sol consistía en sacrificios, en los que se le ofrecía sangre como alimento, así como en el sacrificio de los corazones; en los sacrificios que se le ofrecían cuando salía, cuando alcan-

zaba su cenit y cuando se ponía, encendiendo cada vez el fuego sagrado que lo simbolizaba; en holocaustos y en invocaciones durante la gran fiesta solar del solsticio. La luna (Quilla), que era concebida como femenina y pasaba por hermana del sol, en la sierra no tenía más que una importancia de segundo orden. La relación del sol y la luna encontraba su correspondencia en la del Inca, hijo o representante terreno del sol, y su hermana y esposa, que pasaba por personificación de la luna y de la tierra. El papel que en la meseta correspondía al sol, lo desempeñaba en la costa la luna (Si), creadora de las plantas y señora de las tormentas, de los elementos y de las mareas. De aquí que para el pueblo costero de los chimu estuviera asociada también a la diosa del mar (Ni); las estrellas eran sus servidores. Se les ofrecían, además de alimentos y *chicha*, niños. La diosa de la tierra, *Pachamana*, la madre del universo, vigilaba también el crecimiento de las plantas. Citemos todavía entre las deidades subordinadas al dios del rayo y del trueno, *Illapa* o *Katoylla*, y a la estrella de la mañana, *Chasca Coyllur*, el paje resplandeciente del dios sol, protector de las vírgenes y dios de las flores.

3. *Cosmología y cosmogonía*

La cosmología estaba poco desarrollada. Sobre la tierra, el «mundo medio» *(hurin pacha)*, se elevaba el «mundo superior» *(hanan pacha)*, el paraíso, mientras que el infierno subterráneo o mundo inferior *(ucu pacha)* estaba en el centro de la tierra. Los habitantes de la meseta creían que las almas de los muertos iban al trasmundo atravesando un río por un puente hecho de cabellos trenzados. Como en Méjico, junto a los muertos se enterraba un perro para que les acompañara en el camino. Entre los chimú de la costa, cuyo reino de los muertos se encontraba en las islas de Guano, cerca de la costa, eran los lobos marinos los que desempeñaban este papel.

Al creador *Huiracocha* se atribuía la creación del mundo a partir de una masa de tierra indiferenciada *(allpa)*. El separó el agua de la tierra e infundió el hálito de vida a esta última, que, vivificada de esta forma, dio nacimiento a las plantas. Después creó Dios los animales, la claridad del día, los cuerpos celestes y, por último, los hombres. Es posible que, como los aztecas y los mayas, también los peruanos creyeran en varias creaciones del hombre. El mito de la creación que nos transmite el cronista Molina comienza con una catástrofe en la que mueren todos los hombres y todos los seres vivos. Después, Huiracocha hizo un hombre de cada «nación», les dio y les enseñó todo lo necesario, y después de haberles mandado que fueran bajo la superficie de la tierra, les hizo salir de los lagos y de las cuevas. Otro mito de los quechua sitúa la creación de los hombres y de los cuerpos celestes en la isla Titicaca, del lago del mismo nombre. El origen

de los incas está representado en dos variantes míticas; una de ellas es el mito de la caverna, similar al arriba citado de la creación de los hombres por Huiracocha. La otra versión cuenta que el antepasado del clan Capac, Manco Capac, acompañado por su esposa y hermana, descendió del cielo a la isla Titicaca, trayendo a los hombres todas las bendiciones de la cultura y fundando, después de haber marchado hacia el noroeste, una monarquía en Cuzco.

4. *Culto y sacerdocio*

Los lugares de culto divino no pueden compararse ni por su tamaño ni por su belleza con los de los mayas y los aztecas, y sería vano buscar ciudades-templos como las que en tan gran número poseían aquellos pueblos. Pero, pese a ello, las construcciones cultuales de los habitantes de los Andes en aquellos paisajes heroicos causan una gran impresión por su majestuosidad y por su grandioso dominio de la piedra. Ya mucho antes de los incas había en la sierra lugares de culto y de sepultura subterráneos, pirámides con recintos interiores, galerías y escaleras y conjuntos de templos como el de Tiahuanaco, con una pirámide gigantesca, patios, caminos porticados, figuras colosales, piedras sacrificiales, etc.; en la costa se encontraban los templos que se levantaban sobre grandes plataformas en forma de pirámide (*huaca* del sol y *huaca* de la luna, en el valle de Trujillo). El conjunto de templos de Cuzco estaba compuesto por el templo principal, con el disco solar de oro y la imagen dorada del creador, capillas con los símbolos de los demás dioses y con las momias sedentes de los incas y de sus esposas, lugares de fiestas y sacrificios, viviendas de sacerdotes, edificios para conservación de las víctimas y de los ídolos *huacas* de las tribus sometidas, observatorios solares y el convento de las vírgenes del sol. En el templo principal se conservaban también los *huauquis* de los monarcas, como el halcón de Manco Capac, encerrado en una jaula; la figura de oro de Huiracocha del Inca Huiracocha, el pez de piedra de Lloque Yupanqui, etc. El santuario era tabú para los extraños y tenía el valor de asilo para los malhechores.

El personal del culto se componía del sumo sacerdote, los sacerdotes de los sacrificios y de los oráculos, los adivinos, intérpretes de sueños y arúspices y las vírgenes del sol, a quienes incumbía el cuidado del fuego sagrado, la preparación de los alimentos y bebidas rituales y la confección de la vestimenta del Inca. El déspota era por naturaleza, como hijo del dios solar, la suprema instancia en lo eclesiástico. El sumo sacerdote incaico se ocupaba también de la dirección religiosa de las provincias, en lo que era ayudado por una serie de sacerdotes responsables ante él. Como es natural, los sacerdotes eran quienes conservaban y transmitían el saber, y, según algunos autores,

habría que atribuirles también el conocimiento de una escritura pictográfica más tarde perdida.

Como en Méjico, en el reino de los incas las ceremonias cultuales eran la confesión, las mortificaciones, el embadurnamiento de las paredes de los templos y de las imágenes de los dioses (*huaca*) con la sangre de las víctimas, el ayuno de los artífices mientras realizaban las estatuas e instrumentos sacrales, y los oráculos. Tenía importancia la exposición de las momias de los antepasados en las fiestas y danzas con disfraces de animales en honor del sol y de los *huacas*. Cada familia poseía también un ídolo doméstico (*canopa*), heredado de padres a hijos, y en ninguna parte faltaban los símbolos del maíz y de las patatas. Para que los rebaños de llamas se multiplicaran se enterraban en los prados figuras de llamas hechas en madera, barro y piedra y con la espalda excavada para recibir las ofrendas sacrificiales.

A los dioses se les ofrecían sacrificios cruentos e incruentos. En los sacrificios cruentos se utilizaban animales (llamas y cobayas) y también hombres. En los sacrificios diarios al sol, lo mismo que en la mayoría de las fiestas, se sacrificaban llamas, arrancándoles el corazón o descuartizándolas en cuatro pedazos. Después se les quemaba en el fuego sagrado junto con pimiento chile, coca y maíz. Con su sangre se embadurnaba a los dioses *huacas*, en tanto que esta misma sangre y el corazón sólo simbólicamente eran ofrecidos al sol. En algunas festividades religiosas especiales, como con ocasión de algunos acontecimientos extraordinarios que afectaban a la vida del Estado (victoria, derrota, epidemia) y la del monarca (nacimiento, iniciación, coronación y muerte), se sacrificaban seres humanos de ambos sexos y niños, estrangulándolos o dándoles otra forma de muerte con derramamiento de sangre. A la muerte de un inca elegían algunos la muerte en sacrificio voluntario para tener la seguridad de alcanzar, formando parte de su séquito mortuorio, las alegrías del trasmundo. Cuando se ponía la primera piedra de un templo, se sepultaban muchachos y muchachas vivos, junto con ofrendas. Los sacrificios cruentos ofrecidos al sol estaban destinados, en primera línea, a renovar o incrementar sus fuerzas o a aplacar su supuesta cólera; también a Huiracocha y a los más importantes ídolos *huacas* se les ofrecían sacrificios cruentos. Se decía de los incas que restringían en lo posible los sacrificios humanos y que no los autorizaban más que en ocasiones de importancia. Diariamente se hacían ofrendas incruentas a las potencias sobrenaturales: incienso, coca, flores, alimentos o vestidos, que se lanzaban al fuego sacrificial o se quemaban ante las imágenes divinas.

En algunas fiestas especiales, el inca ofrecía al sol una libación. Este era el caso, por ejemplo, en la fiesta *Intip Raymi*, la gran fiesta solar, que tenía lugar en el solsticio. Desde tres días antes todos debían ayunar y los fuegos eran extinguidos. En la mañana del cuarto día, la aparición del sol era celebrada con gran júbilo, y, después de ofrecer diversos sacrificios, con un espejo cóncavo se encendía el fuego nuevo, que era entregado a las vírgenes del sol para su cuidado. El que en aquel día el cielo apareciera nublado y fuera preciso encender el fuego por frotación, se consideraba como un presagio nefasto. Durante esta fiesta, los sacerdotes y el pueblo comían tortas de pan redondas, como símbolo de la comunidad con el sol. Estas mismas tortas, mezcladas con la sangre de las víctimas ofrecidas, eran consumidas también en la fiesta purificatoria Capac Situa Raymi para «renovación de la alianza con los dioses». Esta renovación tenía lugar anualmente al comenzar la estación de las lluvias y después de las epidemias, y tenía por objeto liberar a la ciudad de todas las enfermedades y todos los males, cosa que se conseguía por la intervención de los guerreros, que, después de que habían sido expuestos los *huacas* y se había procedido a diversas ceremonias, expulsaban el mal, dando enormes gritos, hacia los cuatro puntos cardinales. Importantes eran todavía, aparte de éstas, la fiesta funeraria de los clanes, la fiesta que cerraba la iniciación y la fiesta de la creación en honor de Huiracocha.

5. *Sepultura*

En el modo de tratar a los muertos llama la atención el esfuerzo por conservar en todos los casos la forma de los difuntos y protegerla de los influjos del mundo exterior. Esto se conseguía extrayéndoles los intestinos y gran parte de los músculos y preparando el cuerpo con pez, resina o humo, transformándolo así en una momia. Luego se envolvía ésta en paños, pieles, cueros o esteras y se depositaba en cuevas, en fisuras en la roca o en cámaras sepulcrales artificiales. Los pobres envolvían a sus muertos, sin ninguna preparación especial, en una piel y los depositaban en sus chozas o en algunos lugares solitarios de la meseta, donde el aire helado se cuidaba de su conservación. Las torres levantadas en la región del lago Titicaca (*cjullpas*) parecen haber sido torres funerarias. En la costa no era necesaria una preparación especial de los cadáveres, pues a su conservación proveían la arena, salitrosa, y el clima, desértico. En ella se han encontrado sencillas sepulturas en la arena y además sepulcros de pozo, en los que hay frecuentemente hasta treinta cadáveres, y sepulturas en urnas o en pequeños nichos empotrados en las pirámides; en estos últimos la momia estaba cubierta por un techo protector. Típicas de la región de las costas son las momias atadas, que contienen cadáveres en postura fetal sedente y están provistas exteriormente de una cabeza artificial.

IV. RESUMEN

Si repasamos las religiones de los pueblos creadores de las altas culturas de la América central y meridional podremos reconocer, pese a su plural variedad y a su carácter cerrado, las ideas fundamentales y las tendencias conformadoras esenciales. Como pueblos agricultores, les interesaba especialmente el estimular la fertilidad de los campos, pues de ella dependía la vida de la abundante población de aquellos Estados. En ella habían de colaborar las fuerzas del cielo (sol, lluvia, viento) y las de la tierra. Los sacrificios humanos cruentos y los usos repulsivos, tan numerosos, especialmente en Méjico, que por conclusiones basadas en una grosera analogía externa se tenían como incondicionalmente necesarios para la prosperidad de los frutos del campo, se remontan, sin duda, a los comienzos del desarrollo de las altas culturas americanas, que empezó con sencillos pueblos cultivadores; pero es de suponer que su extraordinario incremento lo debelían a otros factores, especialmente a las épocas de catástrofes como las que significaban las sequías o las malas cosechas, que exigían se tomaran medidas especialmente eficaces.

Típica de aquellos hombres era la tendencia a venerar a la naturaleza y a sus fuerzas, así como a los cuerpos celestes, luego divinizados; sin embargo, nos es posible darnos cuenta de que algunos de estos dioses de la naturaleza se remontan, por una parte, a deidades locales anteriores y a héroes que en último término no eran en parte más que hombres, y, por otra, han de ser concebidos como personificaciones primitivas de las cosas de la naturaleza como las que conocemos también en pueblos de culturas más primitivas. Junto a estas creencias existía la concepción mágica del mundo que justificaba la inclusión en el culto de ceremonias mágicas por las que se creía ejercer una influencia sobre el curso favorable del acontecer natural. En este punto, los pueblos americanos de altas culturas no se diferencian demasiado de los representantes de los agricultores primitivos.

Una importancia especial en la formación de las religiones de las altas culturas mejicanas y peruanas tuvo el factor político, es decir, las fuerzas bélicas y formadoras de Estados de los estratos señoriales directivos. De éstas formaba parte el estamento sacerdotal, de gran influencia, que en Méjico, donde la idea imperial actuó en un marco territorial más limitado y se sirvió ante todo de las confederaciones, tuvo una acción sincrética y sistematizadora. Distinta fue su eficacia en el Perú, donde la política de las clases dominantes, la política de los incas, se orientó a la centralización de grandes espacios y donde el rey utilizó el culto solar que ya era tributado a su persona para desarrollar una monarquía solar sacral (rey-dios) y formar una religión estatal oficial.

Las religiones de los pueblos americanos de alta cultura no son, en último término, más que una potenciación y sistematización de un culto naturalista y de una imagen mágica del mundo típica de los agricultores primitivos, habiendo también indicios de la pervivencia de otros elementos de creencias procedentes de épocas más antiguas, de culturas basadas en la caza. Entre estos últimos hay que contar, antes que nada, algunas partes del complejo *huaca* de los peruanos y de las ideas en torno a los espíritus protectores.

Y, finalmente, es extraordinariamente significativo que entre esta pluralidad de deidades de la naturaleza y de figuras de héroes culturales pueda reconocerse siempre la idea de un ser supremo situado por encima de todos estos seres, la idea de un creador, que, si quedó oscurecida, no se perdió nunca totalmente. Este dios supremo puede ser puesto en relación o amalgamado con el sol, con el héroe cultural o con otros seres superiores; sus cualidades pueden ser atribuidas también a otras deidades; pero en todo caso se sabe de su existencia.

¿Es esta figura divina el resultado de la elucubración de los sacerdotes? ¿No nos hallaremos ante un esfuerzo por dotar de un jefe a la jerarquía de los dioses, análoga a la jerarquía estatal? ¿O se trata de un eco de un antiguo monoteísmo? No faltan, ni mucho menos, los indicios que hablan en favor de la primera de estas posibilidades; pero tampoco puede rechazarse la otra de que en estas culturas, compuestas de muchos estratos, perviva una antigua creencia en un dios supremo de etapas culturales anteriores y más primitivas, creencia que de esta forma habría colaborado hasta cierto punto en la formación de las altas culturas americanas. No nos equivocaremos si presumimos que una de las fuentes de la creencia en el dios supremo está en las culturas de cazadores, que eran, en último término, las que constituían la base de las culturas agrarias que se desarrollaron en Méjico y en las zonas andinas.