TRATADO DE ANTROPOLOGÍA DE LO SAGRADO [1]

Los orígenes del homo religiosus

E. ANATI, R.BOYER, M. DELAHOUTRE, G. DURAND, F. FACCHINI, C. FAIK-NZUJI MADIYA, I. P. LALEYE, V. MULAGO GWA CIKALA, J.RIES, L.V. THOMAS

COORDINADOR: JULIEN RIES

Esta obra ha sido editada mediante ayuda de la Dirección del Libro y Bibliotecas del Ministerio de Cultura

C O L E C C I Ó N P A R A D I G M A S

Biblioteca de Ciencias de las religiones

Título original Trattato di Antropologia del Sacro volume I, Le origini e il problema dell'homo religiosus

Traducción de María Tabuya y Agustín López

© Editoriale Jaca Book SpA, Milano, 1989

© Editorial Trotta S. A., 1995
Altamirano, 34. 28008 Madrid
Teléfono: 549 14 43
FAX: 549 16 15

© María Tabuyo, Agustín López para la traducción, 1995

Diseño
Joaquín Gallego
ISBN, 84-8164-047-6 (Obra completa),
ISBN, 84-8164-048-4 (Volumen l)
Depósito Legal VA-228/95

Impresión

Simancos Ediciones, S.A
Pol. Ind. San Cristóbal
C/ España, parcela 152
47012 Valladolid

CONTENIDO

Nota del editor

Introducción. El hombre y lo sagrado. Tratado de antropología religiosa: *Julien Ries*

Primera parte
EL HOMO RELIGIOSUS Y LO SAGRADO

El hombre religioso y lo sagrado a la luz del nuevo espíritu antropológico: *Julien Ries.*
La experiencia de lo sagrado: *Régis Boyer.*
El hombre religioso y sus símbolos: *Gilbert Durand*
Lo sagrado y su expresión estética, espacio sagrado, arte sagrado, monumentos religiosos: *Michel Delahoutre.*

Segunda parte
LO SAGRADO, LOS ORÍGENES, EL HOMBRE ARCAICO, LA MUERTE

La emergencia del *homo religiosus.* Paleoantropología y Paleolítico: *Fiorenzo Facchini.*
Simbolización, pensamiento conceptual y ritualismo del *homo sapiens: Emmanuel Anati*
Lo sagrado y la muerte: *Louis-Vincent Thomas.*

Tercera parte
LO SAGRADO Y LOS PUEBLOS AFRICANOS

El hombre africano y lo sagrado: V. *Mulago Gwa Cikala*
El *homo religiosus* africano y sus símbolos: C. *Faik-Nzuji Madiya.*

Mito y rito en la experiencia religiosa africana: *Issiaka-Prosper Lalèyê*

Conclusiones y perspectivas:
Julien Ries

Bibliografía
Nota biográfica de autores
índice general

NOTA DEL EDITOR

El diccionario de la lengua italiana de G. Devoto y G. Oli ofrece la siguiente definición de tratado: «Obra que expone de forma sistemática temas de interés científico, histórico o literario. Por ejemplo: tratados de zoología, botánica, filosofía, etc.».

En Francia, el *Petit Robert* define el tratado como una «obra didáctica que expone de manera sistemática un tema o un conjunto de temas relativos a una materia [...] Por ejemplo, *Tratado de la radiactividad,* Marie Curie». El término «didáctico» tiene aquí un valor que podríamos llamar «universitario» y que hace referencia al nivel de los estudios superiores.

Lo que actualmente se mantiene en vigencia de la concepción de tratado propia del siglo XIX y de principios del XX es la necesidad de establecer obras de referencia ante la aparición de nuevos campos de estudio e investigación. Por tal motivo, la proliferación de «materias» científicas en los siglos XIX y XX explica la multiplicación de los tratados.

Nos encontramos actualmente en presencia de un fenómeno análogo y, al mismo tiempo, diferente. Tras la aparición de nuevos dominios científicos en la primera mitad de este siglo (relatividad restringida, mecánica cuántica, microbiología...), asistimos en los últimos años al nacimiento de nuevas ramas de investigación que se configuran, bien por una renovación absoluta de las materias ya existentes, bien por fusión de diversas disciplinas científicas hasta entonces totalmente independientes y que al unirse dan lugar a otras nuevas o a una modificación decisiva de las anteriores.

El tratado tiene, pues, como objetivo abarcar la nueva materia o disciplina en toda su extensión, a fin de poder ofrecer un marco de referencia común a todos los especialistas interesados, así como a los estudiantes que deben decidir la orientación de su

trabajo, paralelamente - y ésta es una función importante del tratado - éste se convierte también en fuente común de referencias para todos aquellos que se dedican al estudio de la disciplina en cuestión o de otras más o menos directamente relacionadas con ella, permitiendo calibrar qué es lo que puede esperarse de esta materia renovada o de nueva creación.

En el contexto actual, en el que vemos, por un lado, cómo las ciencias exactas y la biología se desarrollan con gran rapidez y constatamos, por otro, las dudas e incertidumbres de unas ciencias humanas en crisis, se plantea la exigencia de reconstruir un esquema de referencia para la lectura de los fenómenos humanos, exigencia que sitúa en primer plano la cuestión del discurso antropológico. La antropología religiosa, en particular, estudia al hombre en tanto que portador de convenciones religiosas susceptibles de regular su vida y su comportamiento.

De hecho, las diversas religiones proponen diferentes antropologías, cada una de las cuales tiene su propia concepción de la condición humana y de la relación del hombre con el mundo. Estamos en disposición de reconstruir la antropología que configura el armazón del pensamiento semítico, de las Upanishad, del budismo, de la religión de los faraones, del pensamiento griego. Existe, finalmente, una antropología cristiana, basada en la tradición bíblica y marcada de forma decisiva por la presencia de Jesucristo, el Hombre-Dios, el hombre nuevo que proyecta una luz nueva sobre el misterio del hombre.

Pero junto a esta antropología religiosa, cuyas múltiples facetas están enraizadas en las doctrinas filosóficas de las distintas religiones, asistimos hoy al desarrollo de una nueva antropología religiosa centrada en el *homo religiosus* y en sus comportamientos en las diferentes experiencias por él vividas de lo sagrado. Como muestra Mircea Eliade en sus trabajos, lo sagrado no es un momento de la

historia del conocimiento, sino un elemento estructural de la propia conciencia. Gracias al gran estudioso rumano, que retoma y desarrolla los hallazgos de Söderblom, Rudolf Otto y van der Leeuw, entre otros, las investigaciones sobre lo sagrado ocupan un lugar de preferencia en el estudio de la historia de las religiones.

Esta nueva antropología religiosa tiene, pues, por objetivo comprender al hombre como sujeto de la experiencia de lo sagrado; dentro de este marco, estudia la estructura fundamental de dicha experiencia, la conciencia y las actividades del ser humano a través de los múltiples vestigios y documentos que el *homo religiosus* nos ha dejado desde sus orígenes hasta nuestros días, como expresión de su relación con una «Realidad absoluta» que transciende este mundo aunque se manifieste en él.

La percepción de estas manifestaciones de la Realidad es, precisamente, el descubrimiento que lleva al hombre a asumir ese modo específico de existencia que se puede denominar «lo sagrado». Esta experiencia humana tiene lugar tanto dentro como fuera de las grandes religiones, y ha configurado a su alrededor, a lo largo de la historia, todo una universo simbólico de mitos y de ritos. Son éstos los que constituyen el objeto de estudio de este tratado, que se propone llegar a su conocimiento, así como a la evaluación de su importancia desde el punto de vista antropológico, a fin de elaborar una antropología del *homo religiosus* basada en lo sagrado en tanto que experiencia vivida.

Dirigida por Julien Ries, de la Universidad católica de Lovaina, y realizada con la contribución de cerca de cincuenta especialistas, en su mayor parte europeos, la obra abarca - como explica con mayor amplitud la introducción - las siguientes disciplinas: historia de las religiones, historia general, historia de las culturas, prehistoria y paleoantropología, etnología y sociología. El gran interés que, desde esta perspectiva, presenta la

historia de las religiones radica sencillamente en la clarificación institucional y doctrinal que las grandes religiones proyectan sobre las relaciones entre el hombre y lo sagrado, entre el hombre y lo infinito - relaciones de particular interés en el momento presente, en este período de crisis de las religiones institucionales -, clarificación cuyo alcance se extiende tanto a la antigüedad como a nuestros días.

EL EDITOR

Introducción

EL HOMBRE Y LO SAGRADO.
TRATADO DE ANTROPOLOGÍA RELIGIOSA

Julien Ries

Las ciencias exactas, la biología y la medicina conocen actualmente un extraordinario desarrollo. Las ciencias humanas, por el contrario, parecen tímidas, vacilantes, casi inseguras. Y, sin embargo, nuestros contemporáneos están obsesionados por estas ciencias humanas que se debaten en un verdadero callejón sin salida, debido a que los excesos del reduccionismo han condenado a «las ciencias humanas a perder al hombre por el camino»[1]. Esta situación exige rehacer con urgencia la estructura de referencia para la lectura del fenómeno humano. En otras palabras, la antropología está llamada a ocupar un puesto privilegiado en el saber de nuestra época.

En primer lugar, sería necesario clarificar la terminología de las ciencias del hombre. En 1787, el suizo Chavannes introdujo el término «etnología», que a comienzos del siglo XIX era considerado sinónimo de ciencias de la clasificación de las razas. Durante las primeras décadas del siglo XX, se entendía por etnología el conjunto de las ciencias sociales que tenían por objeto el hombre fósil y las sociedades llamadas «primitivas». En la actualidad, se tiende a restringir la etnología a los estudios sintéticos y teóricos elaborados a partir de las observaciones realizadas sobre el terreno por las diversas disciplinas de la etnociencia, entre las que se encuentran la etnodemografía, la etnoeconomía, la etnolingüística y la etnosociología[2].

---

[1] G. Durand, *La imaginación simbólica,* Buenos Aires, 1971, *Science de l'home et tradition,* Paris, 1979, pp. 11-12.

[2] Véase M. Panoff y M. Perrin, *Dictionnaire de l'ethnologie,* Paris, 1973. Véanse también los artículos «Ethnologie», en *Encyclopaedia Universalis*

En Europa, el término antropología designó durante mucho tiempo a la antropología física, dejando así todo el ámbito social y cultural del hombre a la etnología. Actualmente, gracias al desarrollo de la biología y la genética, la antropología física se encuentra en una fase de expansión desconocida con anterioridad. De este modo, el término «antropología» se ha extendido a una parte del extenso campo de lo que antes era la etnología. Interesada primero por el estudio de los fenómenos de la vida del hombre en sociedad, así como por los fenómenos de la cultura y el hecho de la civilización, esta disciplina, que se ha denominado antropología social y cultural, pretende proceder al estudio sistemático de los comportamientos sociales del hombre, tal como se manifiestan en las sociedades y en las culturas. Diversas corrientes se han sucedido tanto en los países anglosajones como en Francia: antropología social de la escuela de Durkheim, funcionalismo, antropología marxista, antropología estructural de Lévi-Strauss. Actualmente se habla también de antropología económica o antropología histórica, etiqueta garantizadora de éxito que esconde sin embargo una gran imprecisión, pues puede referirse tanto a la alimentación como a la familia, la sexualidad, la infancia o la muerte. Finalmente, llegamos a la disciplina antropológica situada en la cola del pelotón, a saber, la antropología religiosa[3].

1. LA ANTROPOLOGIA RELIGIOSA

1. Antropología y religión

La antropología religiosa debe distinguirse de la etnología, la historia y la sociología de las

VII, Paris, 1985, pp. 448-484.

[3] R. Bastide, «Anthropologie religieuse», en *Encyclopaedia Universalis* II, Paris, 1985, pp. 271-27S. Véanse los restantes artículos «Anthropologie», pp. 239-271.

religiones. Su objeto de estudio es el *homo religiosus* en tanto que creador y utilizador del conjunto simbólico de lo sagrado y como portador de unas creencias religiosas que rigen su vida y su conducta. No está lejos de la etnología o ciencia del comportamiento que dio sus primeros pasos hace algunas décadas[4].

Cada religión tiene una posición específica en relación al hombre, a la condición humana, a la inserción del individuo en el mundo y en la sociedad. Basta considerar los Vedas, las Upanishad, los textos budistas, los textos sumerio-babilonios, los documentos egipcios de la época de los faraones o el pensamiento religioso greco-romano, para percibir las muy diversas facetas de la antropología religiosa.

Existe una antropología cristiana que encuentra su fundamento en las tradiciones bíblicas, pero que está profundamente marcada por la impronta de Jesucristo, el Hombre-Dios que arroja una luz nueva sobre el ser humano, sobre el misterio del hombre y la condición humana. Esquematizada en sus líneas generales por los textos del Nuevo Testamento, y de manera particular por san Pablo, esta antropología cristiana fue elaborada por los Padres de la Iglesia, llevados por el entusiasmo que en ellos suscitaba el hombre nuevo, el hombre cristiano. Esta antropología conoció recientemente una adaptación a la cultura y a las ciencias actuales por la promulgación de la constitución *Gaudium et Spes* del Vaticano II, el 7 de diciembre de 1965. Dice este documento: «Es, por consiguiente, el hombre; pero el hombre todo entero, cuerpo y alma, corazón y conciencia, inteligencia y voluntad, quien será el objeto central de esta exposición» (*Gaudium et Spes,* 3, 1).

2. Nacimiento de un nuevo espíritu antropológico

[4] G. Thines, «Éthologie», en *Encyclopaedia Universalis* VII, Paris, I985, pp. 484-488.

Paralelamente a la antropología religiosa, con sus diversas facetas iluminadas por las doctrinas filosóficas y religiosas de la humanidad y enraizadas en las culturas engendradas por las religiones, se desarrolla actualmente una nueva antropología religiosa centrada en el *homo religiosus y su* comportamiento a través de su experiencia de lo sagrado. Esta antropología se interesa por el hombre que, en tanto que hombre, ha llegado a ser *homo religiosus* en el curso de su emergencia histórica, marcada necesariamente por la cultura y las culturas. De entrada, tal investigación tiene un carácter interdisciplinar, pues no es posible aislar al hombre de su medio cultural, ni es posible tampoco comprenderlo si no se siguen las diversas fases de su devenir biológico e histórico. Como ha señalado R. Bastide, la antropología religiosa implica una dinámica que se evidencia a través de la investigación comparada[5].

Un primer intento de antropología religiosa, desarrollado por Émile Durkheim y sus discípulos, había desembocado en un callejón sin salida. Partía del postulado del totemismo como forma elemental de la vida religiosa; veía lo sagrado marcado por la impronta exclusiva de lo social y pretendía encontrar en lo social arcaico, es decir, en las sociedades elementales de la tradición oral, el origen y la naturaleza de la religión[6]. A comienzos del siglo XX, Nathan Söderblom y Rudolf Otto reaccionaron contra esta antropología religiosa horizontalista que reduce lo religioso a lo social. El libro *Das Heilige [Lo santo],* de R. Otto, debe ser considerado como la obra fundadora de la moderna antropología religiosa[7]. En efecto, con el concurso de la historia comparada de las religiones, de la filosofía y la psicología religiosa, R. Otto llevó a

---

[5] Véase «Anthropologie religieuse», en *Encyclopaedia Universalis* II, Paris. 1985, pp. 271-275.

[6] É. Durkheim, *Formas elementales de la vida religiosa,* Madrid, 1993.

[7] R. Otto, *Lo santo*, Madrid, 1980. Cf. J. Ries, *Il sacro nella storia religiosa del'umanità,* Milano, 1982, pp. 37-47 y 2 1990, edición aumentada *[Lo sagrado en la historia de la humanidad,* Madrid, 19891.

cabo una primera tentativa de comprensión del hombre religioso y de su experiencia de lo sagrado. Otto mostró la experiencia de lo sagrado como experiencia humana de lo transcendente y lo inefable.

Mientras un nuevo espíritu científico preparaba el desarrollo de la investigación interdisciplinar de nuestro siglo[8], tras la Segunda Guerra Mundial, los pueblos se encontraban trastornados en medio del caos de ideas provocado por las ideologías agonizantes. Fue el momento de la gestación de un nuevo espíritu antropológico cuyos maestros son grandes científicos poseedores a la vez de una inmensa cultura. Citaremos únicamente a los más relevantes: Mircea Eliade (1907-1986), historiador de las religiones, indiólogo, filósofo, humanista y hermeneuta; Georges Dumézil (1898-1986), sociólogo, orientalista, indiólogo, mitógrafo e historiador del pensamiento; Henry Corbin (1903-1978), islamista, iranista, fenomenólogo y explorador del mundo imaginal; Carl G. Jung (1875-1961), psicólogo, explorador del inconsciente colectivo y del alma. En el presente *Tratado,* G. Durand les dedica unas páginas de gran densidad. La sutileza y penetración de su pensamiento, la especificidad y la variedad de sus campos de investigación, el valor científico de sus análisis, han tenido como resultado una notable convergencia en el ámbito de la antropología religiosa, preparando una rica «cosecha del equinoccio» y dando paso a una nueva generación de investigadores, actualmente en ejercicio.

II. LA ANTROPOLOGIA RELIGIOSA Y LO SAGRADO

1. El homo religiosus y lo sagrado

El 18 de enero de 1949 aparecía en los escaparates de las librerías parisinas el *Tratado de Historia de las religiones,* de Mircea Eliade: es el anuncio de un auténtico giro en la ciencia de las

[8] G. Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique,* Paris, 1934, l7 1987.

religiones.

G. Dumézil escribía en el prefacio que la historia de las religiones debe hacerse bajo el signo del *logos* y no bajo el del *mana.* Todo fenómeno religioso está ligado a una experiencia vivida. Según Eliade, el hombre debe ser el centro de la investigación. Desde entonces, la exploración del pensamiento, de la conciencia, del comportamiento y de la experiencia del *homo religiosus* constituye el objetivo último del trabajo del historiador. Se trata de «identificar la presencia de lo transcendente en la experiencia humana»[9].

Desde 1950 Eliade se interesó por los pueblos sin escritura, testimonio vivo de los orígenes, y su encuentro con Jung le revelaría una serie de interpretaciones comunes obtenidas por caminos diferentes. Retomando los resultados de la investigación sobre lo sagrado, de Durkheim a Otto, Eliade puso de manifiesto que todo el comportamiento religioso del hombre se organiza en torno a la manifestación de lo sagrado operada a través de algo distinto a sí mismo. Situado ante la hierofanía, o irrupción de lo sagrado en el mundo, el hombre toma conciencia de una realidad transcendente que da al mundo su verdadera dimensión de perfección. A los ojos del hombre de las diversas religiones, lo sagrado aparece como un poder de orden distinto al natural. Eliade se sumerge en las profundidades de la conciencia y del comportamiento del *homo religiosus* que vive su experiencia existencial de lo sagrado, y concluye que lo sagrado «no es un momento de la historia de la conciencia, sino un elemento de la estructura de la conciencia»[10].

2. Lo sagrado y el discurso del homo religiosus

Las investigaciones de Eliade, las teorías que los teólogos de la muerte de Dios y de la

[9] M. Eliade, *Fragments d'un journal,* Paris, 1973 *[Fragmentos de un diario,* Madrid 1979], pp. 315.
[10] *Ibíd.,* p. 555.

secularización pretendían imponer en las décadas de los 50 y los 60, la disputa sobre lo sagrado provocada por posturas diferentes y opuestas, nos han inducido a realizar una vasta investigación sobre el discurso por medio del cual el hombre ha expresado su experiencia religiosa, lo que nos ha llevado a seguir los caminos de lo sagrado en la historia[11].

Nuestra investigación, llevada a cabo por una veintena de especialistas de las religiones, muestra que lo sagrado no es una invención de los historiadores de las religiones, sino que el *homo religiosus* ha creado la terminología de lo sagrado para dar cuenta de la manifestación de una realidad distinta de las realidades ambientales de la vida[12]. Es en el hecho mismo de la manifestación de lo sagrado donde toma conocimiento de ello. El análisis del lenguaje del *homo religiosus* muestra claramente que, en su percepción de la hierofanía, el hombre percibe la presencia de una fuerza invisible y eficaz que se manifiesta a través de un objeto o un ser, de modo que este objeto o este ser se encuentran revestidos por una nueva dimensión: la sacralidad. Su descubrimiento hace que el hombre asuma un modo específico de existencia. Nuestra investigación de la semántica histórica ha obtenido resultados impresionantes, saludados por los expertos como una aportación particularmente valiosa al estudio de lo sagrado.

3. Lo sagrado y el comportamiento del homo religiosus

La abundante documentación sobre la terminología de lo sagrado y la notable convergencia del discurso del *homo religiosus* de las diversas culturas en todas las épocas constituyen un *dossier* impresionante e irrefutable. Max Müller decía en el

[11] J. Ries, Lo *sagrado..., cit.*

[12] J. Ries (ed.), *L'expression du sacré dans les grands religions,* 3 vols., Louvain-la-Neuve, 1978-1986.

siglo XIX que la lengua es el mejor testimonio del pensamiento.

Paralelamente al discurso se sitúa el comportamiento. Ahora bien, el análisis de lo sagrado en el comportamiento del *homo religiosus* se revela extremadamente interesante desde el punto de vista antropológico. En efecto, para poder comunicar su experiencia, para mantener su relación con lo «numinoso», el hombre religioso antiguo puso en movimiento todo un orden simbólico. Recurrió a la luz, el viento, el agua, el rayo, los astros, la luna, el sol: en las grandes religiones paganas vemos la unión entre el cosmos y «lo numinoso». Para hacer eficaz en su vida la fuerza numinosa, el *homo religiosus* antiguo movilizó un auténtico universo simbólico de mitos y de ritos.

En las religiones monoteístas vemos una superación del sentido de lo sagrado de las grandes religiones antiguas. Esta situación deriva de un hecho fundamental: la existencia, en el judaísmo, en el cristianismo, en el Islam, de un Dios único y personal, autor de una alianza y de una revelación, que interviene directamente en la vida de sus fieles y en la historia. La teofanía reemplaza a la hierofanía.

La vivencia de lo sagrado, desde el Paleolítico a nuestros días, es un dato de gran importancia para la antropología. Sobre la base de esta experiencia se puede proceder a la elaboración de una antropología del *homo religiosus.* Éste es el proyecto de nuestro *Tratado.*

III. POR QUÉ UN TRATADO DE ANTROPOLOGÍA DE LO SAGRADO

1. La experiencia religiosa del hombre

Michel Meslin ha publicado recientemente una obra titulada L'e*xpérience humaine du divin. Fondaments d'une anthropologie religieuse (1988).* Se trata de un análisis antropológico de lo religioso,

centrado también en la perspectiva que subyace en la labor investigadora de Eliade: «lo sagrado no puede ser aprehendido más que en la existencia del hombre que lo define y lo delimita». M. Meslin procede primero a una reflexión sobre los conceptos de religión, sagrado, puro, impuro y experiencia religiosa. A continuación, trata de determinar el marco cultural, ritual y simbólico ligado a esta experiencia. Finalmente, precisa las relaciones entre el individuo y la divinidad, tratadas en el contexto de la psicología humana. Hace algunos años, Henri Clavier, de Estrasburgo, publicaba *Les expériences du divin et les idées de Dieu* (1982), una síntesis de la ciencia religiosa realizada con vistas a una *Teología de las religiones.* Estas dos obras, complementarias entre sí, llegan en el momento justo. Una y otra confirman la necesidad y la utilidad de nuestro proyecto «El hombre y lo sagrado».

Nuestro *Tratado* sigue la estela del *Tratado de historia de las religiones* y de los tres volúmenes de la *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*[13]. Eliade había señalado, en 1949, dos hechos esenciales para la historia de las religiones: por una parte, la unidad fundamental de los fenómenos religiosos y, por otra, su inagotable novedad, manifestada en el curso de la historia. En su *Historia de las creencias...,* Eliade retoma el estudio de las diversas hierofanías, situándolas en su perspectiva histórica. No se trata de una historia de las religiones en sentido clásico; la originalidad de la obra reside en su perspectiva. Eliade tiene constantemente ante sus ojos la unidad profunda e indivisible del espíritu humano. A través de situaciones existenciales diferentes, según las culturas, trata de aprehender la unidad espiritual que le permite acceder a la comprensión del *homo religiosus.* Un exhaustivo estudio comparado pone de manifiesto el significado de las hierofanías y su

[13] M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones,* Madrid, 1981; *Historia de las creencias y de las ideas religiosas,* Madrid, 1980.

valor simbólico, así como el mensaje del hombre religioso.

2. Sacralidad, cultura y humanismo

Nuestra trilogía *L'expression du sacré dans les grandes religioins* interrogaba al *homo religiosus* que, desde hace más de cinco milenios, ha fijado en piedra, arcilla, papiro, madera o pergamino la memoria de sus creencias y su experiencia religiosa. La creación del vocabulario de lo sagrado por el *homo religiosus* quedará para siempre como un gran acontecimiento histórico. A fin de conocer su pensamiento, deberemos interrogar de modo preciso y sistemático al hombre religioso de las grandes civilizaciones que han conocido la escritura.

Tras esta investigación filológica, semántica e histórica, tendremos que abordar una segunda tarea: el examen del comportamiento del *homo religiosus* en las diversas fases de su experiencia religiosa. Es éste un compromiso del hombre en su totalidad, de su voluntad y su inteligencia en pos de lo absoluto, de su imaginación, de su instrumental como *homo faber y homo symbolicus.* M. Eliade ha asignado a la historia de las religiones la misión de estudiar al hombre en su totalidad.

Lo sagrado es a la vez percibido y vivido como mediación significativa de la relación del hombre con lo transcendente, con lo divino, con Dios. Esta relación es vivida en el marco de una cultura, fruto ella misma del pensamiento y la actividad del hombre. M. Eliade ha insistido siempre en el origen religioso de las culturas y no ha dejado de subrayar que esta matriz original marca incluso a las culturas secularizadas. En el actual encuentro de religiones y culturas, Eliade vio el origen de un nuevo humanismo. En toda cultura existe un capital simbólico - herencia que es un patrimonio - de funciones relacionales y comunitarias. El desarrollo histórico de las culturas está ligado a la actividad del *homo symbolicus y religiosus.* De esta manera, lo

sagrado, la cultura y el humanismo están íntimamente relacionados. Por otra parte, el encuentro de las culturas constituye uno de los rasgos dominantes de nuestra época.

Desde los orígenes y a lo largo de milenios, el *homo religiosus* es un creador de cultura. Afinando y desarrollando las diversas capacidades de su espíritu y de sus manos, prolongadas por herramientas, se ha esforzado en someter al cosmos y humanizarlo. Su experiencia religiosa está íntimamente ligada a su experiencia cultural. Nuestro *Tratado* deberá precisar estas relaciones en el espacio y en el tiempo. Se trata de un importante aspecto hermenéutico de la investigación llevada a cabo por el equipo de especialistas de las religiones y las culturas que aceptaron realizar este estudio sobre *El hombre y lo sagrado.*

3. Estructura del Tratado

Nuestro proyecto consta de siete volúmenes. El volumen I está constituido por una serie de trabajos sobre el *homo religiosus.* Se trata, en primer lugar, de precisar los límites de la experiencia de lo sagrado en la vida del hombre religioso, en la dimensión simbólica y cultural de sus actividades, así como en su expresión estética, campo poco estudiado hasta el presente. Una segunda parte de la obra está dedicada a la experiencia de lo sagrado en la *Urzeit* y la *Endzeit,* es decir, en los orígenes del *homo religiosus* y al término de la vida humana. Finalmente, hemos creído útil ofrecer una muestra significativa de la experiencia de lo sagrado en la vida del *homo religiosus* de las culturas negras de África central, trabajo que debe constituir un modelo para investigaciones ulteriores, tan necesarias en una época de encuentro de culturas.

El volumen II estará íntegramente dedicado a la experiencia de lo sagrado en el mundo indoeuropeo. Desde hace un siglo, los estudios de Max Müller y James Frazer han sido retomados por investigadores

eminentes, entre los que sobresale Georges Dumézil. Numerosos descubrimientos permiten llegar a una primera síntesis del pensamiento religioso ario, para comprender así al *homo religiosus* indoeuropeo y analizar las líneas maestras del patrimonio original de los diversos pueblos surgidos de la sociedad aria arcaica. Eminentes especialistas guiarán al lector en el ámbito de lo sagrado de la India, el Irán antiguo y el mundo celta, germánico, escandinavo y báltico.

El volumen III abordará el área cultural y religiosa del mundo mediterráneo. En torno al Mediterráneo florecieron y alcanzaron su plenitud unas civilizaciones cuya irradiación ha influido permanentemente en el desarrollo de las culturas, hasta el extremo de que, en el primero milenio a.C., el Mediterráneo se convierte en eje del mundo antiguo: cretenses, egipcios, fenicios, cartagineses y etruscos constituyen el patrimonio que Grecia y Roma recogieron y llevaron a su plena realización. La ruptura de la unidad cultural mediterránea con las invasiones bárbaras anuncia el crepúsculo del mundo antiguo.

El volumen IV hará un recorrido por las religiones y culturas asiáticas, australianas y amerindias. Para el historiador de las religiones y las culturas, China constituye un espacio inmenso de lo sagrado, con el Dios del cielo, el culto a los antepasados y el Tao. En Japón, en la época antigua, se vivió una experiencia religiosa original con la veneración de los *kami,* fuerzas misteriosas a las que el *shiitto* ha dado un desarrollo simbólico y ritual de gran riqueza. Las etnias aborígenes de Australia merecen una atención especial por la importancia del pensamiento mítico en su concepción de lo sagrado. Habremos de considerar con atención al *homo religiosus* del mundo amerindio, tanto de América del Norte como del Sur. Los estudios más recientes aclaran su lugar específico en el campo de la antropología de lo sagrado y encuentran el lugar que merecen en nuestro *tratado.*

El volumen V tratará de la experiencia religiosa y el comportamiento del hombre cuya vida está dirigida por la fe en un Dios único y transcendente. Para judíos, musulmanes y cristianos, Dios es un Ser personal que interviene con su Omnipotencia en la vida y en la historia de sus fieles y de su pueblo. Dios habla al hombre no mediante oráculos, sino por una Revelación, por una Palabra viva y transformadora. Este Dios exige la fe de su fiel, experiencia religiosa que implica adhesión personal e interiorización del culto.

El volumen VI se ocupará de crisis, rupturas y cambios. En el transcurso de la historia religiosa de la humanidad han existido rupturas que supusieron en su origen unos virajes decisivos en la vida del *homo religiosus.* Abordaremos el problema de las crisis de lo sagrado bajo diversos aspectos: la condición humana según la visión del Buda y las posiciones históricas del budismo; el hombre y la sociedad según Confucio; el encratismo; el *homo gnosticus* frente a lo divino; la concepción maniquea de lo sagrado; los dualismos. El humanismo renacentista nos permitirá asistir a la gran mutación cultural y religiosa de lo sagrado que antecede a la secularización provocada por la filosofía de las luces. En una obra que se ocupa de lo sagrado, deberemos necesariamente ocuparnos del hombre de nuestra época frente a la ideología de la desacralización.

El volumen VII incluirá índices, documentos iconográficos y toda la información útil y necesaria para la utilización del *Tratado.*

Primera parte

EL *HOMO RELIGIOSUS Y* LO SAGRADO

Capítulo 1

EL HOMBRE RELIGIOSO Y LO SAGRADO A LA LUZ DEL NUEVO ESPÍRITU ANTROPOLÓGICO

Julien Ries

Los descubrimientos realizados en África desde hace dos décadas han hecho retroceder de manera espectacular los límites de la paleoantropología[14]. La aceleración súbita e inesperada de nuestro conocimiento del antiguo pasado de la humanidad nos ofrece una visión nueva de la aparición del hombre, de su evolución, de su especificidad y su historia, al tiempo que proyecta también una luz nueva sobre las diversas ramas de la antropología y, de manera particular, sobre la antropología religiosa. Siguiendo la estela de estos descubrimientos, el historiador de las religiones encuentra nuevas señales en su caminar por el oscuro terreno de la prehistoria, así como puntos de referencia que le permiten establecer hipótesis de trabajo sustentadas por la convergencia de los resultados obtenidos gracias a la investigación interdisciplinar. El estudio del *homo religiosus* y de su experiencia religiosa conoce progresos sensibles y la antropología religiosa alcanza su velocidad de crucero.

1. DE LA SOCIOLOGÍA DE LO SAGRADO A LA ANTROPOLOGIA RELIGIOSA

1. Émile Durkheim: sacralidad y sociedad

[14] Y. Coppens (ed.), *Le grands tappe della preistoria,* Milano, *1987; Le singe, l'Afrique et l'homme*, Paris, l983; J Piveteau, *L'apparition de l'homme*, Paris, l986; F. Facchini *L'homme, ses* origines, Paris, l991; J. J. Hublin y A. M. Tillier (eds.), Aux origines d'homo sapiens, Paris, l991.

Émile Durkheim (1858-1917) parte de lo religioso como manifestación natural de la actividad humana. Es la constatación de un positivista. De los hechos observados, excluye tres nociones: lo sobrenatural, el misterio y la divinidad. Conserva dos elementos, a saber, un sistema complejo de mitos, creencias y ritos, así como el aspecto comunitario, la sociedad. Impresionado por los descubrimientos de Darwin (1809-1882) sobre el origen y la evolución de las especies, retoma el esquema de la paleontología y se pone a la búsqueda del origen de la religión, es decir, de la religión elemental de los orígenes (Durkheim, París, 1912). Sus estudios de trabajos anteriormente realizados por otros autores sobre las religiones australianas le llevan al totemismo, a sus ojos, primera forma religiosa, estructurada a partir de una fuerza anónima e impersonal llamada *mana* y que está presente en cada uno de los seres del clan arcaico, sin confundirse sin embargo con él. El *mana* habría jugado el papel de materia prima de la religión elemental y, en consecuencia, se habría mantenido en el curso de la evolución como elemento subyacente en todas las religiones históricas. Los espíritus, demonios, genios y dioses serían las formas concretas asumidas por el mana en el curso de los milenios.

Durkheim busca la explicación del fenómeno religioso en tanto que sociólogo. Desde su punto de vista, en la conciencia colectiva que transciende la conciencia individual, se opera un ejercicio de divinización de la sociedad. Sagrado por excelencia, el *mana* totémico constituye una fuerza colectiva anónima y religiosa del clan, una fuerza a la vez inmanente y transcendente, un dios impersonal, un producto de la sociedad. Fenómeno religioso positivo y social, lo sagrado se encuentra en el corazón de la religión que tiene como fin su administración y su gestión. Lo sagrado es una categoría sociológica y colectiva, la reserva de los sentimientos del grupo, el elemento de coherencia social. Los discípulos de Durkheim, de Marcel Mauss (1872-1950)

a Roger Caillois (1913-1978), han tratado de precisar, desarrollar y aplicar esta teoría de lo sagrado (Ries, 1982, 14-33). A sus ojos, es la sociedad la que despierta en el hombre la sensación de lo divino. La sociedad es para sus miembros lo que un dios para sus fieles. La acción colectiva del clan explica la creación del culto, de los ritos y las prácticas, es decir, de lo sagrado en la conducta del hombre.

2. Rudolf Otto: la experiencia de lo sagrado

a) Los fundamentos del conocimiento

Un largo recorrido lleva a Rudolf Otto (1860-1937), de un intento de conciliación de ciencia y religión realizado a la luz de Albrecht Ritschl (1822-1889), a la reflexión del neokantismo sobre el fundamento racional de las instituciones. Editor de los *Discursos sobre la religión* de Friedrich Schleiermacher (1768-1834), Otto había profundizado algunas Ideas esenciales del maestro: la intuición del universo como centro de la experiencia religiosa, la captación de lo eterno en lo finito; la idea de Dios como expresión del sentimiento de dependencia y, por tanto, relación viva entre Dios y el hombre. Para Schleiermacher, cuyo propósito fundamental era reconciliar la religión y la cultura, la religión es la intuición del universo. El fundamento de la religión es una facultad especial del espíritu que impulsa al hombre a inclinarse ante la Sabiduría eterna. Schleiermacher y Ritschl proporcionan a Otto el equipamiento necesario para elaborar una teoría del conocimiento; encontramos en ella tres principios: la teoría de las ideas necesarias - Dios, alma, libertad -, que es el fundamento racional del conocimiento, la conservación de la integridad del misterio y la necesidad del símbolo para la toma de contacto con lo divino (cf. Ries, 1982, 37-51).

A este análisis psicológico incorpora Otto la

inducción histórica, mediante la cual interroga a la vida religiosa de la humanidad, a poetas, héroes y profetas. Llega así al descubrimiento del patrimonio religioso histórico: las grandes etapas religiosas, la mística de la India, los valores de la convergencia religiosa entre Israel, Irán, China y Grecia. En su opinión, la similitud de las formas y la convergencia de tipos sin filiación entre las religiones constituyen una prueba de la unidad de las tendencias más profundas del alma humana. Otto es consciente de haber descubierto un elemento esencial y estructural del alma. Provisto de este dato antropológico, aborda lo sagrado.

b) Las tres caras de lo sagrado

La escuela sociológica - É. Durkheim y sus discípulos en Francia, W. Wundt en Alemania - había visto en lo sagrado una fuerza impersonal que tenía su origen en la conciencia colectiva. Nathan Söderblom (1866-1931) había reaccionado contra esta reducción de lo religioso a lo social y había insistido en la presencia del Dios vivo en la historia de la humanidad. Rudolf Otto abordará el problema de lo sagrado con la ayuda de un instrumental largamente preparado, en el que la Intuición como conocimiento religioso, la fe como experiencia del misterio y el patrimonio religioso como fundamento histórico constituyen nuevos elementos para el análisis, un análisis que se efectúa a partir del hombre religioso, pues lo sagrado no puede explicarse sino apelando a la experiencia vivida por el hombre. El método que R. Otto propone es nuevo y desembocará en la publicación de su libro *Lo santo,* primer intento de elaboración de una antropología religiosa[15].

Según Otto, el hombre religioso descubre un elemento de una cualidad especial que se sustrae totalmente a la razón y al concepto, y se presenta

[15] R Otto, o. c., cf. J. Ries, *Il sacro...* [*Lo sagrado...], cit., pp.* 37-47. Algunos autores ven en Schleiermacher el creador de la antropología religiosa.

como inefable. El término que designa este elemento, que se muestra como principio vivo y constitutivo de las diversas religiones, se traduce en las lenguas semíticas por qadôsh, en griego por *hagios,* en latín por *sacer.* Otto llama a este elemento *das nüminöse,* «lo divino». Todo ser, o todo objeto informado por lo numinoso, no puede ser evaluado sino mediante esta categoría especial, lo numinoso. ¿Cómo llega el hombre religioso a descubrir este elemento, el *qadôsh o sacer?* Para Otto, la única vía de acceso es a la vez simbólica y mística, y comprende cuatro etapas. La primera es el sentimiento de criatura en el hombre, reacción provocada en la conciencia humana por la presencia del objeto numinoso. La segunda etapa, descrita por los griegos con el término *sebastos,* es la de un terror místico en presencia de la majestad de lo numinoso, inaccesible hasta el extremo de provocar una reacción como la del *trishagion* de Isaías. El hombre está ante un *mysterium,* una transcendencia de una cualidad tal que lleva a los místicos a proclamar su nada. A esta tercera etapa sucede lo *fascinans,* la adoración, la beatitud, la experiencia de la gracia, el *nirvâna,* el éxtasis, la visión beatífica. Éste es el primer aspecto de lo sagrado experimentado por el fiel de las diversas religiones, y hace de ello una realidad inefable, única, numinosa. Es la experiencia de lo divino. El historiador de las religiones la descubre siguiendo las huellas del discurso con el que el fiel da cuenta de dicha realidad.

A esta experiencia, caracterizada por esas cuatro etapas, va ligado un segundo descubrimiento: el valor de lo numinoso. El hombre religioso capta este valor y a él refiere sus actos, su ser, su situación de criatura. Para expresar la carencia de valor de lo que no es lo numinoso, el latín le opone el término *sanctum,* designación del valor de lo numinoso. Así, lo *sanctum* es lo sagrado como opuesto a lo profano. El descubrimiento de este valor numinoso está en el origen del sentido de pecado, de la noción de expiación y de todo un conjunto de

actos y actitudes del hombre religioso. Lo *sanctum* constituye la segunda cara de lo sagrado, a saber, el aspecto de lo sagrado considerado como valor para el hombre.

Este doble descubrimiento realizado por el hombre de las diversas religiones necesita una explicación. ¿De dónde procede la posibilidad de este descubrimiento? Otto se remite a un dato antropológico de la teoría kantiana del conocimiento, explicitada por Schleiermacher y por Fries: un lugar y una forma en la geografía del espíritu humano, a saber, una facultad especial que permite al espíritu aprehender lo numinoso. Para Otto, se trata de una tercera faceta de lo sagrado, lo sagrado en tanto que categoría *a priori*, fuente de la que brota lo numinoso. Esta fuente permite una afloración, inmediata en los profetas, mediata en los fieles. Según Otto, el hombre religioso no puede explicarse más que si se acepta la teoría de la existencia *a priori* de lo sagrado, órgano psicológico del hombre. Es también la única explicación del origen de la religión y las religiones, pues estas son lecturas de los signos de lo sagrado. Otto sustituye el postulado de Durkheim de la conciencia colectiva por el de una revelación interior y la lectura de los signos de lo sagrado.

c) Lo sagrado y la experiencia religiosa

La antropología religiosa establecida por Otto busca la explicación de lo sagrado como elemento fundador y dinámico de la experiencia religiosa del hombre. A través del juego complejo de lo racional y lo no racional ve formarse y desarrollarse el pensamiento religioso del hombre y de la humanidad. Mediante la lectura de los signos de lo sagrado, el hombre religioso percibe y descubre lo numinoso que se manifiesta en hechos, personas y acontecimientos Existe, pues, una doble revelación de lo sagrado: primero la revelación Interior, a continuación la revelación en la historia gracias a los signos que

dinamizan el sentimiento de lo sagrado, suscitándolo en el hombre y provocando su manifestación. La religión personal se basa en la revelación interior; las religiones de la humanidad se constituyen gracias a la lectura que hace el hombre de los signos históricos de lo sagrado. Sagrado, lectura de los signos de lo sagrado y lenguaje simbólico son los elementos fundamentales del hombre religioso A la facultad de lectura de los signos da Otto el nombre de adivinación, denominación que toma prestada de Schleiermacher y la escuela kantiana, pero que es revestida por él con elementos nuevos deducidos de sus investigaciones sobre la mística oriental y occidental.

La adivinación es un poder de contemplación gracias al cual el hombre religioso adquiere una visión intuitiva del mundo y la facultad de descubrir lo sagrado bajo los signos que lo manifiestan. Es este un nuevo dato antropológico que viene a completar la teoría de lo sagrado *a priori* y a darle una orientación creadora al servicio de la humanidad. En el lugar de la conciencia colectiva postulada por Durkheim, Otto sitúa el genio creador de los grandes fundadores religiosos que, merced a su facultad de adivinación, han podido descifrar los signos de lo sagrado. Son los lectores directos de lo sagrado, los profetas a quienes sucederá el Hijo, Jesucristo, punto culminante en la búsqueda de Dios y en la experiencia de lo sagrado.

Al escribir esta obra tras su larga estancia en la India (1911-1912), R. Otto perseguía diversos objetivos: ofrecer un contrapeso a la escuela sociológica de É. Durkheim y W. Wundt, mostrando en lo sagrado una realidad religiosa y mística, específica del hombre religioso; detener la corriente de desacralización iniciada con Feuerbach (1804-1872) y K. Marx (1818-1883), y presentar un método y un programa a los jóvenes historiadores de las religiones. Después de setenta años, *Lo santo* sigue siendo reeditado y traducido. Esta obra no sólo debe ser considerada como fundadora de la

antropología religiosa, sino que ha supuesto un giro decisivo en el estudio de lo sagrado. Por primera vez se perfilaba sobre el horizonte la silueta del *homo religiosus.* El maestro de Marburg aprovechó los últimos veinte anos de su vida para desarrollar, afinar y ampliar los elementos de su antropología religiosa y las investigaciones de su historia de las religiones.

Sin duda alguna, es necesario precisar en primer lugar los límites de esta investigación. Otto dio un gran relieve al pietismo luterano, a las doctrinas de Schleiermacher sobre la experiencia religiosa vivida como orientación del alma hacia lo Eterno y percepción de lo infinito divino, y al neokantismo de Fries sobre las ideas *a priori,* fuente de conocimiento para el ser humano. Esta doctrina específica de la escuela neokantiana sirve a la elaboración de la teoría de Otto sobre lo sagrado como categoría *a priori.* Esta posición de Otto es un postulado que él opone al de Durkheim sobre la conciencia colectiva como fuente y origen de lo sagrado y de la experiencia religiosa. En este tema se precisa una postura crítica, pues nos encontramos ante un postulado determinado por la filosofía del idealismo transcendental que separa dos mundos, el de los fenómenos y el de las ideas.

Un segundo aspecto de la búsqueda de Otto gira en torno a la experiencia vivida por el hombre religioso en su encuentro con lo divino. Entramos en el ámbito del conocimiento del misterio. La religión se convierte en experiencia íntima del misterio absoluto: el alma religiosa capta lo eterno, lo infinito, lo divino. En esta percepción llega a un conocimiento, incluso a una forma superior de conocimiento, y se encuentra frente al misterio que ha presentido por intuición, *Ahnung.* Estamos en el umbral de la experiencia de lo divino, que tiene su forma más plena en la relación mística del hombre con lo divino, en la intuición de lo divino. R. Otto ha puesto un importante jalón antropológico, ampliamente desarrollado en la reciente

investigación de M. Meslin en su obra *l'expérience humaine du divin: fondements d'une anthropologie religieuse.* El maestro de Marburg ha sido un precursor en el campo de la antropología religiosa. Como señalaba M. Eliade, estamos en presencia de algo nuevo y original, una perspectiva en la que Otto ha conseguido clarificar el contenido y los caracteres específicos de la experiencia religiosa (Eliade, 1957, 165-167).

Un tercer aspecto de la obra de Otto concierne a lo sagrado, a saber, lo sagrado como numinoso y lo sagrado como valor; en otras palabras, los dos primeros aspectos de lo sagrado: por una parte, el *mysterium tremendum et fascinans,* por otra, el valor de este descubrimiento para el hombre. Este aspecto representa también una etapa decisiva en el estudio de lo sagrado Otto ha mostrado que lo sagrado se manifiesta siempre como un poder de orden totalmente distinto al orden natural. La aportación es decisiva. Su autor la completa con un elemento antropológico capital: el símbolo como lenguaje normal en la aprehensión de lo sagrado, es decir, en la experiencia religiosa.

II. EL NUEVO ESPÍRITU ANTROPOLÓGICO

Tras la Segunda Guerra Mundial, comenzó en América y Europa el debate entre teólogos protestantes y católicos sobre lo sagrado y la secularización. Este debate se inspiraba en Bonhoeffer, para el que la humanidad comenzaba a encaminarse hacia una época no religiosa. Una tesis se abría paso: «la religión y el *homo religiosus* corresponden a una época de la humanidad que está ya cerrada; a la época sacral sucede la época técnica». Los teólogos de la secularización coincidían con los teólogos de la muerte de Dios.

Feuerbach (1804-1872) había vaciado el cielo, sustituyendo el reino de Dios por el reino del hombre. Después de él, Nietzsche (1844-1900) había tratado de reemplazar al hombre por el superhombre.

La desacralización se afirma actualmente como rasgo específico del mundo moderno. Las dos corrientes de la teología de la muerte de Dios y la secularización llevan al debate sobre lo sagrado que ha ocupado a Occidente a lo largo de dos décadas (Bishop, 1967). Durante esos años, la historia comparada de las religiones avanzaba a pasos de gigante y preparaba una verdadera renovación de los métodos de investigación.

1. El hombre indoeuropeo y lo sagrado

La obra de Georges Dumézil (1898-1986)

Raffaele Petazzoni (1883-1959) mostró especial interés en la polémica sobre el origen de la idea de Dios en el pensamiento humano. En discusión con Wilhelm Schmidt (1868-1954) había elaborado una teoría sobre la personificación de la bóveda celeste basada en la reflexión sobre los fenómenos celestes (Petazzoni, 1922). Frente al cielo, el hombre parece haber tenido la impresión de una teofanía, plenitud cósmica y presencia al hombre.

Mientras tanto, Dumézil retomaba el estudio del *Dossier* indoeuropeo elaborado el siglo anterior por Max Müller (1823-1900), fundador de la ciencia comparada de las religiones. Mitógrafo, historiador, indiólogo y filólogo, M. Müller había demostrado que la lengua es un testimonio irrefutable del pensamiento. En la escuela de los maestros parisinos de filología y sociología, Dumézil examinó las estructuras sociales y las correspondencias de vocabulario de las diversas sociedades indoeuropeas[16]. Joseph Vendryes había señalado la correspondencia entre palabras indoiranias e italocélticas. Estas palabras designan el culto, el sacrificio, la pureza ritual, la exactitud del rito, la ofrenda hecha a los dioses y su aceptación por ellos, la protección divina, la prosperidad, la

[16] Sobre G. Dumézil, puede consultarse J. -Cl. Riviere, *Georges Dumézil à la découverte des Indo-Européens,* Paris, 1979, Bibl., pp 139-57; G. Dumézil, *Cahiers pour un temps,* Paris, 1981.

santidad. Estamos en presencia de una comunidad de términos religiosos, de un vocabulario de lo sagrado que se ha mantenido en los pueblos arios, los futuros indios, iranios, italiotas, celtas, es decir, en los dos extremos del mundo indoeuropeo[17].

Este hecho estimulará la reflexión de Dumézil. En efecto, estos pueblos habían sido los únicos en conservar los colegios sacerdotales: brahmanes, sacerdotes avésticos, druidas, pontífices. Ahora bien, el sacerdocio supone un ritual, una liturgia sacrificial, objetos sagrados, plegarias. Estamos ante el descubrimiento de conceptos religiosos idénticos expresados por medio de una lengua común. Dumézil presiente la existencia de un pensamiento indoeuropeo arcaico.

Tras dos décadas de búsqueda, Dumézil encuentra en 1938 la clave para penetrar en los arcanos del antiguo hombre indoeuropeo, a saber, una herencia representada por una ideología funcional y jerarquizada: la soberanía y lo sagrado; la fuerza física, la fecundidad-fertilidad sometida a las otras dos funciones, pero indispensable para su desarrollo (Dumézil, 1958). Desarrollando su estudio, G. Dumézil elabora un nuevo método comparado. A fin de analizar el sistema y las estructuras de pensamiento, compara grupos de conceptos y de dioses para encontrar un sistema religioso coherente. Para ello utiliza todo el material disponible: conceptos, mitos, ritos, organización social, distribución del trabajo, cuerpo sacerdotal, administración de lo sagrado. Tras haber establecido comparaciones sobre el conjunto de estos elementos, trata de establecer una arqueología del comportamiento del *homo religiosus* indoeuropeo. Llega así a un esquema y a un armazón que proyecta sobre la prehistoria con objeto de determinar la curva de la evolución religiosa y encontrar también el tipo religioso arcaico con sus articulaciones esenciales. Dumézil da nombre a su

[17] J. Vendryes, «Les correspondances de vocabulaire entre l'indo-iranien et l'italo-celtique..», en *Mémoires de la Société linguistique de Paris 20,* Paris, 1918, pp. 265-285.

método: «comparación genética». Utilizando todos los elementos disponibles, esta comparación permite determinar el sistema de pensamiento, los equilibrios, las ideas y el comportamiento del antiguo hombre indoeuropeo. Un elemento que debe ser subrayado en este método es el de la inducción orientada hacia los orígenes, a fin de penetrar en la penumbra de los *tempora ignota.*

Los resultados del método de Dumézil son verdaderamente espectaculares, comenzando por el descubrimiento de las tres funciones, es decir, de las tres actividades fundamentales desempeñadas por tres grupos de hombres para hacer posible la pervivencia de la comunidad: sacerdotes, guerreros y productores. La primera de estas funciones es la de lo sagrado: relación de los hombres entre sí bajo la protección de los dioses; poder soberano ejercido por el rey y sus delegados con el favor de los dioses; ciencia e inteligencia inseparables de la meditación y la manipulación de las cosas sagradas. Esta ideología tripartita responde a una teología de las tres funciones de los dioses que se articulaba en otros tantos niveles soberanía, fuerza y fecundidad.

Nuestro interés se centra especialmente en el método de comparación genética que ha permitido afirmar a Dumézil que la historia de las religiones no se hace bajo el signo del *mana*, sino bajo el signo del *logos.* Al movilizar a la arqueología, la sociología, la mitología, la filología y la teología para seguir las huellas del hombre indoeuropeo hasta los remotos milenios de la prehistoria, el investigador francés nos ofrece un notable modelo del nuevo espíritu científico. Y, con su obra, ha trazado un sendero por el que podemos ahora caminar al encuentro del hombre del Paleolítico. Las nociones de herencia y patrimonio religioso, cuya importancia ha puesto de manifiesto en el ámbito de las religiones comparadas, abren nuevas perspectivas para el estudio del *homo religiosus.*

Toda su investigación demuestra que las

religiones antiguas no son un agregado de mitos o ritos inconexos, sino sistemas coherentes que no se explican si no es por referencia a la creatividad del espíritu humano y del hombre religioso, observador del universo, hermeneuta del cosmos y creador de la cultura. Por último, la insistencia en la conducta, en los ritos, mitos y dinámica del simbolismo, conduce al historiador de las religiones al *homo religiosus* y a su experiencia de lo sagrado. El método comparado genético e integral de G. Dumézil sirvió de modelo para la obra de su amigo y colega Mircea Eliade, que se adentró en el vastísimo campo de las hierofanías y que, en una búsqueda incesante, ha escrutado el comportamiento, el pensamiento y la lógica simbólica del universo mental del *homo religiosus.*

2. El homo religiosus y *lo sagrado*

La obra de Mircea Eliade (1907-1986)

a) El nacimiento de una obra

Nacido en Bucarest el 9 de marzo de 1907, Mircea Eliade mostró desde muy joven una gran curiosidad por todos los campos del saber y un interés particular por el comportamiento del hombre. A los dieciocho años contaba con una bibliografía de un centenar de títulos[18]. En noviembre de 1928 se embarca hacia la India, donde durante tres años, bajo la dirección de S. Dasgupta, prepara su tesis doctoral dedicada al yoga (Eliade, 1954). Esta obra plantea los fundamentos de su antropología. El problema de la situación del hombre en el mundo, su respuesta a la angustia de la existencia, la estructura iniciática del conocimiento, muerte-

[18] M. Eliade, *Mémoire I*, 1907-1937. *Les promesses del'équinoxe*, Paris, 1980; véase también *Fragmentos de un diario*, cit., y *Fragments d'un journal II,* 1970-1978, Paris, 1981; *Mémoires II*, 1937-1960, *Les moissons du solstice*, Paris, 1988. Para una bibliografía de Eliade, véase J. M. Kitagawa y Ch. H. Long (eds.), *Myths and Symbols, Studies in honor of Mircea Eliade,* London-Chicago, 1969, pp. 413-433 Y C. Tacou, *Mircea Eliade (Cahiers de l'Herne 33),* Paris, 1978, pp. 391-409; J. P. Culianu, *Mircea Eliade,* Assisi, 1978; M. Mincu y R. Scagno (eds.), *Mircea Eliade e l'Italia,* Milano, 1987, Bibl., pp. 383-399.

renacimiento-liberación, la ecuación dolor-existencia y, por último, inmortalidad y libertad. Como en los casos de Otto y Dumézil, la India juega un papel de iniciación en el origen de la obra de Eliade.

Finalizada la guerra, el joven intelectual rumano eligió el exilio. En París conoció a los máximos exponentes del nuevo espíritu científico y antropológico y, en 1949, publicó el *Tratado de historia de las religiones,* obra que muestra la estructura de su pensamiento, el establecimiento de un método nuevo en el planteamiento del fenómeno religioso, el inicio de un estudio decisivo sobre lo sagrado y los elementos esenciales de su investigación antropológica (Eliade, 1949). Se trata de superar el mero estudio histórico que se contenta con poner de manifiesto las creencias religiosas. En efecto, el fenómeno religioso está íntimamente ligado a la experiencia vivida por el hombre. Por tanto, la exploración del pensamiento, la conciencia, el conocimiento, el comportamiento y la experiencia del *homo religiosus* constituye el objetivo último del trabajo del historiador de las religiones. En su *Tratado,* Eliade muestra la unidad fundamental de los fenómenos religiosos, pero también su novedad inagotable en el curso de la historia. A partir de 1950 vuelca su interés en los pueblos sin escritura, testigos vivientes de los orígenes. Su encuentro con C. G. Jung le hace descubrir una serie de interpretaciones comunes alcanzadas por caminos diferentes.

b) La emergencia del *homo religiosus*

Eliade se niega a dejar en blanco el largo período del espíritu humano durante los milenios de la prehistoria. Con el fin de delimitar según nuestras posibilidades actuales el emerger del hombre en el inicio del Paleolítico, examina desde los depósitos de osamentas hasta las sepulturas y desde la utilización controlada del fuego a las

inscripciones rupestres y las pinturas de las cavernas, tratando de descubrir la intencionalidad religiosa. Aprovechando el método genético de Dumézil, Eliade integra la documentación arqueológica de la prehistoria en un sistema de significaciones simbólicas. Persuadido de que los numerosos fenómenos histórico-religiosos no son sino expresiones distintas de algunas experiencias religiosas fundamentales, Eliade centra su investigación en cuatro elementos esenciales: lo sagrado, el símbolo, el mito y el rito.

Al Paleolítico le sucede una larga revolución religiosa: el Mesolítico y el Neolítico. La idea del antepasado mítico se precisa y va estrechamente unida a los mitos cosmogónicos y a los mitos del origen. Con el cultivo de cereales y vegetales, nacen los pueblos. El hombre se convierte en productor de su alimento. Se construye un auténtico edificio espiritual: mitos, creencias más precisas en la vida tras la muerte, solidaridad mística entre el hombre y la vegetación, sacralidad femenina y maternal, misterio del nacimiento, de la muerte y el renacimiento. La religión neolítica es una religión cósmica centrada en la renovación periódica del mundo: árbol cósmico, tiempo circular, simbolismo del centro, lugares sagrados, sacralización del espacio. En este edificio espiritual lo simbólico ocupa el lugar central. Con la aparición de los primeros textos se nos descubre la visión del hombre arcaico frente a un universo cargado de significado. La investigación de Eliade pone fin al malentendido creado por el positivismo y el evolucionismo[19].

c) Tipología del *homo religiosus*

Después de haber analizado la emergencia del hombre religioso, Eliade sigue sus huellas en las diversas formas religiosas, centrándose de forma especial en las grandes religiones de Asia y en las

[19] Mircea Eliade ha ofrecido una excelente síntesis de su larga investigación sobre el emerger del *homo religiosus* en *Histoire des croyances... [Historia de las creencias...*] I, *cit.,* pp. 13-67.

tradiciones orales de los pueblos sin escritura. Escrutando las formas históricas del comportamiento del hombre, nuestro autor trata de sacar a la luz el aspecto simbólico y espiritual de los fenómenos considerados como experiencias del ser humano en sus tentativas de transcender su condición y tomar contacto con la Realidad última. Esta tipología de Eliade prolonga la investigación de Otto. El hombre religioso asume un modo específico de existencia en el mundo, lo que lleva a Eliade a definir al *homo religiosus* como alguien que «cree siempre que existe una realidad absoluta, lo sagrado, que transciende este mundo pero que se manifiesta en él y por ello lo santifica y lo hace real» (Eliade, 1965,171). Así, el *homo religiosus* se define por una experiencia *sui generis,* la experiencia religiosa. El hombre realiza esta experiencia en un contexto socioeconómico y cultural, lo que nos obliga a reconstruir históricamente cada forma religiosa para hacer de ella un verdadero documento histórico. Pero este documento debe ser descifrado en función del *homo religiosus,* de su intencionalidad y de su comportamiento. Se da, por una parte, una tipología del *homo religiosus,* pero, por otra, la existencia concreta de este hombre lleva la impronta de la historia y la cultura.

Este dato ambivalente esclarece, por una parte, la antropología religiosa, pero abre sin embargo la perspectiva de una investigación diversificada según se trate del hombre religioso arcaico, del adepto de las grandes religiones ligadas a las culturas históricas o del fiel de las religiones monoteístas (judaísmo, islam, cristianismo). Por su fe monoteísta, el fiel se sitúa en presencia de un Dios personal que interviene en su vida y en la historia, lo que distingue su experiencia religiosa de la de un budista o un hindú.

Eliade ha insistido en la novedad que el mosaísmo representa, con su énfasis en la fe en Yahvéh, Dios transcendente que ha elegido a un pueblo, le ha hecho promesas y ha concluido con él

una alianza. Esta revolución monoteísta, profética y mesiánica se realiza contra los dioses orientales, concebidos como poderes cósmicos. Yahvéh es un Dios que se revela en la historia. Los profetas valoraron la historia y descubrieron en ella un tiempo lineal. Basada en una revelación divina, la fe del *homo religiosus* de Israel se articula sobre una teofanía divina, acontecimiento histórico y presencia activa de Yahvéh (Eliade, 1979, 155).

A esta revolución sucede la Encarnación de Dios en Jesucristo hierofanía suprema y teofanía única, pues la historia misma se transforma en teofanía. El *homo religiosus* arcaico había reconocido lo sagrado en sus manifestaciones cósmicas. Ahora, en Jesucristo, Dios se manifiesta encarnándose en él. Es el fin del tiempo mítico y del eterno retorno. A través de la Iglesia, Cristo continúa presente: es la nueva alianza que implica una valoración del hombre y de la historia (Eliade, 1957, 203-206).

Mircea Eliade ha centrado la historia de las religiones en el *homo religiosus,* en su comportamiento y su experiencia religiosa. Este método confiere a la ciencia de las religiones una gran dimensión antropológica. El *homo religiosus* aparece como un personaje histórico que vemos emerger en el transcurso de los milenios de la prehistoria. Caminamos con él a lo largo de toda la historia humana. Sus dimensiones y su estructura muestran que existe unidad espiritual en la humanidad. Este descubrimiento es significativo para la antropología y para la historia de las religiones.

Sin embargo, este personaje al que llamamos *homo religiosus,* omnipresente en el espacio y en el tiempo, tiene varias rostros. Efectivamente, cada cultura le atribuye rasgos específicos. Su fe, sus creencias, su experiencia vital, las situaciones históricas existenciales, su comportamiento social, marcan de manera distinta cada una de las culturas surgidas de sus creencias. La publicación de la importante trilogía que lleva por título *Historia de*

las creencias y de las ideas religiosas ha permitido a Eliade poner de relieve al *homo religiosus* en sus dimensiones históricas y transhistóricas. Estudiándolo en su comportamiento, en situaciones existenciales muy diversas según cada cultura, Eliade ha definido de modo preciso en cada caso su identidad cultural, pero captando al mismo tiempo la unidad espiritual de la humanidad (Eliade, 1976-1983).

3. *Conclusiones*

Los trabajos de G. Dumézil y de M. Eliade son determinantes para el futuro de la antropología religiosa. Lingüista, comparatista, etnólogo, historiador del pensamiento y de la religión, Dumézil ha renovado realmente los estudios indoeuropeos. Impresionado por la herencia que, gracias al método tipológico comparado, pudo encontrar en el mundo indoiranio, en el área italo-céltica y en el campo germano-escandinavo, Dumézil analizó y confrontó sus diversos componentes. Volvió después a tomar los resultados alcanzados al término de esta etapa y los sometió a su método de comparación genética, lo que le permitió proyectarlos hacia los orígenes. Esta inducción histórica le hizo posible descubrir el pensamiento ario arcaico y del *homo religiosus* indoeuropeo de los *tempora ignota:* tripartición teológica de los dioses y tripartición social de los hombres. En la cima de estas tres funciones - soberanía, fuerza y fecundidad - se sitúa lo sagrado. Los elementos antropológicos que se desprenden de este estudio son de gran valor: el hombre ario arcaico, el lugar privilegiado de lo sagrado, el valor científico de una inducción histórica fundamentada en unas bases sólidas, distintas a las de la filosofía kantiana y el idealismo transcendental de Schleiermacher y R. Otto. De este modo, el historiador y el antropólogo disponen actualmente de un método y un modelo para el estudio del *homo religiosus* de los orígenes.

Desde sus primeras obras, Eliade se interesó por el hombre y su condición en el cosmos. Sus trabajos de juventud le permitieron familiarizarse con el pensamiento de la India y de los pueblos arcaicos. A este brillante intelectual rumano exiliado en París propone Dumézil en 1945 los cursos de la *École Pratique des Hautes Études.* Eliade acepta y se dedica a la redacción de su *Tratado,* que Dumézil relee con entusiasmo y que Pettazzoni saludará como «una obra de primer orden». Eliade ha puesto de relieve las estructuras y la coherencia interna de los fenómenos religiosos: su complejidad, la diversidad de los círculos culturales de los que dependen, la morfología de lo sagrado, los contenidos de las hierofanías, cada una de las cuales revela una modalidad de lo sagrado, los seres supremos del patrimonio religioso de los pueblos primitivos, la morfología y la función de los mitos, la coherencia del símbolo y su función reveladora. La explicación última de la riqueza, la estructura y la coherencia del fenómeno religioso hay que buscarla en el *homo religiosus.* La aportación de Eliade a la antropología religiosa resulta decisiva: aportación que se resume en pocas palabras: el *homo religiosus* y su experiencia de lo sagrado.

En diálogo permanente con las más eminentes personalidades de las ciencias humanas, atento a la investigación de C. G. Jung y a la hermenéutica de P. Ricoeur, con los ojos vueltos hacia los trabajos de Corbin y G. Durand sobre el símbolo, Eliade recorre la inmensa herencia de las hierofanías transmitida durante milenios por el *homo religiosus.* Negándose a dejar en blanco el período religioso de la prehistoria y con el sólido apoyo del valor científico de la herencia constituida por las múltiples hierofanías, Eliade utiliza el método genético de comparación y, caminando contra la corriente de la historia en dirección a los orígenes, interroga al *homo religiosus* arcaico y trata de encontrarlo en el momento en que aparece. Finalmente, poniendo en práctica la investigación

hermenéutica, hace hablar al *homo religiosus* a fin de captar su mensaje y descifrar y aclarar su encuentro con lo sagrado. Tal hermenéutica es creadora, pues transmite un mensaje susceptible de transformar al hombre de hoy. En el proyecto de Mircea Eliade, la antropología religiosa debe llevar a la creación de un nuevo humanismo.

III. EL HOMO RELIGIOSUS Y SU EXPERIENCIA DE LO SAGRADO

Tras haber esquematizado el perfil y la trayectoria de la antropología religiosa de R. Otto a M. Eliade, nos queda describir los elementos esenciales de la articulación de esta disciplina científica. Nos limitamos a una breve presentación, pues a lo largo de los seis volúmenes del *Tratado* otros autores desarrollarán estos elementos[20].

1. Hierofanía: el hombre y la manifestación de lo sagrado

a) Hierofanía

É. Durkheim y su escuela han hecho de lo sagrado el fundamento de la ciencia de las religiones. En su fino y penetrante análisis, R. Otto ha puesto de manifiesto el contenido y los caracteres específicos de la experiencia religiosa vivida por el hombre en el descubrimiento de lo sagrado, estableciendo que lo sagrado se manifiesta siempre como un poder totalmente distinto al orden natural. M. Eliade ha propuesto designar el acto específico de esta manifestación mediante una palabra que se ha hecho clásica: hierofanía (Eliade, 1949, 15-45).

Otto insistió en el descubrimiento realizado por el hombre de un elemento inefable, lo numinoso, lo divino. Es el primer aspecto de lo sagrado, ese que las religiones llaman *qadôsh, hagios, sacer.*

[20] Véanse los capítulos de G. Durand y R. Boyer en este volumen. Véase también G. Durand, *Science de l'homme et tradition. Le nouvel esprit antropologique,* Paris, 1979.

Partiendo del análisis de Otto y de su insistencia en la terminología, los historiadores de las religiones han podido poner de relieve la extraordinaria herencia terminológica del discurso con el que el *homo religiosus* ha dado cuenta de su experiencia religiosa en el curso de los milenios que han seguido a la invención de la escritura. La palabra *sacer* es la palabra clave de esta experiencia[21].

b) Complejidad de la hierofanía

Eliade ha analizado la hierofanía por una vía paralela a la de Otto. Planteando la cuestión del elemento «real», de «lo existente», considera que se trata de situarse en el plano del «ser», de la «ontología». Se trata de lo numinoso de que habla Otto: una realidad invisible, misteriosa, transcendente, transconsciente, que el *homo religiosus* percibe y que las diversas religiones designan cada una con un término específico. Efectivamente, las múltiples hierofanías nos sitúan ante la extraordinaria variedad de los nombres divinos y de los nombres de lo divino. Para hablar de esta realidad numinosa, Eliade, como Otto, utiliza la palabra «sagrado». Criticando la ambigüedad del término, H. Bouillard proponía utilizar la palabra «divino», para evitar cualquier confusión entre sagrado y divino[22]. De hecho, Eliade y Otto conservan la palabra «sagrado» para demostrar que no nos encontramos en un ámbito conceptual, sino en la línea de la percepción simbólica del misterio y la transcendencia. Éste es el primer elemento de toda hierofanía.

Otro elemento es el objeto o el ser por medio del cual lo divino - lo sagrado - se manifiesta. Pues la manifestación de lo sagrado no se da jamás

[21] H. Fugier, *Recherche sur l'expression du sacré dans la langue latine,* Paris, 1961; E. Benveniste, *Le vocabulaire des Institutions indo-européens* II, Paris, 1975, pp. 179-207; J. Ries (ed.), *L'expression du sacré...,* cit.

[22] H. Bouillard, «La catégorie du sacré dans la science des religions», en E. Castelli (ed.), *Le sacré,* Paris, 1974, pp. 35-56.

en estado puro, sino a través de mitos, objetos, símbolos, esto es, a través de algo distinto a sí mismo. Y es en este nivel en el que encontramos la desconcertante heterogeneidad de las hierofanías. Cada una de estas categorías tiene su morfología propia: árbol, piedra, hombre, etc. Para llevar a cabo su manifestación, lo sagrado o divino necesita de algo real que forme parte de lo y visible, de aquello que Bouillard llama lo profano.

El tercer elemento es el objeto o ser natural revestido de una dimensión nueva, la sacralidad. Gracias a la mediación de lo visible, lo divino puede manifestarse. Por esta mediación se manifiesta sin cambiar la naturaleza del mediador, pero dándole una dimensión nueva. Un árbol sagrado sigue siendo un árbol, pero a los ojos del *homo religiosus, y* gracias a su dimensión sacral, es diferente de cualquier otro. Un sacerdote sigue siendo un hombre, pero su investidura le confiere una dimensión sacral, invistiéndole de su función de mediación. Nos encontramos aquí en el centro del misterio y de la paradoja. Revistiendo de sacralidad a un ser o a un objeto, la irrupción de lo divino lo constituye en mediador, pues el objeto, o el ser, aun permaneciendo en su naturaleza específica, es separado del mundo profano.

c) Fenomenología y hermenéutica de las hierofanías

Eliade ha puesto de manifiesto los diversos elementos de la estructura de toda hierofanía: lo transcendente, la manifestación gracias a la que se muestra, su manifestación a través de algo distinto de sí, la dimensión sacral con que es revestido el elemento mediador, la permanencia de la naturaleza del elemento mediador tras ser investido con la dimensión sacral, el acto paradójico de esa manifestación, la homogeneidad de naturaleza y la heterogeneidad de las formas de las diversas hierofanías. El papel del fenomenólogo consiste en describir el elemento mediador en tanto que

manifestación de lo sagrado y en mostrar su significación en tanto que fenomenólogo religioso. Tras el fenomenólogo interviene el hermeneuta, cuya función consiste en descubrir el contenido misterioso, lo transconsciente, lo transcendente, para lograr acceder al mensaje de la hierofanía. Existen, en efecto, diversos niveles en la experiencia de lo sagrado. Junto a hierofanías elementales existen hierofanías de alto nivel. En la historia de la humanidad, en la cima de la jerarquía hierofánica, se sitúa la encarnación de Dios en Jesucristo: la mayor revolución religiosa de todos los tiempos y, para el cristiano, una experiencia única (Eliade, 1962).

2. Homo symbolicus. *El símbolo en la experiencia religiosa*

El símbolo es un signo de reconocimiento. Etimológicamente, se trata de las dos mitades de un objeto que, en posesión de dos personas distintas, les permite reconocerse. El símbolo es un significante concreto y sensible que sugiere el significado y que lo desvela en transparencia. Presupone la homogeneidad del significante y lo significado, lo que permite su resonancia. Según G. Durand, la función simbólica nace de la imposibilidad del hombre de limitarse al sentido propio de las cosas[23].

a) Símbolo y hierofanía

En toda hierofanía, el símbolo ejerce una función de mediación. Permite el paso de lo visible a lo invisible, de lo humano a lo divino. Contribuye a epifanizar el misterio, lo que hace posible la aventura espiritual del ser humano. En su hermenéutica, P. Ricoeur habla del símbolo como detector y descifrador de la realidad humana y

[23] G. Durand, «L'Univers du symbole», en J. E. Ménard (ed.), *Le symbole,* Strasbourg, 1975, pp. 7-23, «Les trois niveaux de formation du symbolisme»: *Cahiers internationaux de symbolisme* I (1962), pp. 7-29.

considera que, en definitiva, «todo símbolo es en última instancia una hierofanía, una manifestación del vínculo del hombre con lo sagrado»; y añade: «en definitiva, pues, el símbolo nos habla como indicador de la situación del hombre en el centro del ser en el que se mueve, existe y quiere» (Ricoeur, 1960, 330-331). Estas palabras están cargadas de una densidad religiosa poco común. Efectivamente, Ricoeur reconoce que el símbolo está dotado de una energía en virtud de su condición de manifestación de un vínculo del hombre con lo sagrado. Esta posición coincide plenamente con la de Eliade y Durand. Este último ve en la función simbólica una función esencial del espíritu.

b) Símbolo y lenguaje de revelación

Hemos dicho que, según Eliade, lo sagrado es «un elemento de la estructura de la conciencia». Esta afirmación es ambivalente: lo sagrado es, por una parte, una energía constitutiva de la conciencia y, por otra, una modalidad de existencia, un componente de la condición humana. Estamos en el sendero que conduce al hombre a lo divino. Desde esta perspectiva, el símbolo es un lenguaje que revela al hombre valores transpersonales y transconscientes. Mediante el símbolo, el cosmos habla al hombre y le hace conocer realidades que no son evidentes por sí mismas. Esta visión antropológica coincide con la teología de Justino mártir y Clemente de Alejandría sobre las semillas del Logos divino en la humanidad antes de su encarnación, así como con el pensamiento de Newman y Söderblom sobre la historia humana como laboratorio de Dios[24]. Eliade ha repetido insistentemente que el pensamiento simbólico es consubstancial al ser humano y ha precedido al lenguaje.

En sus observaciones sobre el simbolismo religioso, insiste en las diversas funciones del

[24] J. Ries, Les chrétiens parmi les religions. Des Actes des Apôtres à Vatican II, Paris, 1987, pp. 58-65, 400-403, 380-384.

símbolo: la posibilidad de revelar una modalidad de lo real o una estructura del mundo que no son inmediatamente evidentes; el hecho de que para los primitivos los símbolos sean siempre religiosos; la polivalencia y la posibilidad de articular en un conjunto realidades heterogéneas; la capacidad de expresar situaciones paradójicas y estructuras de la realidad última. Finalmente, Eliade ha subrayado el valor existencial del simbolismo religioso: «un símbolo apunta siempre a una realidad o a una situación que compromete la existencia humana», lo que le da un *aura* «numinosa». El símbolo religioso aporta un significado a la existencia humana (Eliade, 1962, 254-268).

c) La emergencia del *homo religiosus* según la paleoantropología

Los recientes descubrimientos en el Rift Valley africano han tenido resultados inesperados[25]. En África oriental, hace tres millones de años, el *homo habilis* organizaba la caza y tallaba instrumentos de sílex. Hace un millón y medio de años, también en África oriental, el *homo erectus,* dispuesto a lanzarse a la conquista del planeta, inventaba la talla simétrica de los utensilios, elegía los colores, escogía los materiales y adoptaba quizá un comportamiento ritual frente a la muerte. En efecto, entre las osamentas descubiertas en los emplazamientos del *homo erectus* se han encontrado cráneos quebrados en la base con notable regularidad.

El *homo erectus* ha visto y observado signos naturales portadores de información. Sin duda, según Y. Coppens, «ha reproducido estos signos en forma de marcas en la tierra, la arena, la madera o la piedra, para transmitir el mensaje. Después llegó el momento en que inventó signos que no estaban en la

[25] F. Facchini, *Il cammino dell'evoluzione umana. Le scoperte e i dibattiti della paleoantropologia,* Milano, 1985; Y. Coppens, «Les horizons de la paléoanthropologie.., en *L'aventure humaine,* Paris, 1986, FP. 45-56.

naturaleza y a los que cargó de sentido»[26]. Llegamos así al momento de la concepción simbólica. El hombre confía a un objeto, o a una representación de un objeto, el peso de una idea. Así, los signos, los utensilios simétricos, la elección de materiales y colores, nos muestran la emergencia del *homo symbolicus.* Tales descubrimientos, procedentes de la paleontología y la paleoantropología, están cargados de felices consecuencias para el estudio del *homo religiosus.*

La documentación reunida permite decir que el *homo erectus* era ya un *homo symbolicus.* Tal vez daba ya sus primeros pasos de *homo sapiens.* Asistimos al despertar del pensamiento y, probablemente, a la fundación del lenguaje. Este hombre construye chozas en cuyo interior acondiciona un lugar para la talla de utensilios, otro para el descanso y otro para los animales. «Sabe que sabe». Tiene conciencia de ser creador. No dejará ya de crear y de extender su territorio.

Con la reflexión de la conciencia aparece la angustia de la existencia. El hombre parece plantearse ya la cuestión de su origen y su destino. Inventa la primera fuente de energía, el fuego, una habilidad específicamente humana. Ha nacido el hombre moderno[27].

d) Simbolismo de la bóveda celeste y transcendencia

Desde finales del siglo XIX, una discusión apasionada ha ocupado a antropólogos, etnólogos, historiadores y teólogos. La cuestión era la siguiente: cómo explicar la creencia universal en un Ser supremo en las tradiciones inmemoriales de los pueblos arcaicos todavía existentes en los siglos XIX y XX. La teoría de una revelación primitiva formulada por algunos teólogos había sido descartada por los científicos. Por otra parte, estimando que

[26] Y. Coppens, *Pré-ambules. Les premiers pas de l'homme,* Paris, 1988, pp. 186-190; «L'origine de l'homme»: *Revue des Sciences morales et politiques* (1987), pp. 507-532.
[27] *J. Piveteau, L'apparition de l'homme,* Paris, 1986.

la tesis de una reflexión lógico-causal del hombre arcaico elaborada por el etnólogo W. Schmidt era muy débil, los historiadores de las religiones pensaron que era preciso buscar una respuesta, ya fuera del lado del mito, ya fuera del lado del símbolo (Ries, 1982). R. Pettazzoni pensó en la personificación de la bóveda celeste, que podía sugerir la idea de un dios uránico, para llegar finalmente a la idea de la fabulación mítica. Eliade elabora una hipótesis genial: el descubrimiento de la transcendencia por el hombre arcaico al contemplar la bóveda celeste. Para Eliade, la bóveda celeste simboliza la transcendencia, la fuerza, la inmutabilidad, la grandeza, la sacralidad. El hombre ha tomado conciencia de este simbolismo primordial, un dato inmediato de la conciencia total. No se trata, pues, ni de una deducción causal ni de una fabulación mítica, sino de una toma de conciencia del simbolismo de la bóveda celeste, lo que sitúa al hombre arcaico en presencia de una hierofanía primordial (Eliade, 1972).

A la luz de los descubrimientos paleoantropológicos africanos, esta hipótesis recibe una confirmación científica. Hemos de constatar, en primer lugar, que los filósofos de la Antigüedad griega, los poetas latinos y los padres de la Iglesia señalaron el lugar del hombre en el Universo: erguido, derecho, vínculo entre el cielo y la tierra frente a los animales, que están vueltos exclusivamente hacia la tierra. Esta idea se encuentra también en el Extremo Oriente.

Hoy día, gracias a los resultados de los descubrimientos de Rift Valley, comprendemos la importancia del *homo erectus* convertido en *homo symbolicus.* Erguido sobre sus pies, pudo liberar sus manos; las prolongó mediante la herramienta y ello le hizo capaz de llegar a ser creador de cultura. En pie, contempló el cielo, el movimiento diurno del sol, el movimiento nocturno de la luna y las estrellas. Según Eliade, la categoría transcendental de la altura y del infinito se reveló a la totalidad

del hombre, a su inteligencia y a su alma. El cielo revela la transcendencia que simboliza. La paleoantropología confiere una nueva dimensión al *Tratado* de Eliade, particularmente a los capítulos dedicados a los símbolos celestes, a los símbolos solar y lunar (Eliade, 1949, 46-164).

3. Mito, arquetipo y comportamiento religioso

Desde Homero y Hesíodo, el hombre se interroga por el mito y su significado. Los filósofos jónicos los criticaron. Platón trató de purificar la mitología. El evhemerismo les dio una interpretación histórica retomada por los padres de la Iglesia, mientras que el movimiento neoplatónico vio en el mito un medio de reflexión y un método de iniciación a los misterios divinos. El movimiento humanista se orientó hacia la exégesis simbólica del mito, pero el siglo de las luces se dedicó a una investigación histórica comparada. Al presentar el mito como la inteligibilidad inmanente de la cultura, G. Vico (1668-1744) abrió la puerta a una nueva hermenéutica, la de los románticos, para quienes el mito es lenguaje, expresión de verdad y mensaje[28].

a) El mito, relato de los orígenes y del fin del mundo

Mircea Eliade ha renovado el estudio del mito. Comenzó analizando la mitología de los pueblos sin escritura y constató que el mito está ligado a un comportamiento del hombre. A continuación, examinó la mitología de los pueblos antiguos del Oriente Próximo y, gracias a un largo trabajo comparado, pudo poner de manifiesto la naturaleza del mito. El mito es un relato que narra la gesta de los orígenes, del tiempo primordial. Cuenta cómo, gracias a las proezas de unos seres sobrenaturales, una realidad viene a la existencia. Se trata de una

[28] J. Ries, *Le mythe et sa signification,* Louvain-la-Neuve, 3 1982; J. Ries y H. Limer (eds.), *Le mythe, son langage et son message,* Louvain-la-Neuve, 1983.

historia santa, con actores y acontecimientos. Este relato se refiere a realidades que existen, lo que da veracidad al mito[29]. Durand pone el acento en la dinámica del mito, con sus arquetipos, sus símbolos y sus esquemas (Durand, 1973, 410-433). P. Ricoeur, por el contrario, señala que los acontecimientos narrados son el fundamento de la acción ritual del hombre de hoy (Ricoeur, 1960, 153-165). La convergencia de estos tres especialistas nos lleva a una conclusión: el mito determina un comportamiento del hombre y da su sentido verdadero a la existencia humana. La experiencia del mito está ligada a lo sagrado, pues pone al hombre religioso en relación con el mundo sobrenatural.

En primer lugar se encuentran los mitos cosmogónicos, que constituyen la historia sagrada de los pueblos: historia coherente, drama de la creación, principios que rigen el cosmos y la condición humana. Estos mitos se refieren a una edad de oro de la humanidad. Próximos a éstos se encuentran los mitos del origen, que relatan y justifican una situación nueva que no existía en el origen: genealogías, mitos de curación, terapéuticas nuevas. Vienen a continuación los mitos de *renovatio mundi:* entronización de los reyes, año nuevo, estaciones. Estos mitos llamaron de manera especial la atención de Eliade, pues se encuentran a finales del Paleolítico y en el Neolítico, cuando el hombre, con el cultivo de cereales y vegetales, se convierte en productor de sus propios alimentos. En ellos encontramos el esquema de los mitos cosmogónicos. El arte parietal franco-cantábrico y el arte rupestre nos proporcionan abundante ilustración de estos mitos de renovación[30].

Los mitos escatológicos narran la destrucción del mundo, el aniquilamiento de la humanidad: diluvio, derrumbamiento de montañas, temblores de tierra; los más conocidos son los mitos de las edades del mundo, en los que encontramos el esquema

[29] M. Eliade, *El mito del eterno retorno,* Madrid, 1972; *Aspects du Mythe*, Paris, 1963.
[30] M. Eliade, *Traité...* [*Tratado...*], cit., pp. 344-366.

del nacimiento de un mundo nuevo. Mientras que con las tres categorías, cosmogonía, origen, *renovatio,* estamos en la *Urzeit,* los mitos escatológicos nos orientan hacia la *Endzeit* del cosmos.

b) Arquetipo y mensaje

Jung ve en el arquetipo una dominante energética del inconsciente colectivo: desde esa perspectiva, el arquetipo se presenta como un órgano psíquico. Lévi-Strauss se encuentra próximo a esta interpretación (Lévi-Strauss, 1958, 205-226). Por el contrario, Eliade concibe el arquetipo como un modelo primordial cuyo origen se sitúa en el mundo sobrenatural. No se trata, para él, de inconsciente, sino de transconsciente. El arquetipo se presenta como un instrumento mental del *homo religiosus,* instrumento indispensable para comprender la creación del hombre y del cosmos. Eliade estudió un número considerable de arquetipos de Mesopotamia, Egipto y, Oriente Próximo. Entre éstos encontramos arquetipos celestes, modelos relacionados con la creación, la Jerusalén celestial, los arquetipos cosmogónicos[31]. Es necesario añadir que el arquetipo es inseparable del símbolo, especialmente del simbolismo de las aguas, del centro, del espacio. Así, la inmersión en el agua significa la disolución de las formas, el árbol cósmico pone en comunicación los distintos niveles del universo, el centro es el lugar sagrado por excelencia, la ascensión supone una ruptura de niveles.

La hermenéutica trata de descifrar los mitos a fin de extraer su mensaje para el hombre. En el curso de los siglos, tres circunstancias han paralizado el mito: el cristianismo, la ciencia y la historia. El mito se dispone a sufrir una cuarta conmoción: la «de las sociedades y culturas no occidentales, en el proyecto de un mundo en vías de

[31] Cf. notas 17 y 18.

unificación tumultuosa»[32]. El mito cosmogónico contiene un mensaje muy denso, pues narra una historia sagrada, un acontecimiento primordial, una creación. Revela también el misterio de la actividad creadora de los seres divinos. En este sentido, muestra la irrupción de lo sagrado en el mundo y permite ver cómo esta irrupción ha fundado el mundo. Revela también un arquetipo que es preciso reproducir en la vida. Un mensaje de este género orienta la actividad del *homo religiosus* y, al presentar una historia sagrada ejemplar y normativa, invita al hombre a mantener el mundo en lo sagrado. El mito de la caída, presente en todas las tradiciones religiosas de la humanidad, merece una atención especial[33]. La tipología de estos mitos nos ofrece cuatro datos: la caída está situada entre la Urzeit y la Endzeit; tenemos una degradación de lo divino; el accidente cosmogónico es un diluvio; la condición humana actual se explica por una falta y una tragedia. El mensaje de estos mitos, cada una de cuyas versiones aparece marcada por rasgos culturales específicos, da orientaciones esenciales para el hombre y para su comprensión de la condición humana: la creación es, en su origen, buena; el mal proviene de una falta en la que está comprometida la responsabilidad del hombre; la condición humana está sometida a la fragilidad, la enfermedad y la muerte; la falta puede ser reparada y la salvación es posible. Estas pocas indicaciones muestran que el mito tiene una función exploratoria que lo lleva a desvelar el vínculo que existe entre el hombre y lo sagrado.

c) Mito y comportamiento religioso

El mito presenta un modelo ejemplar para la acción humana que adquiere eficacia en la medida en que repite la acción primordial. Este comportamiento

[32] J. Vidal, «Aspects d'une mythique», en *Le mythe, son langage et son message,* Louvain-la-Neuve, 1983, pp. 35-61.
[33] J. Ries, «Fall», en *Encyclopedia of Religion V,* New. York, 1987, pp. 256-257.

es un modo de estar en el mundo que, según Eliade, desemboca en la imitación de un modelo transhumano, en la repetición de un escenario ejemplar y en la ruptura del tiempo profano. Así, los mitos mantienen la consciencia de un mundo distinto al mundo profano, es decir, la consciencia del mundo divino.

El comportamiento del hombre en su vida personal y social es puesto en relación con el acontecimiento primordial. La historia de las sociedades arcaicas de ayer y de hoy muestra claramente la importancia de la teleología del mito y su carácter normativo para la acción humana.

Para Eliade, una de las particularidades del cristianismo reside, por una parte, en la fe cristiana vivida como experiencia religiosa *sui generis* y, por otra, en la valoración de la historia como manifestación directa e irreversible de Dios en el mundo. Jesucristo es una persona histórica. Sin embargo, en la vida de los cristianos existen aspectos de comportamiento mítico, pues se trata de imitar a Cristo, el arquetipo, de celebrar en la liturgia un modelo ejemplar, la Pasión y la Resurrección, y de reactualizar el misterio de Cristo v de su vida (Eliade, 1963, pp. 197-219).

4. *El rito en la vida del* homo religiosus

La palabra *ritu* es una palabra indoeuropea arcaica. En el *Rig-Veda* (X, 124, 5) designa el orden inmanente del cosmos. Es sinónimo de *dharma,* la ley fundamental del mundo. Del sentido cósmico deriva el sentido religioso ario: necesidad, rectitud, verdad. En el lenguaje moderno, rito tiene el sentido de práctica regulada: protocolo, sociedad civil, sociedad secreta, religión, liturgia, culto. El rito puede ser privado o público, individual o colectivo, profano o religioso. Forma parte de la condición humana, está sometido a reglas precisas e implica continuidad. Estos aspectos diversos han dado lugar

a numerosos estudios[34].

a) El rito y el *homo religiosus*

En el *Tratado de antropología religiosa,* el rito es contemplado en el marco de la experiencia existencial del hombre. Se sitúa en el interior de una expresión simbólica que busca un contacto vital con la Realidad transcendente, con lo divino, con Dios. El rito se expresa por medio de gestos y palabras. Está ligado a una estructura simbólica por la que se opera el paso hacia la realidad ontológica, el paso del signo al ser. Las acciones rituales son medios por los que el *homo religiosus* trata de religarse al arquetipo, que se encuentra fuera del mundo natural.

El rito se encuentra en el nivel del comportamiento del hombre y se sitúa en la línea de lo sagrado vivido. En todas las religiones, el hombre que realiza un rito hace un gesto significativo para su vida. Espera de él eficacia y beneficios. El rito se ejecuta por medio de elementos tomados del cosmos, como el agua, la luz, la sal, el aceite. En los rituales, el hombre organiza el tiempo en referencia al tiempo arquetípico, al *illud tempus:* rituales festivos, rituales de celebración, rituales sacrificiales, rituales de iniciación. Gracias al ritual, el *homo religiosus* se incorpora a un tiempo primordial o a un acontecimiento arquetípico.

M. Meslin ha dedicado un capítulo a las acciones rituales, consideradas como «acciones colectivas con las que el hombre trata de experimentar lo divino, entrando en relación con ello»[35]. Considera Meslin cuatro tipos de acciones rituales: sacralización del tiempo, espacio sagrado, rituales de iniciación y peregrinaciones. Para el autor, se trata de acciones

[34] J. Cazeneuve, *Les rites et la condition humaine d'apres les documents ethnologiques* Paris, 1958; *Sociologie du rite,* Paris, 1971; J. Greisch (ed, *Le rite,* Paris, 1981, J. Maisonneuve, *Les rituels,* Paris, 1988.
[35] M. Meslin, *L'expérience humaine du divin,* Paris, 1988, pp. 135-195; J. Chélini y H. Branthomme (eds.), *Histoire des pèlerinages non chrétiens,* Paris, 1987.

«directamente inspiradas por una voluntad de religarse con lo divino» y que son consideradas como «la expresión práctica de una experiencia religiosa». Insiste Meslin en los lugares de la experiencia, en su expresión social: vínculo estrecho entre el individuo creyente y el grupo que profesa la misma fe.

La investigación sobre la función mediadora de lo sagrado en el contexto de las hierofanías captadas por el *homo religiosus* llevó a Eliade al estudio del rito y del ritual. Se interesó especialmente por los ritos de renovación y los ritos de iniciación, campo vastísimo que va desde los ritos de paso a las religiones mistéricas, del chamanismo a las diversas sociedades secretas[36]. A lo largo de toda su investigación, insiste en la referencia al arquetipo, en el lugar sagrado, el tiempo primordial, las pruebas de iniciación y la revelación de los mitos. Un primer componente arquetípico que ayuda a comprender la eficacia de los ritos se encuentra en los modelos celestes. Vienen a continuación otros dos componentes: el simbolismo del centro y el modelo divino omnipresente en los rituales.

b) La iniciación en la vida del *homo religiosus*

Los ritos de iniciación constituyen un elemento notable de la antropología religiosa. Sin duda, se trata de ritos de paso, pero en el más pleno sentido de la palabra, pues la iniciación equivale a una mutación ontológica del régimen existencial, introduce al neófito a la vez en la comunidad y en un mundo de valores. Todo rito de iniciación implica un simbolismo de la creación que reactualiza el acontecimiento primordial de la cosmogonía y la antropogonía. La iniciación es un nuevo nacimiento[37].

---

[36] M. Eliade, *Traité... [Tratado...], cit.. pp* 229-280; *Lo sagrado y lo profano,* Barcelona, 1967; *Naissances Mystiques,* Paris, 1959; *Initiation, rites, sociétés secrètes,* Paris, 1976.

[37] J. Ries y H. Limet (eds.), *Les rites d'initiation,* Louvain-la-Neuve, 1986, Bibl., pp. 503-512. U. Bianchi (ed.), *Transition rites,* Roma, 1986; C. J. Bleeker, *Initiation*, Leiden, l965.

Siguiendo a Eliade, podemos proponer una clasificación basada en la función de los ritos de iniciación. Un grupo importante es el constituido por los ritos de pubertad, ya atestiguados en los documentos antiguos de la humanidad como la gruta de Lascaux. Estas iniciaciones han jugado un papel esencial en la formación de las culturas y las sociedades. Su interés estriba en el hecho de mostrar cómo las sociedades han intentado, e intentan todavía, operar la plena realización del *homo religiosus*. El cristianismo ha conservado el misterio iniciático del bautismo que modifica el estatuto ontológico del hombre y fundamenta la antropología cristiana. La confirmación completa la iniciación bautismal.

Una segunda clase de ritos de iniciación está constituida por los ritos de entrada en una sociedad religiosa cerrada, como fue el caso de los misterios de Mitra y las religiones mistéricas del mundo griego. La tercera categoría concierne a la vocación mística: ritos chamánicos, iniciación u ordenación sacerdotal, iniciaciones heroicas. Se trata, por una parte, de conferir los poderes espirituales y, por otra, un nuevo estado de vida.

Acto simbólico destinado a realizar las figuras de un orden en la encrucijada de la naturaleza, la sociedad, la cultura y la religión, el rito se refiere al hombre considerado a la vez como persona y como miembro de la sociedad. En este sentido, se puede hablar de ritos de integración social y de ritos de admisión. Pero todo rito de iniciación es un paso a una realidad nueva, a una ontología transcendente. En el cristianismo, se trata de una recreación del hombre, de una ritualización de la inocencia y la santificación. La ritualidad cristiana, basada en Jesucristo, recapitula la historia sagrada y la lleva a la transfiguración[38].

[38] J. Vidal, «Rite et ritualité», en J. Ries, *Les rites d'initiation,* pp. 39-85. Véase también L. Bouyer, *Le rite et l'homme,* Paris, 1962; F. Isambert, *Rite et efficacité symbolique,* Paris, 1979.

CONCLUSIONES

El final del siglo XX lleva la impronta de un nuevo espíritu científico y de una nueva investigación antropológica. Este primer artículo de nuestro *Tratado de antropología religiosa* trata de esbozar la orientación y los límites de la obra. La primera mitad del siglo asistió al paso de una sociología de lo sagrado a un intento de antropología religiosa, la de R. Otto. Mientras se desarrollaba la teología de la muerte de Dios y el debate sobre lo sagrado, la ciencia de las religiones conocía una apertura extraordinaria gracias a los trabajos de G. Dumézil y M. Eliade. La prodigiosa documentación de estos dos investigadores, poseedores de una extensa cultura, así como su atención permanente a los trabajos de sus colegas y la práctica de su método de comparación tipológica, proporcionaban una sólida base científica a la fenomenología y llegaban a síntesis nuevas. Pero la puesta a punto y la utilización de un método genético comparado permitió esbozar y elaborar nuevas perspectivas: el estudio científico de lo sagrado, de su expresión y de su lugar en la experiencia religiosa; el planteamiento de la figura histórica y transhistórica del *homo religiosus;* el sentido de la experiencia de lo sagrado en la vida humana; una hermenéutica que desemboca en el mensaje del *homo religiosus* con la perspectiva de un nuevo humanismo. La elaboración de una antropología religiosa basada en la experiencia de lo sagrado que está presente en toda la historia religiosa de la humanidad, puede beneficiarse ahora de los recientes estudios sobre lo sagrado, sobre el símbolo, el mito y el rito. El equipo científico que ha emprendido la realización de este proyecto antropológico es consciente de la necesidad de esta obra.

BIBLIOGRAFÍA

Bishop, J., *Les théologiens de la mort de Dieu,* Cerf, Paris, 1967 [*Los teólogos de la muerte de Dios,* Herder, Barcelona, 1969].
Coppens, Y. (ed.), *Le singe, l'Afrique et l'homme,* Fayard, Paris, 1983; *Le grandi tappe della preistoria e della paleoantropologia,* Jaca Book, Milano, 1987.
Dumézil, G., *L'ideologie tripartie des Indo-Européens,* Latomus, Bruxelles, 1958.
Durand, G., *Les structures anthropologiques de l'imaginaire,* Bordas, Paris, 1973 *[Las estructuras antropológicas de lo imaginario,* Taurus, Madrid, 1982]; *Sciences de l'homme et tradition. Le nouvel esprit anthropologique,* Berg International, Paris, 1979.
Durkheim, E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse,* Paris, 1912, 5 1968 *[Las formas elementales de la vida religiosa,* Akal, Torrejón de Ardoz, 1992, Madrid].
Eliade, M., *Traité d'histoire des religions,* Payot, Paris, 1949 *[Tratado de historia de las religiones,* Cristiandad, Madrid, 1981]; *Le yoga. Inmortalité et liberté,* Payot, Paris, 1954, 2 1967 *[El yoga. Inmortalidad y libertad,* La Pléyade, Buenos Aires, s.f.]; *Mythes, rêves et mysteres,* Gallimard, Paris, 1957 *[Mitos, sueños y misterios,* Grupo Libro 88 Madrid, 1991]; *Méphistophélès et l'androgyne,* Gallimard, Paris, 1962 *[Mefistófeles y el andrógino,* Labor, Barcelona, 1984]; *Aspects du mythe,* Gallimard, Paris, 1963; *Le sacré et le profane,* Gallimard, Paris, 1965 *[Lo sagrado y lo profano,* Labor, Barcelona, 1967], *Religions australiennes,* Payot, Paris, 1972; *Histoire des croyances et des idées religieuses,* 3 vols., Payot, Paris, 1976-1983 *[Historia de las creencias y de las ideas religiosas,* 4 vols., Cristiandad, Madrid, 1980], *Le mythe de l'éternel*

retour, Gallimard, Paris, 1979 [El *mito del eterno retorno* Alianza, Madrid, 1972].

Meslin, M., *L'expérience humaine du divin. Fondements d'une anthropologie religieuse,* Cerf, Paris, 1988.

Otto, R., *Das Heilige,* Gotha 1917 [*Lo santo,* Alianza, Madrid, 1980].

Pettazzoni, R., *Dio. L'essere celeste nelle credenze dei popóli primitivi,* Roma, 1922.

Ricoeur, P., *La symbolique du mal,* Aubier, Paris, 1960 [«El simbolismo del mal», en *Finitud y culpabilidad,* Taurus, Madrid, 1982].

Ries, J., *L'expression du sacré dans les grandes religions,* I-III, HIRE, Louvain-la-Neuve, 1978-1986; *Il sacro nella storia religiosa dell'umanità* Jaca Book, Milano, 1982, 1989 *[Lo sagrado en la historia de la humanidad,* Encuentro, Madrid, 1989]; (ed.), *Le symbole et le symbolisme dans la vie de l'homo religiosus,* HIRE, Louvaine-la-Neuve, 1982, *Le mythe et sa signification,* HIRE, Louvaine-la-Neuve, 1982, *Le mythe son langage et son message,* HIRE, Louvaine-la-Neuve, 1983.

Ries, J. y Limite, H. (eds.), *Les rites d'initiation,* HIRE, Louvain-la-Neuve, 1986.

Capítulo 2

LA EXPERIENCIA DE LO SAGRADO

INTRODUCCIÓN
LO SAGRADO: TRANSCENDENCIA E INMANENCIA

Valiéndome de una paradoja perfectamente intencionada, podría pedir a Cioran que introdujera este ensayo; en alguna parte, Cioran ha escrito: «es posible que el hombre no tenga otra razón de ser que pensar en Dios». En verdad, por *coincidentia oppositorum,* no me parece casual encontrar tal afirmación en la pluma de un agnóstico nihilista que terminó por erigir su pesimismo en valor supremo. Y confrontémosla a continuación, para no salir de una actitud ciertamente universal y fundamental, con el célebre título de uno de nuestros más conocidos ensayistas católicos: «Dios existe, yo lo he encontrado».

El principio del que hay que partir es, sencillamente, el siguiente: cualquiera que sea la acepción desde la que se entienda lo sagrado, es decir, en un sentido que habrá que desarrollar, cualquiera que sea la cultura considerada, no hay sacralidad sino a través de una experiencia; experiencia, en última instancia, personal. Esta constatación, de carácter existencialista en una perspectiva kierkegaardiana, no tiende a reducir la noción de lo sagrado a la sola dimensión de lo humano, sino que plantea, más bien, que lo sagrado no desciende de las categorías conceptuales abstractas, inmanentes o transcendentes, en las que se le puede eventualmente situar, para devenir el valor supremo, sino desde el momento en que se encarna, sea directamente como lo revela el cristianismo, sea mediante diversos elementos de transmisión, todos los cuales se reducen siempre a un encuentro personal, a una experiencia vivida, aunque sea puramente interior: el «No me buscarías si no me hubieras encontrado» pascaliano tiene más

de constatación que de provocación. En el comienzo de toda religión está la experiencia de lo sagrado, colectiva o individual, no importa, puesto que una terminará por volver a la otra: el *homo religiosus* que todos somos - hay que atreverse a decirlo, pues se termina siempre erigiendo en absoluto hasta las propias negaciones - no puede concebirse sin la certeza profunda - que no es estrictamente necesario sea verificada por la razón en todos sus detalles - de una Realidad suprema y sin una relación frecuente e íntima con ella. Por razonar mediante doble negación, y permanecer en la línea de ironía socrática practicada por Cioran, no es posible que el hombre, del que acabo de afirmar que era siempre, de algún modo esencial, *religiosus,* no verifique, algún día, la experiencia de lo sagrado.

Desde luego, siempre podrá discutirse sobre el contenido exacto que deba atribuirse al término «sagrado». No es ése el propósito expreso de estas páginas, pero constato que todas las tentativas de aproximación o definición consideradas suponen una relación inmediata con el ser humano que las propone: transcendencia inefable, absolutamente diferente o totalmente otro, *ganz andere,* absoluto, no se conciben más que en relación a las carencias, ausencias, imperfecciones, compensaciones, «defectos», de que somos conscientes y que sólo percibimos a partir de nosotros, es decir, por una experiencia vivida por nosotros, o que otros han vivido por nosotros y nos han comunicado y hemos recibido, admitido y tomado en consideración.

Las reacciones de rebelión, desesperación e incluso de absurdo, tan frecuentes desde hace algunos siglos, no son negación de esta Esencia sino, muy al contrario, re-conocimientos, esperas, que leídos por vía de contraste plantean en realidad con gran fuerza aquello a lo que pretenden oponerse. El análisis, aun somero, de nuestros comportamientos desvela con absoluta claridad - pero, una vez más, en función también de nuestras costumbres inmemoriales o adquiridas y, por tanto, de la

cultura que es portadora de las mismas - una realidad «verdadera» ante la cual quedan minimizadas todas las limitaciones de la realidad que vivimos; el ideal de esa plenitud, de esa globalidad, de esa autenticidad, de esa eternidad, ya no nos abandona desde el momento en que, en la medida de nuestra inteligencia, de nuestra sensibilidad, de nuestra imaginación, hemos percibido de una vez por todas su llamada y descubrimos cotidianamente su poder de fascinación.

Es ciertamente a esto a lo que se refería Mircea Eliade cuando hablaba del «paraíso», de esa «edad de oro» atemporal de nuestros orígenes - in *illo tempore,* es decir, en realidad, al margen del tiempo -, ese estado en el que, al menos en los ensueños humanos, vivimos lo Absoluto como realidad y cuya nostalgia jamás hemos llegado a perder. Es también así, en mi opinión, como ha de leerse en profundidad la obra de G. Dumézil, independientemente de toda disputa de escuela o de cualquier acoplamiento ante un «sistema» que correrá siempre el riesgo, precisamente, de no ser aplicable en todo tiempo y en todo lugar: esta obra muestra que el absurdo no conviene a la caracterización de la actitud del *homo religiosus,* que numerosos comportamientos, ritos, mitos, ceremonias, pueden encontrar un sentido, aunque sea al precio de análisis sutiles como aquellos a los que el maestro nos ha acostumbrado, y que es manifiestamente ridículo examinar con condescendencia o desprecio comportamientos reputados de «primitivos» o «bárbaros», puesto que testimonian la permanencia, la solidez, el calor humano de una experiencia de lo sagrado no, ciertamente, unívoca y universal - aunque probablemente reductible, en esencia, a algunas grandes invariantes -, pero constantemente presente desde el momento en que estamos tratando del hombre.

Perfección, absoluto, totalidad, trascendencia, inefabilidad...: el derroche de toda esta serie de términos abstractos no significa, en sí más que una cosa: existe un Principio superior creador o motor

de todo destino. Existe en sí, vislumbramos su inteligibilidad, aun cuando no sea más que de manera difusa, imaginamos su esplendor total y, desde hace milenios, nos empeñamos en representarlo, como buenamente podemos, mediante signos, símbolos o palabras; nuestra sensibilidad lo recibe más allá de toda formulación, frecuentemente mediante el éxtasis místico o de absorción: lo llamamos sagrado por comodidad, habida cuenta de los innumerables esquemas que se han elaborado sobre ello desde que existen hombres que piensan. Pero no nos obstinemos en negar la evidencia: ese juego es estéril y no sirve más que para substituir los datos antiguos por otros nuevos, para reconstruir, mejor o peor, trayectos homólogos. Del cielo diurno en el que brilla un sol resplandeciente, *dyaus*, a las pretendidas maravillas de nuestra técnica moderna, del Gran Antepasado, primero mitificado como héroe y luego divinizado, a ese poeta francés que, se dice, pasa por la divinidad para no sé qué tribu vietnamita, los nombres y las representaciones varían, pero lo que no cambia es nuestra irrefrenable necesidad de una perfección pura, que podemos eventualmente substituir por abstracciones personificadas o personalizadas como Amor, Justicia, Libertad, etc..., de un Superhombre del que nuestros pequeños *supermen* actuales no son sino caricaturas ridículas, pero ridículas exactamente en función de la gran distancia que las separa de su Arquetipo: se tiene toda la razón al rechazar el antropomorfismo y preferir una entidad inconcebible, inimaginable, inaccesible a nuestra sensibilidad, hasta tal punto nos molesta nuestro egocentrismo, nuestra manía de autoproyección ideal y, por tanto, nuestra incapacidad de salir de nosotros mismos: mejor haríamos constatando que, en su mismo movimiento, esta extrapolación no hace sino reforzar la evidencia de lo sagrado.

En otras palabras, si existe, pues, una sacralidad transcendente por definición - incluso suponiéndola diferente de las estructuras mediante

las que nuestra conciencia la invoca -, si existe un numinoso que nada nos fuerza, por invertir los términos de la referencia bíblica obligada en estos casos, a creer a nuestra imagen, no es perceptible para nosotros más que por una revelación interior y no podemos encontrarlo más que a través de una experiencia humana. Esto nos lleva a postular de manera deliberada la necesidad imperiosa de una antropología religiosa como aproximación normal a lo sagrado. Mas ello no equivale necesariamente a decir que no existan personas, lugares u objetos sagrados en sí: en suma, que todo lo que escape totalmente a nuestra experiencia racional, sensible o imaginaria, sale radicalmente del campo de nuestras capacidades y, por tanto, no siendo ya nuestro, no puede concernirnos. Al contrario, equivale a decir que son nuestras creencias, nuestra fe, las que los hacen tales, afirmación que, a su vez, exige un matiz fundamental: ellos no son sagrados *en sí,* pero no es nuestra credulidad la que les da todo su valor. Son los puntos de contacto, las aberturas, los signos más o menos expresivos los que, en última instancia, ofrecen una salida y proponen un itinerario hacia lo sagrado.

Es esto, en resumen, lo que significa religión, toda religión: *religio,* lo que, a través de mediaciones a las que damos un sentido, religa el hombre a lo sagrado. J. Lachelier veía, justamente, al *co*mienzo de todo proceso religioso, un deseo y, aun más, una necesidad de relación directa del principio espiritual, el alma, con el Ser transcendente, Dios. Sea. Digamos, en el mismo sentido, que se trata de un contacto *vivido,* de una actualización, por parte del individuo, de esa sacralidad cuyas manifestaciones, «pasos» y hierofanías el hombre busca e interpreta. El *homo religiosus,* suponiendo que realmente exista, es ante todo aquel que ha realizado la experiencia de lo sagrado. Que la ha vivido.

I. VALORES HUMANOS Y SENTIDO DE LO SAGRADO

1. Existencia humana y descubrimiento de lo sagrado

Repetimos que, en la perspectiva fenomenológica en la que inicialmente nos situamos, no se trata, evidentemente, de crear lo sagrado - error demasiado banal, que se ha hecho muy habitual, que aboca en definitiva a erigirse a sí mismo en sagrado, puesto que no podríamos prescindir de ese punto de referencia y de imanación y que se reduce, por tanto, a una lastimosa tautología - sino de descubrirlo, de sentir una Presencia y, en el límite ideal, de vivir una comunión. Retomo, aun cuando la comprendo mal, la distinción frecuentemente formulada entre lo sagrado percibido y lo sagrado vivido: digo que la entiendo mal porque me parece que esa percepción - la de lo ontológico puro, pues, si es auténtica y, en la medida en que sea posible, tiende hacia la exhaustividad - deberá naturalmente desembocar en lo vivido. Pero es igualmente posible que un cierto ritualismo, o beatería, que termine tomándose a sí mismo por objeto, llegue a vaciar el proceso religioso de su contenido. La fuerza de la tradición debe igualmente ser tomada en consideración: ¿quién no se acuerda del sentido propiamente sagrado de las fiestas del solsticio de verano, cuando se festeja la sanjuanada, como sucede todavía en el Norte, o del significado inicialmente hierático de las almendras garrapiñadas de nuestro bautismo o los puñados de arroz de las bodas americanas?

Existió, ciertamente, un tiempo en el que todo, espacio y tiempo, estaba sacralizado en un universo poblado de signos y de símbolos inteligibles: nuestras supersticiones y muchos de nuestros usos y costumbres lo recuerdan sin que nosotros hayamos guardado conciencia de ello. Pero su reactualización no escapa jamás a nuestro alcance: basta ver cómo ciertos tipos de culto divino encuentran ingenuamente vigor y difusión en torno a los

modernos sustitutos de nuestros muy antiguos dioses: atletas, estrellas de cine o todos aquellos individuos reputados como excepcionales y a los que nuestro inconsciente colectivo dota con facilidad de carismas inmemoriales. No podemos responder sino con la carcajada a cualquiera que pretenda que vivimos en un universo desespiritualizado, desacralizado. En verdad, es un juego de niños - sin necesidad de invocar aquí la jerga y los métodos del psicoanálisis - encontrar, tras la mayor parte de nuestros comportamientos, actitudes que tuvieron su fundamento en lo sagrado, y no necesariamente en épocas remotas. Me sorprende ver cómo la astrología tiene la capacidad de suscitar, hoy día, y entre inteligencias notables, interés cuando no pasión o certeza: ¿hay tanta distancia entre sus celosos defensores actuales y los mayas o los caldeos, que atribuían a los astros y a su incomprensible movimiento la idea que ellos se hacían de lo sagrado?

La omnipresencia, en todas las religiones conocidas, de un mundo espiritual que desdobla o reproduce idealmente lo real, la búsqueda esforzada, en todas partes, de un universo que escaparía a las leyes aparentemente inexorables de la «naturaleza» - y, si creemos a Lévi-Strauss y a muchos otros, es a este universo al que se aplica, en sus mejores acepciones, nuestro término «cultura» -, la voluntad universalmente generalizada de buscar un más allá de la muerte porque jamás el ser humano ha consentido en aceptarla como un término absoluto e irrevocable: todo testimonia una tensión irresistible, conmovedora en su intensidad, hacia un estado soberano en el que las categorías de materia, naturaleza, muerte, que acaban de plantearse, quedarían abolidas, es decir, serían reabsorbidas. Ahora bien, ésta es, por excelencia, una experiencia perenne del ser humano: que la realidad no colma su espera, que la «naturaleza» circunscribe cruelmente sus anhelos, que la muerte total es inadmisible. En consecuencia, las ha sacralizado, es decir, las ha

dotado de una dimensión, de una fuerza interna que las arranca a su nada. Ha vivido - y nosotros seguimos viviendo - de la certeza, eventualmente inexpresada, de que lo inerte es un tesoro de vida superior - y no será la física atómica la que nos contradiga: ¿no decía socarronamente Bernard Shaw que no entendía por qué se negaba la existencia de los ángeles, mientras se aceptaba la de los electrones? -, de que la naturaleza tiene leyes ocultas cuyas manifestaciones merecen reverencia - de ahí, la sacralidad de las estaciones que conservamos en nuestros rituales pretendidamente «laicos», como los éxodos masivos de las vacaciones estivales -, de que la propia muerte no era nada: pienso en las innumerables religiones que hacen de ella un simple paso, un cambio de estado, como ocurre, por poner un ejemplo extremo, con la religión germánica, que reduce hasta tal punto la distinción, que, en muchos casos, en las Eddas o las sagas no sabemos exactamente en cual de los dos campos nos movemos.

No se vive esta experiencia de forma necesariamente gratuita y jubilosa. Más allá de las apariencias, lo sagrado así vivido puede muy bien engendrar el espanto o el terror que suscita el presentimiento de la presencia divina: el tema griego *hag-* y todo el Antiguo Testamento patentizan con frecuencia una actitud que todos vislumbramos y vivimos parcialmente, en nuestra desnudez y en nuestras angustias, por ejemplo, frente a un gran amor vivido, encarnado. Y, puesto que hablaba anteriormente de invariantes o universales, creo que estamos ahora, en buena antropología religiosa, ante un gesto, diría que un reflejo, común a todos los hombres y a todos los tiempos. La mística exige una fase purgativa antes de la iluminativa y la contemplativa. Forma parte de nuestra condición, con tal de que la conciencia sea sincera, adorar con temblor. Como si el estremecimiento fuese la condición *sine qua non* tanto de nuestros terrores sagrados como de nuestros éxtasis sagrados: ¡pero

siempre sagrados!

2. *Lo sagrado y la condición humana*

Algo podemos desarrollar, puesto que nos aproximamos, aunque *a contrario* por el momento, a las fuentes vivas. Son situaciones que están, o pueden encontrarse, ligadas a nuestro estado y que sabemos, por experiencia, inadmisibles. Nombremos al menos algunas.

a) La soledad

La soledad, por ejemplo. Sorprende constatar hasta qué punto un gran número de culturas no sólo la repudian, sino que ni siquiera llegan a concebirla, tanto es así que en islandés antiguo, por ejemplo, «solo» - aunque también el *tout seul* francés, con la adición del adverbio, podría dar que pensar - no se dice de manera distinta a «un conjunto», *einn saman,* tan evidente era para la misma estructura de la lengua la incongruencia del concepto. Los manuales de historia de las religiones cuidan de distinguir entre culto privado y culto público, aunque debe entenderse por «privado» aquello referido únicamente a una comunidad cuantitativamente limitada, la familia por ejemplo; pero, ciertamente, no hay verdadero culto privado, pues la comunión se establece directamente entre el fiel y su dios. Dicho de otro modo, y aquí adoptamos otra perspectiva, la experiencia de lo sagrado es siempre del orden del amor: no es indispensable recurrir a las religiones orientales antiguas, más dispuestas que otras a la expresión manifiesta de esta pasión, para convencerse de ello. Adorar, celebrar, invocar, evocar representan sin duda alguna una necesidad vital - exactamente vital – porque la experiencia de lo sagrado que traducen estas actitudes realiza perfectamente la síntesis de todas aquellas carencias, de todas aquellas esperas y esperanzas evocadas anteriormente: expresan una

sed de conocimiento - de co-nacimiento[39] diría Claudel - total, de pasión vivida en su pureza integral, de belleza realizada más allá incluso de nuestras más alocadas fantasías. El amor sagrado es, por naturaleza, concelebración, puesto que ya he utilizado anteriormente la palabra comunión. Y se sabe bien que el sacrificio, del que habrá que volver a hablar, es algo muy distinto a una ofrenda: a nuestros ojos, un modo significativo de reforzar el poder de lo sagrado.

b) La muerte

Volvamos a hablar de la muerte. Me he referido, aunque sea un truismo, a su carácter inaceptable. ¿Para qué serviría lo sagrado si no justificase el hecho de que se admita este fin - provisional - en virtud de su eventual carácter de catarsis o, más simplemente, de su necesidad para asegurar el paso hacia la perfección presentida, esperada y, una vez más, intuitivamente vivida? Se trate de reunirse con los parientes difuntos y, por tanto, de pasar al envidiado estatuto de antepasado, o de acceder finalmente al conocimiento de los grandes secretos cuya ignorancia tanto turbó nuestra existencia, o de entrar en el dominio de los dioses, idealizado según la riqueza de nuestra imaginación - paraíso, *nirvana, walhalla,* etc. -, el hombre no accede a reconocer lo bien fundado de aquello que considera una etapa necesaria más que si ha vivido ya, presentido, entrevisto quizá, lo que sugiere de felicidad por venir. Lo separado va a reunirse con el Todo, lo incompleto está en camino hacia la Plenitud, lo disperso se dirige hacia lo Uno. ¿Quién negará la prodigiosa medida de esperanza, al tiempo que de exorcismo, del carácter desconsolador del tránsito, que esta certeza lleva consigo?

c) El fin de los tiempos

[39] En francés: *connaissance y co-naissance,* respectivamente (*N. de los T.*)

Muchos pensamientos y sistemas religiosos no han dejado de relacionar este tema con el de la temporalidad devastadora. Hablan entonces del «fin de los tiempos»: la expresión, especialmente en este plural, es seductora pues, una vez más, rompe con la diversidad, con la dispersión que todos sufrimos. El Tiempo Magno es en realidad la abolición de toda temporalidad. Y vivimos lo bastante la relatividad de esta categoría, mucho más que la de la espacialidad, en verdad, para tener al menos la intuición de la posibilidad de su desaparición. Tengo cierta desconfianza, en razón de las interpretaciones demasiado apresuradas o parciales a que ha dado lugar, respecto a la teoría del Eterno Retorno tan cara a Mircea Eliade. Pero si se entiende por «eterno» lo que durará eternamente, con lo que la categoría temporal no tendrá ya sentido, entonces debe suscribirse sin reservas. En realidad, es como hablar de la paz: un estado ideal que en este mundo sólo podemos vivir como ilusión, pero al que tendemos con todas nuestras fuerzas. Recordemos que muy simbólicamente, y muy elocuentemente también, el templo, la asamblea del pueblo con fines culturales, según las religiones, el hogar, la yurta del chamán, etc..., eran lugares de paz sagrada y que, al margen de cómo la medida se llevase a la práctica en una religión determinada, el que violaba esa paz era, de una manera u otra, separado de la sociedad de los hombres.

d) Sacralidad e inviolabilidad

Ahora bien, en todas parte es fundamental morir en paz consigo mismo: sin duda, con la idea más elevada que uno pueda hacerse de sí mismo y que la experiencia que se ha vivido de lo sagrado tiende a realizar. Por remitirme, por una vez, a mi particular especialidad, el antiguo mundo germánico, no encuentro mejor ilustración para lo dicho que la idea de *helgi/óhelgi.* Sin necesidad de desarrollarlo

aquí, quiero hacer notar que el germano, sabiéndose portador de una chispa de lo sagrado que los Poderes habían depositado en él al nacer, no sentía ni rebelión contra «la suerte» - concepto éste desconocido para él -, ni desesperación, ni, innecesario decirlo, esa sensación de absurdo que es, probablemente, hija de nuestra modernidad. Estaba, y lo sabía, poseído, habitado. Lo experimentaba de formas diversas, aunque sólo fuera por referencia al juicio de los sabios, los profetas y los conocedores de su estirpe, pues era consciente de no ser sagrado únicamente él, sino de participar en una sacralidad de alguna forma más vasta y que se extendía a toda su estirpe, la cual, por otra parte, era responsable del nombre que él llevaba y que le era conferido según principios estrictos en los que el azar - otra idea desconocida - no jugaba ningún papel. Tal era *su helgi, su* santidad, el sentimiento que tenía de su inviolabilidad por el hecho de ser sagrado. Esto justificaba la venganza que se sentía autorizado a llevar a cabo contra cualquiera que atentara contra su *helgi.* Pero lo más interesante, aquello que hemos de resaltar ahora, es que podía, conscientemente, perder su *helgi,* desacralizarse por tanto, mediante algún acto universalmente reputado como sacrílego - sería ocioso establecer aquí un elenco de los mismos -, es decir, perder la paz en la que vivía consigo mismo. A partir de aquel momento, no era ya un hombre, sino un *lobo, vargr,* condenado como tal a sufrir la más miserable de las suertes. Morir en paz consigo mismo era, por tanto, haber sabido vivir hasta el final lo sagrado que vivía en él mismo para acceder a ese nivel, en suma, a lo sagrado en estado puro. Conozco pocos ejemplos de una experiencia tan completa de lo sagrado.

II. LO SAGRADO Y LOS VALORES FUNDAMENTALES

Tales son algunos de los valores - soledad, muerte - *contra* los que se subleva el sentido de lo sagrado. Es evidentemente más fácil considerar

ahora, en la medida en que no hayan sido ya vislumbrados, aquellos *por* los que vale la pena vivir lo sagrado.

Recordaremos sólo dos que, a decir verdad, reagrupan a todos los demás o, más bien, respecto a los cuales los restantes no pueden ser más que diversificaciones.

1. *La vida*

El primero es la Vida: es justo decir que toda religión es exaltación de la Vida, que no es, en último término, más que eso. La Vida, nuestro único valor verdadero, tangible, verificable, bajo la forma que sea: fisiológica o material, pero también espiritual. No es por casualidad que la Eva bíblica lleve un nombre que significa vida, como la mujer que sobrevive al Ragnarök (Líf) al pie del gran árbol Yggdrasill. La vida, en sí misma, la fuerza vital, la que dicta en última instancia, en mayor o menor medida, todos los mitos inventados por los hombres: tras una imagen fosforescente que se esfuerza en elucidar lo mejor posible la historia, en griego *mythos,* que nosotros nos complacemos en contar, se oculta ese espíritu de fuerza vital que da cuenta tanto del encanto, en el sentido fuerte del término, de la primera, como del prestigio de la segunda.

a) Vida y mitos

Ahora bien, gran número de nuestros mitos son expresión de la experiencia de lo sagrado, a veces abiertamente declarada como en el mito de Orfeo, cuyo amor vence a la muerte pero no puede acatar el tabú ligado a la transgresión - doble incitación mitopoética, en consecuencia -, con frecuencia sutilmente velada: es necesaria una reflexión madura para vislumbrar que la sangre del dragón Fáfnir, encarnación de las grandes fuerzas telúricas y por tanto de su capacidad de memoria de los grandes

secretos sagrados, una vez sorbida de manera inadvertida por Sigurdr, confiere *ipso facto* a este último la facultad de sobrepasar los confines de su reino y comprender el lenguaje, por otra parte profético y premonitorio; de los pájaros: la sangre ha sido siempre símbolo privilegiado de la vida. Su flujo, su calor, son las manifestaciones más evidentes. Es el emblema, inteligible para cada uno de nosotros, inmediatamente verificable por todos, de esa tenaz voluntad de vivir, a veces exasperada más allá de los límites pensables de lo humano - y, en este caso, nos situamos inmediatamente en lo heroico, hipóstasis de lo divino - que es nuestro sello, nuestra grandeza, porque no es sólo voluntad indomable de triunfar sobre la muerte, sino tentativa de acceder a esa forma suprema de Vida que es lo sagrado. No es el nihilismo lo que tiene como referencia ese intenso deseo de durar, de perdurar. Cuando escuchamos las palabras de Cristo «Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida», algo irreprimible nos fuerza a considerar el último de estos términos como la conclusión normal de los otros dos.

b) Simbolismo de la vida

He dicho: sangre, calor. Habría podido decir también, para mantenerme en el área semántica de la última palabra: Luz, Esplendor, que es, probablemente, la caracterización más alta que hayamos sabido encontrar de lo sagrado, nítida ya en Mesopotamia pero, en realidad, presente en todas partes bajo las especies del dios Sol (o de la diosa Sol, según las culturas). ¿Quién no ha experimentado alguna vez, más allá de cualquier planteamiento «razonable», la imperiosa supremacía del astro divino, alternativamente benéfico o cruel según las latitudes, pero indiscutiblemente expresión misma, si no figuración, de lo sagrado vivido? Se dirá que otras grandes fuerzas naturales, el trueno, el viento, la montaña, han podido inspirar, siempre en función de los lugares, una veneración del mismo

orden. Mas no de la misma densidad. Esplendor, irradiación, derramamiento: felicidad en todos los casos, es decir, perfección de la armonía del hombre consigo mismo, una vez más, y con su entorno. Lo que, de forma particular, corroboramos con nuestra experiencia, aun cuando sólo sea por vía negativa a través de la limitación. Y nada podría complacernos más. Lo solar y su elemento, lo celeste, lo aéreo, son, en todas partes, símbolos de una llamada ideal, elementos incitadores de esa virtud de superación que, siempre y en todo lugar, aparece como modelo de nuestras aspiraciones- todos los ángeles, serafines, querubines, todas las criaturas aladas, valkirias, apsaras, de las que están pobladas nuestras mitologías, no son en realidad sino representaciones de ese impulso hacia lo inaccesible, proyección de un deseo irrefrenable que no sería concebible sin la presciencia, apenas velada, de otra realidad distinta e inefable.

O también, retomando los mismos datos desde un ángulo distinto, el sol, el cielo diurno en el que centellea, su resplandor victorioso, tienen el don de situar todas las cosas en su justa luz y hacernos ver el mundo en su orden: justicia, orden, vectores poderosos también para nuestra necesidad de evolucionar en paz en un mundo, natural y humano, en el que sea hermoso vivir. Pero un mundo que sabemos constantemente precario y amenazado. No me basta con que *dyaus, Zeus, deus, ju-(piter), tiuaz, dì-* sean designaciones del cielo diurno iluminado por el sol: veo la prueba de la experiencia que, en todo lugar, ha vivido el hombre de su supremacía, de su realidad suprema más exactamente - pues es lo sagrado por excelencia - en ese mito universal que hemos concebido, en el que hace un pacto con las Potencias de las tinieblas, del caos, de la anarquía, para que el orden justo quede asegurado: quizás en ninguna parte se haya formulado mejor este mito que a través del Tyr germánico. Está claro que esa idea no puede surgir sino en quien ha experimentado su perfección en su excelencia imperiosa.

2. Unidad y diversidad del homo religiosus

Parece inútil proseguir: todos nuestros mitos, todos los dioses de nuestros paganismos, todos los ritos que hemos elaborado para celebrarlos, son proyecciones, sublimaciones de encuentros indecibles realizados mucho más en nosotros mismos que fuera de nosotros. Aquí, sin duda, conviene, para no caer en un sincretismo demasiado fácil ni proponer generalizaciones abusivas, tener en cuenta la diversidad, la relatividad de tiempos y lugares. La única verdadera historia de las religiones que pueda concebirse debería ser una historia de las mentalidades religiosas. Si existe verdaderamente un *homo religiosus,* sería peligrosamente reduccionista, incluso absurdo en última instancia, pretenderlo idéntico a sí mismo siempre y en cualquier lugar. No puede esperarse del asiático de los tiempos prehistóricos y del indoeuropeo del segundo milenio antes de nuestra era, del negro de África Central y del indio de América del Norte que hayan tenido las mismas reacciones y engendrado las mismas imágenes. Es de importancia fundamental tener en cuenta el substrato natural, geográfico, climático, sin el que, en buena filosofía bachelardiana, no puede haber un acercamiento pertinente a lo sagrado. Una vez más, esta precaución no prejuzga la realidad de unos universales que surgen, en definitiva, de lo humano mismo, pero nos extraviaríamos, ciertamente, si quisiéramos erigir en sistema unos rasgos que deben considerarse, en primer lugar, unidos a una determinada mentalidad, es decir, a una cultura que nada nos impide definir también como una manera de vivir lo sagrado. El rey sagrado puede muy bien no ser tal más que para sus súbditos: la historia no es avara en sociedades ignorantes de este tipo de entidades y es notorio que la religión de un pueblo puede fácilmente pasar por simple mitología a los ojos de otros, o, incluso, que las creencias de una época son a menudo degradadas al rango de folklore

por la siguiente. Nuestra época, por ejemplo, despliega grandes esfuerzos en descubrir los lejanos cimientos hieráticos de banales cuentos populares. Empresa respetable, por supuesto, pero que convendría situar en la perspectiva adecuada para captarla en su principio, y éste es que, en el origen, encontramos indefectiblemente la experiencia de lo sagrado.

III. LO SAGRADO Y LA EXPERIENCIA VIVIDA

1. El sacrificio

Queda decir en qué modos se vive, habitualmente, esta experiencia. El hombre es tanto un ser de acción como de pensamiento o sentimiento. No le ha bastado nunca concebir, probar o imaginar. Una experiencia vivida no tiene sentido si no compromete a la Persona por entero. Por ello debemos prestar la mayor atención al acto hacedor de lo sagrado, literalmente, al sacrificio, *sacri-ficium*: demasiado a menudo tenemos tendencia a tomarlo, sea por el todo, sea, al contrario, por un epifenómeno de un proceso religioso. He dicho, desde un punto de vista diferente, que el sacrificio no tenía otra función que la de reforzar los poderes, la Potencia de la divinidad así adorada. No conozco mejor ejemplo de ello, pues está tomado del plano mismo del lenguaje, que la antigua expresión nórdica *blóta gud hestum,* «sacrificar un caballo al dios», en la que el verbo *blóta* corresponde a nuestro «sacrificar» y aquello que nosotros consideraríamos el destinatario del sacrificio, esto es, Dios (gud), no está en este caso en dativo, sino en acusativo, mientras que la víctima sacrificada, el caballo, figura en dativo y no en acusativo *(hestum* en lugar de *hest)*, de tal modo que la traducción literal de la expresión sería «sacrificar el dios por / medio de / un caballo». El giro se comprende todavía mejor si se substituye el verbo *blóta* por uno de sus equivalentes más inmediatamente expresivos *magna (magna gud hestum)*,

que implica la idea de potencia, capacidad, *megin*. Por consiguiente, hacer al dios más potente mediante el holocausto de un caballo.

En definitiva, nada que no sea completamente natural. Una vez vislumbrado y experimentado el absoluto como inaccesible y, a la vez, como infinitamente adorable, nos queda el temor legítimo de perderlo, de dejarlo escapar. De ahí el gesto de algún modo conmemorativo y perpetuador, tal vez no necesariamente en una perspectiva eliadiana, que tendría el defecto de instaurar una experiencia inicial y común que debería ser reactualizada, ni tampoco, sin duda, en el sentido en que Girard tiende a ligar violencia y sacralidad, como si la percepción de esta última noción fuera obligatoriamente inseparable de situaciones transgresoras, como si no fuera concebible ni estuviera probado que el sacrificio puede tomar otras formas que las de un ritual sangriento, aunque sea simbólico. En el límite, y más allá de constataciones estadísticas - pues es innegable que un gesto de violencia tiende a menudo a reactualizar el éxtasis primordial o alguno de sus sustitutos -, se puede perfectamente imaginar el sacrificio, pues un buen número de culturas nos incitan a ello, como un acto «apacible» pacífico, de reproducción de una experiencia íntegramente interior. El gesto brutal, sangriento, inadmisible en un contexto normal pero legitimado por la preocupación de alcanzar un paroxismo que de algún modo reflejaría o se haría eco, al menos en su intención, del exceso mismo del descubrimiento de lo inefable no origina la inmolación de Isaac más que en ciertas culturas en las que la sangre, como hemos visto, es expresión paradigmática de la fuerza vital y en las que la perpetuación de la familia o del clan es considerada como la prenda segura de un desafío a la muerte. Se puede *sacri-facere* igualmente mediante una ofrenda no violenta ni sangrienta, por poco que en ella se resuma ese don total que reclama insistentemente la experiencia de lo sagrado.

El amor, humano en primer lugar, no tiene otra exigencia. Hemos vislumbrado que es el primer paso, la aproximación, en suma, por homotecia, la prefiguración de la perfección absoluta: no hemos dejado de repetir sus gestos, independientemente de la conciencia de sus consecuencias fisiológicas, porque el amor querría ser don, don total si fuera posible, abandono. No vamos a desacralizarlo considerando como romántica la visión que acabamos de ofrecer, porque conozcamos otras culturas en las que, aparentemente, falten los componentes nombrados. Admitamos que puede ser socializado o banalizado hasta el punto de excluir tales comentarios, aunque, en verdad, esa idea me sea difícilmente concebible. Quedaría el simple ejercicio de un acto de oblación gratuita, que conservaría al menos el poder de abrir la vía hacia la transcendencia. Basta, puesto que me niego a distinguir ofrenda de sacrificio - que no alcanza su paroxismo, en la perspectiva que acabamos de plantear, más que entre los semitas - que este homenaje sea latreútico, que se dirija por definición a una divinidad cuya existencia sea emanación de lo sagrado.

2. *El culto*

He decidido tomar el amor como ejemplo privilegiado de lo sagrado vivido porque es, íntimamente, gesto de participación, gesto cultural. Pero se puede decir otro tanto de cualquier rito, de cualquier culto con tal de que sea, aunque lo fuese obscuramente, aunque lo fuese por tradición, consciente de su origen y de sus fines. No es necesario retomar la dialéctica que no dejamos de seguir desde el comienzo de estas páginas: todo proceso cultural verdadero solo se entiende si manifiesta, parcialmente al menos, el recuerdo de una primera experiencia de descubrimiento de lo sagrado y si, esforzándose en recrear algunas de sus premisas, tiende a reencontrar el todo. Por eso es

tan difícil, en una religión dada, en una fase alejada en diacronía, distinguir entre religión, magia y «arte». Pongamos que la magia es un conjunto de recetas, o la creación artificial de un estado de cosas que fuerza a los Poderes a intervenir. Observemos por el momento, pues habrá que volver a hablar de ello, que apenas puede realizarse sin la ayuda de objetos, de signos marcadamente simbólicos. Parece claro, sin embargo, que su fin profundo es el de restaurar un estado en el que la comunicación, la comunión, con lo sagrado, cualquiera que sea la idea que se tenga de ello *hic et nunc,* debería estar asegurada. Del mismo modo, el artista - y ese artista por excelencia que es el Poeta - no se concibe y no existe para nosotros más que en la medida en que todo su trabajo, su talento, su genio, tiende a resucitar la emoción creadora inicial que ha provocado su vocación.

3. Sacralidad y vocación

He aquí el término clave en el que, a mi modo de ver, cristaliza la idea que me hago de la experiencia de lo sagrado: vocación. A fin de cuentas, la palabra «llamada» me ha venido con tanta frecuencia a la mente a la hora de elaborar este texto que, en cierto sentido, no he dejado de desarrollar el tema. Si la tomamos en su acepción más elevada, la vocación remite a una elección de vida, como se dice hoy, en la que la idea más elevada que se tiene de uno mismo, una vez más, se encuentra comprometida, definitivamente, de forma cotidiana, y hemos dicho que esta idea supone por definición una visión de la vida que supera considerablemente - infinitamente, en el límite - la apercepción «racional» de nuestras potencialidades: retorno al héroe, verdadero o mítico - y sabemos por experiencia que lo mítico no es concebible sino partiendo de un ejemplo real cuyas prestaciones centuplica, pues, si no, caemos en lo fantástico y lo gratuito -, héroe que es tal porque ha ido hasta

el final en su respuesta a una llamada, o tal vez más allá. Volvamos a nuestro tema: el héroe ha realizado la experiencia de lo sagrado, ha presentido su realidad magnética y ha caminado voluntariamente hacia ello. Es lo que le hace para siempre ejemplar, siempre en función de la cultura en que haya nacido: sabemos, por ejemplo, que las culturas basadas en el pastoreo no concibieron esta idea del mismo modo que las culturas agrarias sedentarias. Ello no impide, por recurrir a una imagen-tipo que me parece resume bien lo esencial de mi propósito, que, para unas y otras, el héroe solar, Ícaro, conjugado con el herrero maravilloso o identificado con él, Völundr, siga siendo la imagen más elevada que hemos sabido dar a esta irresistible escalada de la que, en ambos casos, las alas se mantienen como símbolo inmediatamente elocuente. Poco importa que, por una especie de justicia inmanente en la que se miden tanto nuestras impotencias congénitas como nuestras magníficas aspiraciones, la empresa se salde mediante un fracaso, igual que los ladrones del fuego, Prometeo, Loki, terminaron por sufrir un castigo en el que puede leerse exactamente la naturaleza profunda de la transgresión perpetrada: permanece el símbolo, ala, llama, que incesantemente fascina nuestras conciencias.

4. *Expresiones simbólicas de lo sagrado*

Pero el sentido de estos símbolos no es necesariamente fijo, sobre todo cuando proceden de civilizaciones mal conocidas por nosotros que, a su vez, son fruto de mentalidades sobre las que a menudo no podemos más que hacer conjeturas. En la medida en que, por definición, lo sagrado es inefable, las formas de acercarse a ello no pueden dar lugar a signos directa y totalmente inteligibles. Etimológicamente, el símbolo *(sym-bolon)* exige, para ser comprendido, la conjunción o, al menos, el contacto, la relación de sus dos

partes, una que llamaremos profana y otra, por transferencia o por delegación, que llamaremos sagrada. Es, pues, para permanecer en el ámbito de la filología, del mismo orden que la re-ligión. Es un truismo decir que todos los grandes símbolos que la humanidad se ha dado en su búsqueda del absoluto son el lenguaje de la hierofanía. Lenguaje cómodo en virtud de su ambigüedad, es decir, de su polisemia. Lenguaje también - y volvemos aquí a las invariantes que, como se ve, pueblan estas páginas - que cada tiempo, cada lugar, puede dotar a su criterio de un contenido y una fuerza nuevos. Se dirá incluso que cuanto más escapan a una caracterización racional, más posibilidades tienen de introducirnos en lo esencial, mayor es su condición «poética». Añadamos: mas también quedan al alcance del más desheredado de nosotros. Tomemos la historia poderosamente simbólica del Inocente bello y bueno inicuamente inmolado por los Poderes malvados cuya exacta antinomia representa: Baal, Baldr, Adonis, Jesús. Detengámonos en la imagen simbólica que, dentro de cada cultura, expresa más adecuadamente su esencia: rama de muérdago, rueda dentada, cruz; necesitamos estos soportes, adaptables y reinterpretables de una época a otra y según el medio humano considerado, para descubrir el gusto, experimentar la intuición o encontrar la fuerza dotada del verdadero entusiasmo para ir hacia un absoluto cuya impensable distancia, de no ser por su ayuda, acabaría por desalentarnos.

Esto puede expresarse de otro modo. Existe, decíamos, un completamente otro, aunque no irremediablemente inaccesible, un separado que no excluye sin embargo la posibilidad de vínculos, de puentes - y todas nuestras religiones conocen esos puentes, tal vez un arco iris personificado, todas están familiarizadas con esos «hacedores de lo sagrado» a los que llamamos pertinentemente pontífices *(pontifex)*, y cuya función, eventualmente codificada, institucionalizada, jerarquizada, termina por encontrarse en todas partes -, una prohibición que parece a menudo no existir más que

para desafiarnos. Reducida a sus primeros estímulos, la experiencia de lo sagrado se manifiesta siempre, en efecto, por una transgresión, una violación del tabú, una necesidad de salir de lo profano, del *profanum,* que, como su nombre indica, se sitúa ante el templo para acceder a lo inefable. Decía Teilhard de Chardin que no hay idea ni proyecto que, una vez intuido, la humanidad no trate, incluso furiosamente, de llevar a su término; y no son, ciertamente, las realizaciones técnicas de este final del siglo XX, por cargadas que estén de amenazas apocalípticas, las que vayan a contradecirle. Observemos, sin embargo, que no por ello la humanidad se considera satisfecha, pues pertenece a la naturaleza de lo sagrado el permanecer como lo perpetuamente otro e inaccesible, y nada más pueril que la conocida reflexión según la cual ¡los primeros astronautas no encontraron a Dios en el cielo! Dios es, precisamente, lo infinitamente inalcanzable, aunque no hayamos dejado jamás de querer alcanzarlo aun sabiendo, confusa o lúcidamente, según, que nunca podremos conseguirlo. Pero en los límites de esta doble certeza se inscriben el ejercicio de nuestra libertad, las virtualidades de nuestra voluntad, el impulso de nuestra sed de conocimiento, el rechazo de nuestras impotencias y, finalmente, la suprema grandeza de nuestra dignidad de seres humanos.

Podría hacer los mismos comentarios de otra dicotomía, en cierto modo más interiorizada, en la que se opondrían esta vez lo puro y lo impuro, lo limpio y lo sucio, otra imagen de la pareja lícito-ilícito, permitido-prohibido que aquí nos interesa. Los intocables hindúes, los esenios, todas las variantes del puritanismo sistemáticamente presentes en cualquier religión, sea ésta la que sea, ilustran muy bien esta connotación inmaculada de lo sagrado al mismo tiempo que su irresistible seducción. Y puesto que hablamos de signos y de símbolos, es necesario insistir en la deslumbrante fascinación de lo blanco, de lo dorado - o, *a contrario,* en la

repulsión de lo negro, de lo gris, tan frecuentemente signo de muerte, de decadencia o de maleficio peligroso -, que son, por excelencia, atributos de lo sagrado. Así nos encontramos de nuevo remitidos al amor: el amor es, en estado puro, si se permite especular con las palabras, persecución de la esencia misma, la conciencia de los obstáculos que opondrá, que no puede no oponer, que esperamos oponga si queremos que tenga todo su valor, constituye en su revelación el secreto sagrado cuya posesión nada nos impedirá desear apasionadamente, por un lado porque sentimos, sabemos, que nos coloca a las puertas del reino supuestamente prohibido, por otro, porque sentimos y sabemos que, al lado de este «paraíso», nada podrá tener valor. Admito incluso que se desplacen un poco los términos de este tipo de formulación y que se establezca una equivalencia entre hierofanía, manifestación de lo sagrado, y cratofanía, manifestación del poder: nada cambia. No es siquiera indispensable recurrir a Nietzsche y su voluntad de poder para justificar esta necesidad constante en el hombre de elevarse a un estado superior una vez que ha intuido, incluso vivido, el magnetismo o la fosforescencia. No estoy seguro, tan corta y precaria me parece la visión, de que el hombre tienda hacia lo sagrado *para* aumentar su poder, o de que profundice en la metafísica *para* ser más sabio: vuelvo a decir que el solo ejercicio de esta andadura en sí le colma, independientemente de sus fines eventuales, porque le importa más ir hacia lo inaccesible que pretender, irrisoriamente, alcanzarlo. Es la conocida imagen del Pequeño príncipe en su desierto, que sabe el precio incomparable de la fuente de agua viva pero que no pretende apresurarse por alcanzarla, pues sabe que en esa tensión hacia ella reside toda su consumación.

CONCLUSIONES

Concluimos repitiendo que, en definitiva, la experiencia de lo sagrado es algo común y que produce asombro que algunos puedan ponerla en cuestión. Hemos planteado sus principios y hemos sugerido los posibles enfoques, es decir, las múltiples formas de vivirla, positivamente, en función de lo que, a nuestros ojos, constituye su naturaleza y, *a contrario,* mediante el examen y el rechazo de todo lo que pretende negarla. Me he guardado de aventurarme en distinciones o bien demasiado sutiles - entre santo y sagrado, por ejemplo, pues el contenido de estos términos me parece más cuestión de interpretación personal que de verdadero discernimiento -, o bien tautológicas - no encuentro los matices entre lo sagrado por participación y lo sagrado cultural -. Existen muchas posibilidades de que, si es útil separar naturaleza y función de lo sagrado, el matiz no se imponga sino al nivel de la experiencia.

Benveniste veía, justamente, parece, dos aspectos de lo sagrado: lo que está cargado de presencia divina - o absoluta, o perfecta, o inefable, los términos afines se han prodigado voluntariamente en estas páginas - y lo que está prohibido al contacto de los hombres, en razón directa de su pertenencia al anterior. ¿Por qué no? Nada en esta división se opone a lo que aquí hemos planteado de manera esquemática. Lo uno conduce a lo otro. Lo que queda es la intuición primera de una realidad infinitamente deseable, adorable, porque alcanza el sutil ápice de una sensibilidad, supera las posibilidades de una imaginación, manifiesta las esperas de la razón por el solo hecho de que la reduce *a quia.* He insistido en la virtud *(virtus),* la fuerza activa, que impulsa al hombre a la superación. No sirve de gran cosa rechazarla, pues la experiencia, que hace a los héroes, los estáticos y los santos, es demasiado común. Es. Eso basta. Más allá de todas las burlas y de cualquier rebelión, permanece en nuestro corazón ese jardín secreto en el que crece la flor rara que nos hace vivir o, lo

que viene a ser lo mismo, por la que aceptamos morir.

Ahora bien, presentimos, sabemos, que alcanzarla depende a la vez de nuestra pasión más alta y de nuestra más viva angustia, pues nada, gracias a Dios, nos autoriza a afirmar categóricamente qué pueda ser el ser «semejante a Dios», mientras que, simultáneamente, todo nos incita a tratar de experimentarlo.

A mi modo de ver, fueron los hebreos quienes mejor supieron decirlo. Registraron toda su historia, mítica y real, bajo el signo de ese Yahvéh cuya presencia jamás se les ocurrió negar, ni aun cuando recurrieron a efímeros sustitutos. Es quizá el salmista quien ha logrado expresar con mayor nitidez esta experiencia fundamental: la de Yahvéh *tremendum y fascinans.*

Capítulo 3

EL HOMBRE RELIGIOSO Y SUS SÍMBOLOS

Gilbert Durand

INTRODUCCIÓN: MÉTODO DE LA INVESTIGACIÓN

Hasta hace sólo unas décadas, las dos ideas que vamos a intentar clarificar y cuya estrecha relación pretendemos poner de manifiesto, la de símbolo y la de hombre religioso - *homo religiosus: con*cepto este que depende, de manera particular, de la noción de lo sagrado, por cuanto lo propio del hombre religioso es «religar» el hombre a lo sagrado -, han sido miradas con recelo y excluidas de la *episteme,* utilizando el concepto de Michel Foucault[40], y de las ideologías o pedagogías que han dominado el panorama cultural desde hace tres siglos. Ciertamente, esa tenaz desconfianza, así como las exclusiones, marginaciones y malentendidos que impregnaron durante quince generaciones el paisaje mental de Occidente y definieron su campo de verdad, no pueden evaporarse de la noche a la mañana sin dejar huellas profundas en el comportamiento filosófico y heurístico del «adulto blanco civilizado» cuya tecnología ha colonizado el mundo. No obstante, la ciencia de vanguardia, la que se hace en la experimentación y la reflexión de los laboratorios, especialmente - ¡justo retorno de las cosas! - por parte de quienes se dedican a la investigación en el ámbito de la física, ciencia que ha servido siempre - para bien y para mal - de «modelo» epistemológico al pensamiento occidental, está a punto de vivir y de producir uno de los cambios más radicales de su aventura epistémica. Es precisamente situando esta revolución del «Nuevo espíritu científico» (Bachelard, 1940) en el centro de nuestra reflexión sobre el símbolo y de nuestro planteamiento del *homo*

[40] M. Foucault, *Las palabras y las cosas,* México, 1968.

religiosus, como abordaremos las nuevas aportaciones que ligan estas dos nociones y trataremos de sacar sus consecuencias filosóficas y heurísticas. Precisemos que nuestro campo de investigación no es ni el de la teología, ni siquiera el de la historia de las religiones que, a partir de Eliade, preferimos denominar ciencia religiosa. Como filósofo - es decir, historiador de las ideas y de las doctrinas - y como antropólogo «cultural» - es decir, especialista en las relaciones estructurales y funcionales del *homo sapiens* con las diversas manifestaciones de la cultura -, es en ese doble campo, repetimos, el de la «historia de las ideas» y el más amplio de las doctrinas y las teorizaciones en los campos culturales y, con mayor precisión, en la *episteme* de *Occi*dente, donde situaremos nuestra investigación. Para hacerlo, volveremos primero brevemente sobre lo que constatamos hace ya un cuarto de siglo bajo el título «el Occidente iconoclasta o el reverso de los positivismos»[41], añadiendo, evidentemente, a esta primera constatación la clarificación que aporta un cuarto de siglo de reflexiones e investigaciones. Como segundo paso en nuestra andadura, situaremos la noción de símbolo en el seno de lo que el «gran cambio epistemológico» de las últimas décadas ha podido precisar y afinar en lo relacionado con esta materia. Finalmente, estudiaremos de manera sucinta la aportación de los pioneros de esta restauración del simbolismo en antropología, restauración que se acompaña de una total rehabilitación del *homo religiosus.*

I. LA OCULTACIÓN ICONOCLASTA, SU MITO FUNDADOR, LA INANIDAD DEL CONCORDISMO

1. El iconoclasmo occidental

[41] G. Durand, *La imaginación simbólica,* cit. Desde su primera edición han aparecido otras tres más en francés, así como traducciones al italiano, español, portugués, japonés polaco, coreano, chino y, muy pronto, árabe.

Hasta las últimas décadas la episteme occidental ha estado, como escribíamos hace algún tiempo (Durand, 1964), basada en un iconoclasmo, al menos en su intención. Ciertamente, es paradójico afirmar el iconoclasmo de nuestra civilización, y ya entonces fuimos conscientes de ello, cuando la expresión artística de Occidente, de Bizancio al arte sansulpiciano, pasando por el hieratismo románico, el naturalismo gótico y la efervescente eflorescencia barroca, rebosa de «imágenes». Si bien no es menos cierto que estas últimas han sido siempre reducidas - salvo, quizás, en el breve paréntesis de la estética bonaventuriana, después del prerromanticismo (Durand, 1984) - al rango menor de «ilustraciones», más o menos «malditas» - por utilizar el lenguaje de Georges Bataille -, sombra necesaria pero insuficiente producida por las luces de la verdad racional y la intuición perceptiva.

¿Habrá que atribuir esa opción epistemológica que privilegia la «ciencia» aristotélica contra un cierto platonismo visionario, como señalaba, por su parte, Henry Corbin (1958), «a los esfuerzos realizados por la Gran Iglesia, en los primeros siglos, para eliminar la gnosis[...] eliminación que aseguró por adelantado la victoria del averroísmo con todas sus implicaciones»? No podemos afirmarlo con certeza, aunque el enérgico rechazo de los «relatos míticos» de los gnósticos constituyó de alguna forma, dieciocho siglos antes de Bultmann, el primer intento de «desmitologización»[42]. Sin embargo, nuestras concepciones personales del determinismo histórico - en particular las conceptualizadas bajo la noción de «cuenca semántica»[43] - nos inducen a considerar conjuntos o «corrientes», como preferimos decir, de motivaciones. Fue ciertamente con la penetración de los escritos de Averroes en el siglo XIII cuando la escolástica peripatética, sostenida

[42] R. Bultmann, *Kerygma und Mythos.* 2 vols., Hamburg, 1965-1967; *Jesus,* Tübingen, 1951. Para una crítica de la «desmitologización» bultmanniana, cf. G. Durand, *La foi du cordonnier,* Paris, 1954, cap. 5, II.

[43] G. Durand, «La sortie du XXe siècle», en *Penséis hors du ron (Liberté de l'Esprit 12).* Paris, 1986; y *La Beauté comme présence paraclétique,* cit.

por el genio de Tomás de Aquino, pudo establecer su magisterio monopolizador. Pero no debemos olvidar el tenaz resurgimiento del nominalismo - el cuestionamiento de los universales, que data de Boecio e incluso de Porfirio - que, a través de Occam y Buridan[44], iba a condenar el realismo de las figuras... Pero es a partir del siglo XIII cuando se abre la ruptura permanente que fundamenta el iconoclasmo espiritual, entre las verdades de la fe, que utiliza mediaciones metafóricas e «ilustraciones» iconográficas, y las de la ciencia, basadas en el pensamiento directo y cada vez más en la combinatoria semiótica: los objetos de percepción y los conceptos.

Galileo, Gassendi, Descartes, luego Condillac, entre otros, no harán sino reforzar, cuatro siglos más tarde, de formas diversas y a menudo, por otra parte, antagónicas, el privilegio otorgado al pensamiento directo: intuición perceptiva y, sobre todo, intuición matemática. Y esto hasta el apogeo de esa corriente de «larga duración», a saber, los positivismos y las filosofías de la historia que tratan de «reconciliar» - según el término hegeliano - los «desgarros» de la conciencia, cuyo teórico más lúcido habría sido Kant: pero esto de forma espuria, pues no se trata ya más que de reconciliar - en la noción de «hecho» o de «fenómeno» - la razón y los datos naturales, pero en absoluto - según la gran ambición de un san Anselmo - las verdades fenoménicas con las verdades de la fe. Y ello por una razón muy simple: en el curso de la evolución epistemológica de Occidente, a través de crisis repetidas del magisterio eclesiástico, de cismas y guerras de religión, verdaderas guerras civiles del cristianismo, no sólo se llegó a un debilitamiento, incluso a un eclipse total, de las «verdades» religiosas frente a las verdades secularizadas de la ciencia, sino incluso a una reabsorción completa de la religión y sus verdades en el seno de una

[44] Cf. P. Mandonnet, *Siger de Brabante et l'averroisme latin au XIIIe siècle,* Louvain, 1908-1911, y L. Baudry, *Le «Tractatus de Principiis theologiae» attribué à G. d'Occam,* Paris, 1936.

«historia» humana hipostasiada. Esto es tan paradigmático en Hegel como en Marx o Augusto Comte. Mediante una inversión total de los fundamentos, la ciencia histórica, que, como mostró perfectamente Claude Gilbert Dubois (1977), había surgido de la mitología cristiana - de la «historia sagrada» - en el siglo *XVI*, reabsorbe a su vez a esa «historia sagrada» en la hipóstasis de la historia humana y esta reabsorción del estado «teológico» - por utilizar los términos de Comte - en el estado «positivo» y de los eventos/advientos *(kerygmas)* de la fe religiosa en la «Religión de la Humanidad» constituye el motor mismo de la historia: el progreso. El antiguo causalismo cientifista del Post *hoc ergo propter hoc* se encontraba así revigorizado por el historicismo. Doble «error», tanto desde el punto de vista de la ortodoxia religiosa cristiana como desde el punto de vista de la simple ética científica. Por una parte, en efecto, conduce directamente a toda esa famosa corriente de «desmitologización» del cristianismo y, finalmente, a los «teólogos» de la «muerte de Dios» y a la idolatría de la historia que le va unida y que ya hemos criticado anteriormente, con frecuencia y en diversos lugares, y sobre la que no queremos volver[45]. Por otra parte, fuimos puestos sobre aviso hace ya algún tiempo, gracias a la obra de O. Spengler (1948), sobre lo que la hipóstasis unidimensional y lineal - que enlaza «edades», de la civilización tan ficticias como Antigüedad/Edad Media/Edad Moderna - de los procesos históricos tenía de arbitrario y de poco científico.

2. *El dualismo epistemológico*

Hoy en día, tras el «viraje» revolucionario de la *episteme* de finales de nuestro siglo XX, nos es posible distinguir mejor la diferencia existente entre nuestra mentalidad y la de un pasado reciente;

[45] Cf. *Eranos Jahrbuch 34, 1965;* G. Durand, *L'Âme tigrée. Les pluriels de Psyché, Paris, 1980; La Foi du Cordonnier,* Cit., cap. 5, I y II.

por otra parte, la ciencia histórica - historia realmente científica, esta vez - de las ideas permite en nuestros días, merced sobre todo a los trabajos de Mottu y, especialmente, de H. de Lubac[46], distinguir y elucidar finalmente qué poderoso, por tenaz, mitologema ha orientado y canalizado durante casi ocho siglos la *episteme* occidental. La investigación de H. de Lubac, si se la completa con el área lusitana, lamentablemente ausente de la investigación del estudioso jesuita[47], cubre observándola muy de cerca la casi totalidad de la historia de la filosofía occidental. Desde los *fraticelli* disidentes, incluso desde el propio san Buenaventura hasta Marx o Soloviev, pasando por Bernardino de Siena, Campanella, Böhme, Oetinger, Lessing, Ballanche, Maistre, Hegel, Cousin, Michelet, Comte y muchos otros, el mesianismo en tres fases del abad calabrés presenta incluso mayor interés, para la teología y la epistemología occidentales, que los diversos préstamos de distintos elementos tomados por el cristianismo al aristotelismo o al nominalismo.

A partir del siglo XIII, todo el Occidente - ese al que Spengler llama «fáustico», aceptando que Fausto sea, como afirma Daryush Shayegan, el personaje símbolo del abandono del alma occidental[48] - funda su fe y su saber en el escalonamiento temporal y progresivo de las tres «edades» - o «estados», como dirá Comte - del mundo. Reactivando así la vieja imagen mesiánica del árbol de Jesé, «cumplida» sin embargo por la venida de Jesucristo. Reactivación ilícita, pues, pero también ambigua, pues confunde en su profecía el advenimiento de un «papa angélico» y, en nombre de la profecía de Daniel, el advenimiento temporal del famoso «Quinto

[46] H. de Lubac, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore,* Madrid, 1989; H. Mottu, *La manifestation de l'Esprit selon Joachim de Flore,* Neuchâtel, 1977; E. Aegerter, *L'Évangile Èternel* I-II, Paris, 1938. Cf. J. P. Sironneau, «Joachim de Flore, herméneute de l'Esprit ou théologien de la révolution?», en *La Matière spirituelle (Cahiers de l'USJJ, 13),* Paris, 1987.

[47] A. Quadros, *Poesia e filosofia do mito sebastianista* I-II, Guimaraes, 1982-82; cf. *Portugal, razâo e misterio,* Guimaraes, 1986.

[48] D. Shayegan, «Isomorphismes et Séparations», en *Sciences et Symboles,* Coloquio de Tsukuba, Paris, 1986.

Imperio». Lo que sorprende en la lectura del censo de esta «posteridad» es la facilidad con la que esta doctrina, condenada solemnemente, recordémoslo, en 1215 (13 años después de la muerte de Joaquín) por el famoso cuarto concilio de Letrán convocado por Inocencio III, fue casi inmediatamente secularizada, convirtiéndose en soporte de una acción temporal, al menos en la misma medida que de una búsqueda espiritual. Tanto la conquista del mundo terreno en los siglos XIV y XV, en particular por los portugueses, apoyándose en la búsqueda geográfica por parte de los franciscanos del reino del Preste Juan - reino del Espíritu Santo[49] _, como la conquista de un «libre espíritu», científico que triunfará progresivamente, desde Occam al «libre pensamiento» positivista, pasando por Galileo y Kant. Todo esto está ya en germen en los franciscanos rebeldes que llevarán, de Bernardo de San Donino a san Bernardino de Siena, las tesis del abad de Fiore. Rebelión franciscana que se extenderá con gran rapidez - a partir de 1257, con Juan de Parma, general de la Orden - por toda la enorme red del aparato monástico franciscano. Vasta corriente ideológica en la que se ilustra Guillermo de Occam - el decidido despreciador de los universales -, seguido por los diversos nominalismos, los de Juan Buridan, Alberto de Sajonia, Nicolás Oresme, fundador de la «mecánica celeste» y, en Alemania - en el siglo XV, especialmente en Tubinga -, de Gabriel Biel y sus discípulos, que iniciarían a Lutero en la filosofía nominalista.

Recordemos brevemente las grandes tesis de Joaquín de Fiore que iban a modelar durante mucho tiempo las esperanzas y los sueños de Occidente: advenimiento - muy próximo, Joaquín lo fijaba en 1260 - de la tercera edad, la del Espíritu Santo, «tiempo de lis» que sucedía a la edad del Hijo, «tiempo de rosas» y a la primera edad, la del Padre, «tiempo de espinas». Este «tiempo de lis» vería a la

[49] J. Lima de Freitas, «Considérations portugaises autour du Pretre Jean», en *Imaginaire chavaleresque et conquête du monde,* Lisboa, l983.

vez el advenimiento del papa angélico y la condición monacal universalizada a todos los hombres. Este último aspecto parecía facilitado por la «orden tercera» de Francisco de Asís. Esta tercera edad coincidía también con el advenimiento del quinto Imperio, especie de retorno saturnal de la edad edénica anunciado por el sueño de Nabucodonosor, interpretado en la Biblia por el profeta Daniel. Este vasto mitologema, constante a lo largo de ocho siglos, desplegando, por decirlo así, la Trinidad divina en el devenir de los seres humanos, privilegiando el presente sobre el pasado y, especialmente, el futuro paraclético sobre el presente, confirma todos los mitos optimistas y progresistas de Occidente y, sobre todo, hipostasía un perfil unidimensional y lineal de la historia, determinando a la vez una valoración del «hecho» positivo, y por tanto abriendo el paso a la secularización cientifista sobre cualquier consideración ética o mística, e incorporando al mismo tiempo un incremento de valor a toda «modernidad» o a toda prospectiva, aunque estuviese alineada en un proceso genético puramente materialista. Con el joaquinismo y su dilatada «posteridad» se realiza de una vez por todas el «descenso del cristianismo» - y de su teología trinitaria - a la historia. Y es precisamente esto, y no las nuevas gnosis, lo que conduce a los ensueños progresistas de la era de Acuario y la New Age, de la que, al parecer, Teilhard de Chardin «es uno de los heraldos en los Estados Unidos»[50], Aries, Piscis, Acuario recuerdan extraordinariamente las espinas (u ortigas), rosas, lis...

Ciertamente, el concilio de Letrán condenaba en esta doctrina un «triteísmo», pero más bien habría que ver en ella un «tetrateísmo» en el que no sólo el Espíritu Santo - lo que es conforme al *filioque* de la ortodoxia romana - «procede» del Padre, sino que además, y sobre todo, el orden progresista de

[50] Cf. J. L. Schlegel, «La Gnose ou le réenchantement du monde»: *Études,* (marzo 1987), p. 391, n. 5.

las tres sucesiones se convierte en cuarta hipóstasis - que regula a las otras y es, en consecuencia, más poderosa - de la divinidad. Retorno a una especie de *fatum* ciertamente triunfalista y progresista. Una ruptura se establece entre un pasado periclitado, edad oscurantista, y el apocalipsis de un «mañana que canta» obligatoriamente. La era filosófica de las «jerarquías celestes» de Dionisio o incluso simplemente las jerarquías creaturales de los *exempla* bonaventurianos (vestigios, imágenes, semejanzas de Dios) han sido superadas de manera irreversible. Incluso si se aman las imágenes, los símbolos, los poemas o la oración, al mismo título que se ama la verdad científica, es preciso resignarse - ¡incluso Bachelard! - y amarlas con «dos amores diferentes».

Henri Gouhier decía que la Edad Media se extinguió cuando desapareció la mediación de los ángeles; digamos que el principio de la religión *(re-ligare)* abdicó cuando se desdibujaron, en el seno de un iconoclasmo filosófico, los poderes hermenéuticos, es decir, los poderes de «reconducción» de las figuras, de los mediadores e intercesores, del símbolo por tanto, y se encontraron frente a frente una «razón clásica» cada vez más poderosa hasta la deificación sacrílega de 1793 y lo que había sido una fe (y sus relaciones simbólicas) cada vez más confinada en el *ghetto* más o menos «maldito» de la ensoñación, la diversión iconográfica y la poética romántica.

Ciertamente, existieron en el transcurso de los siglos numerosos intentos de conjugar las verdades descalificadas de la fe y las triunfantes, aunque fluctuantes, de la ciencia. Pero abortaron por ser todas ellas meros intentos de reducción brutal al cientifismo imperante, sin utilizar siquiera el grado inferior de mediación simbólica que es la metáfora. A partir del siglo XVIII se conocen los esfuerzos peligrosos - por lindar con el spinozismo - de los oratorianos y, especialmente, de

Malebranche, para hacer concordar la enseñanza de la Iglesia y la cosmología o la teodicea cartesiana. Vendrá después la grandiosa tentativa hegeliana de alinear sobre la objetividad positiva de la historia del espíritu humano los datos de la revelación cristiana. Se conocen algo menos algunos intentos más recientes, de finales del siglo pasado, del abad Moigno o del abad Moreux, incluso las de monseñor Battifol o del padre Lagrange, fundador de la muy historicista Escuela de Jerusalén. Para un estudio detallado de este apasionante *dossier* sobre «modernismo» y «progresismo» remitimos a los trabajos de Émile Poulat[51].

Todos estos intentos, al contrario de lo que ocurre en nuestros días - preciso es subrayarlo - en célebres «encuentros», como los de Córdoba, Tsukuba, Fez, Washington o Venecia[52], estaban abocados al fracaso, pues partían, como todavía parten los intentos de algunos[53], de presupuestos agnósticos heredados de la Ilustración, como el axioma de que es la verdad científica la que debe servir de modelo a toda verdad. Como dice de manera espléndida É. Poulat a propósito de la cultura católica «moderna»: «el sistema católico se hace mediador de una cultura de la que no es ni mantenedor, ni productor, ni controlador: de una cultura elaborada *en otra parte...*».

De hecho, hasta Bachelard, la ruptura entre

[51] É. Poulat, *Modernistica. Horizons, physionomies, débats,* Paris, 1982, así como *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste,* Paris, 1962.

[52] Coloquio de Córdoba: *Science et Conscience. Les deux lectures de l'Univers,* Paris, 1980. Coloquio de Tsukuba: *Sciences et Symboles. Les voies de la connaissance,* Paris, 1986. Coloquio de Fez: *L'Esprit et la Science* I, Paris, 1985. Coloquio de Washington: *L'Esprit et la Science 2,* Paris, 1985. Coloquio de Venecia: *Actes du Colloque du Venise,* Paris, l987, y *La science face aux confins de la connaissance. La Déclaration de Venise,* Paris. 1987.

[53] Retomando más o menos el título de uno de mis artículos («Le renouveau de l'Enchantement»: *Question de 59),* la revista *Études,* marzo 1987, en un *dossier* titulado «Réveil des Gnoses». - en el que reina una amalgama de lo más confuso - confunde mi posición – la *constatación* de un encuentro entre fe tradicional y la ciencia contemporánea – con el reduccionismo «concordista» de finales del pasado siglo. El autor del artículo hace esta curiosa profesión de fe, en la línea con Karl Barth y Gogarten: «El cristianismo como "religión de la salida de la religión" (sic) es históricamente parte integrante del proceso de las Luces... ¡De esta manera el cristianismo ha «descendido.. sin duda a las cavernas de la historia! También es cierto que el autor del artículo en cuestión no refiere sus verdades sino a ¡T. Adorno! Cada cual tiene el «concordismo» que merece.

«aquí» y «otra parte» (Durand, 1980, cap. 1) se ha perpetuado a pesar del inmenso mérito que ha tenido la obra paralela del célebre epistemólogo y pionero rehabilitador de una «verdad» poética al lado de la verdad científica. Pero en Bachelard el eje de la poesía y el de la ciencia continúan siendo todavía «dos polos de la vida psíquica» y es preciso «amar los poderes psíquicos con dos amores diferentes si se aman los conceptos y las imágenes», (Bachelard, 1938, introducción). Tal era el estado de la situación, en 1960, para el filósofo del «Nuevo espíritu científico». Señalemos a este respecto que no se trata ya del antiguo conflicto delineado en su momento por la Iglesia con su denuncia, por un lado, del «modernismo» con el desesperado esfuerzo de los «progresistas», por el otro, para salvar la situación y someterse a los criterios de una ciencia «venida de fuera». No se trata tampoco de una simple «disputa de monjes». Se trata de un profundo hiato que implica a toda la *episteme* – tanto profana como sagrada - en la que se encuentra, por una parte, la ciencia y sus procedimientos de verdad, su poder «noumenotécnico», por otra, las «pamplinas» - término caro a Bachelard - de poetas, artes y creencias, cuyo sentido sólo la fenomenología - la «lectura feliz» -, recupera. El viejo dualismo socrático resurge armado del progreso científico y técnico, prolongando la pedagogía de la Ilustración.

3. *El Nuevo espíritu científico*

Ahora bien, de manera progresiva, especialmente en el transcurso de los últimos veinte años, este dualismo epistemológico todavía reivindicado de manera conciliadora por Bergson en una vana revuelta espiritualista, y también por Bachelard, se ha ido disolviendo por la propia dinámica de la revolución permanente del «Nuevo espíritu científico».

Como ya expuse en la Sorbona en diciembre de 1983, en la reunión de nuestro Groupement de Recherches Coordonnées *(Savoir rationnel et savoir*

imaginaire), nos hemos adentrado voluntariamente durante las dos últimas décadas en la era del «Gran Cambio» que coincide con el «después-de-Bachelard»[54]. No es nuestro propósito rastrear aquí, ni siquiera a grandes rasgos, las etapas y los efectos de esta gigantesca revolución científica, que, como observa con lucidez el físico de la Universidad de Berkeley F. Capra, lleva a los científicos «sean o no conscientes de ello... al borde de una conversión metafísica». Remitimos en lo que a esto atañe tanto a los trabajos de Michel Cazenave, promotor de los encuentros de Córdoba y Tsukuba, como a los del epistemólogo Edgar Morin[55]. Querría simplemente mostrar aquí cómo tal revolución científica operada en el seno mismo del proceso racional (pero de una «razón», que no es va clásica, o al menos no es aristotélica[56]) ha levantado la prohibición, o simplemente la sospecha, en la que el cientifismo del pasado siglo había recluido al procedimiento simbólico y las actividades específicamente religiosas del *homo sapiens*.

II. EL GRAN CAMBIO EPISTÉMICO Y LA REDEFINICIÓN DEL SÍMBOLO

1. Elementos de definición del símbolo

Recordemos brevemente, en primer lugar, los elementos de definición del símbolo a que nos condujo nuestra investigación hace veinticinco años. Advierto una vez más que, como antropólogo, utilizo los términos símbolo y signo en sentido inverso al utilizado por teólogos y lingüistas[57]. Para éstos el «signo» es natural y plurívoco, y el «símbolo» es convencional y unívoco. Para nosotros, retomando la

[54] Cf. G. Durand, «Le grand changement ou l'après Bachelard», en *L'imaginaire dans les Sciences et les Arts (Cahiers de l'Imaginaire 1),* Toulouse, 1988.
[55] F. Capra, «La Science et ses doubles»: *Autrement* (septiembre 1986). Cf. M. Cazenave, *La Science et l'âme du monde,* 1983.
[56] S. Lupasco, *Le Principe d'antagonisme et la logique de l'energie,* Paris, 1951.
[57] B. Morel, *Le Signe sacré,* Paris, 1959; J. P. Manigne, *Le Maître des Signes,* Paris, 1987; G. Durand, *L'Imagination symbolique* [La *imaginación simbólica*]*,* cit., p. 12.

antigua definición del *Vocabulario Filosófico* de André Lalande: «El símbolo es un *signo concreto* que evoca, por una *relación natural* (la cursiva es nuestra) algo *ausente o imposible de percibir*». Por tanto, siendo el símbolo, en algunos aspectos, natural, no *es arbitrario;* por otra parte, perteneciendo a la familia del signo, algo en él, constitutivo y funcional, *escapa* a la economía de la percepción. Pero esta «escapada» fundamenta la parte «significante» del símbolo sobre una inadecuación constitutiva: el significante es a la vez natural, esencial e inadecuado.

Escribía yo hace algún tiempo: «El símbolo es por consiguiente una representación que hace *aparecer* un sentido secreto: es la epifanía de un misterio». Ahora precisaré más diciendo que el símbolo - tipo mismo del «pensamiento indirecto» - remite al orden de lo esotérico, pues lo que «aparece» (lo que en él es «exotérico») lo «reconduce» (tal es el sentido de la palabra árabe *ta'wil,* tan comentada por Henry Corbin[58]) a un ser irremediablemente «ausente» o «imposible» de conocer directamente. Digámoslo de otra forma: el símbolo pertenece al universo de la parábola (dando al prefijo de este término toda la fuerza que posee en griego: para = «que no alcanza»).

2. Impacto del Nuevo espíritu científico. **Una revolución científica, epistemológica y filosófica**

Esta inadecuación constitutiva sitúa a todo símbolo - y a toda parábola, incluidas las evangélicas - en un procedimiento del discurso que no es ya analíticamente demostrativo, sino que se pretende persuasivo o, por lo menos, «mostrativo», intuitivo, mediante la «redundancia» indefinida de diferentes «lecciones», de diferentes facetas de lo

[58] H. Corbin, *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques,* 4 vols., Paris. 1971-1973. Sobre el *«ta'wil».* cf. vol. IV, «Index Général».

que Lévi-Strauss llama «sincronía»[59]. Dicho en otros términos, el símbolo es elemento constitutivo del discurso «míti*co*», *sermo mythicus.* Las cadenas semánticas que constituyen este tipo de discurso ponen en movimiento «figuras» - o símbolos - o «mediadores», sustitutos, cuyas inadecuaciones, tomadas en su conjunto, constituyen una intuición adecuada. Un poco a la manera en que en música - Henry Corbin sentía especial predilección por esta metáfora - se procede por *progressio* cada vez más armónica, como si de las variaciones musicales surgiera poco a poco un tema... Es de notar la importancia creciente de la recuperación de un discurso de esta índole, tanto por parte de la etnología y la sociología contemporánea[60], como por parte de la psicología en sus procedimientos analíticos; tanto en la «nuevas críticas» literarias[61], al instaurar un procedimiento «mitocrítico» en lo que Guy Michaud llama «las ciencias de la literatura», como en las ciencias religiosas, según pondremos de relieve a continuación.

Es necesario constatar que los conceptos de imaginario, símbolo y mito salen, por así decir, rehabilitados, «normalizados», de este gran cambio epistemológico. Ya adelantábamos en 1960 que los procesos científicos más abstractos, lejos de constituir el modelo reductor de todos los órdenes de verdad (G. Durand, 1963), no son más que partes de estructuras imaginarias más englobantes, como Gerald Holton (1978), físico de la universidad de Harvard, acaba de mostrar de forma brillante en su libro - *L'Imaginaire scientifiqu*e (1973-1978) -, donde demuestra que el descubrimiento y el procedimiento científico concreto son tributarios de

---

[59] C. Lévi-Strauss, *Antropología estructural,* cit., cf. G. Durand, *De la mitocrítica al mitoanálisis,* Barcelona, 1993, «Conclusión».

[60] *G. Durand, Mito e Sociedade. A mitanalise e a sociologia das profundezas, Lisboa, 1983;* J. P. Sironneau, *Sécularisation et religions politiques,* Paris 1982.

[61] *G.* Michaud, *Introduction à une science de la littérature, Estambul,* 1950. Cf. G Durand, «La *méthode* archétypologique: de la mythocritique a la mythanalyse». en *Actas del II Congreso Mundial Vasco,* Vitoria, 1985.

temas (Thémata, dice Holton) imaginarios determinantes: es, por ejemplo, una diferencia de régimen temático de la imagen lo que explica la irreductible oposición entre la imagen del mundo y la física de Einstein y las de Niels Bohr. Graves conclusiones que implican consecuencias filosóficas revolucionarias, ya que el antiguo y, tenaz esquema de la «reducción» del mundo de lo imaginario al mundo de una inmutable y omnipotente razón queda radicalmente trastocado. En efecto, contrariamente a las falsas interpretaciones de algunos[62], es el monoteísmo referencial e inmutable del racionalismo clásico lo que constituye una actitud de «bloqueo» y no el alineamiento - por simplificar, diremos «aleatorio», - de los procedimientos científicos sobre una determinada constelación arquetípica. Holton muestra, por ejemplo, cómo Th. S. Kuhn recogió directamente del propio Niels Bohr la influencia de *thêmata* procedentes de las hipótesis y metáforas psicológicas de W. James, de H. Hoffding, incluso de las metáforas de su compatriota Kierkegaard o del poeta danés Poul Martin Möller (por ejemplo los *thêmata* de la «corriente de pensamiento» y del «discontinuo cualitativo», de donde procede la imagen kierkegaardiana del «salto», etc.)[63].

Pero hay todavía más: en las teorías matemáticas, físicas, e incluso biológicas «avanzadas», como las de René Thom, Jean Charron o Rupert Sheldrake, es necesario, si se nos permite expresarlo así, un «coeficiente» de imaginario para la pertinencia del sistema físico o matemático. R. Thom nos permite así dar una definición más acabada, que ahora debemos integrar, del símbolo y de los procedimientos simbólicos. Para René Thom[64], lo «simbólico procede del conflicto entre dos criterios de identidad». Existen, en efecto «dos maneras

[62] *F. Isambert, Le sens du sacré,* Paris, 1982.
[63] *G. Hollon, The Scientific Imagination. Case Studies,* Cambridge, l978, pp. 99-129 de la traducción francesa: *L'Imagination scientifique*, Paris, 1981.
[64] R. Thom, *Modèles mathématiques de la morphogénèse,* Paris, l974; Ch. Bourgois, «Les racines biologiques du symbolisme». en *La Galaxie de l'imaginaire. Dérive autour de l'oeuvre de G. Durand.* Paris, 1980.

radicalmente diferentes de considerar la identidad de un ser...». Se ve inmediatamente cómo el matemático, al fundamentar todo el proceso del pensamiento - el símbolo o la teoría de las catástrofes, de la que es padre - en el «conflicto» heraclíteo, se encuentra en resonancia epistemológica con los *thêmata* de la epistemología de la «contradictorialidad», tal como reaparece en los trabajos de Lupasco o de J. J. Wunenburger, y con una de las nociones fundamentales de la psicología de las profundidades: *la coincidentia oppositorum*[65]. El primero de los dos parámetros constitutivos del símbolo es una «identidad de localización», «el espacio-tiempo que un ser ocupa», de lo que una ficha del estado civil - o el documento nacional de identidad - nos ofrece un buen ejemplo. Cualquier inscripción, en el lenguaje que sea, de una identificación, con palabras de cualquier léxico (que tienen una historia y, por tanto, una localización etimológica, etc.), entra en esta categoría. René Thom (1980, «Les racines biologiques du symbolisme») lo observaba además a propósito de nuestra propia teoría relativa a la «localización» substantiva de lo simbólico. Hemos afirmado, en efecto, que un substantivo, un «nombre», tiende siempre - digámoslo así para simplificar - al «nombre propio» que fija y sitúa al objeto denominado en una localización singular del espacio y el tiempo. En el símbolo, por su misma denominación, y sin que ello suponga recurrir en toda su extensión a la teoría de la «relatividad lingüística»[66] ¿no subsiste una parte que nos atreveríamos a llamar maldita? ¿O, por decirlo más modestamente: localizada, datable, situable en un lugar y un momento de una cultura o de una biografía? Ésta parte es el «significante» enunciado, descriptible por el método del filólogo o

[65] S. Lupasco, *Le Principe d'antagonisme...,* cit.: S. De Mailly Nesle y B. Nicolescu, *L'homme et ses trois éthiques,* Paris, 1986.

[66] B. L. Whorf, *Language, Thought, and Reality,* Cambridge, Mass., 1956; cf. M. Van Overbeke, «La relativité linguistique et les universeaux symboliques», en J. Ries (ed.), *Le symbolisme dans le culte des grandes religions,* Louvaine, 1985.

el historiador, mensurable incluso en la frecuencia de su aparición y su fecha cronológica.

Por otra parte, el segundo parámetro es una identidad - la de lo simbolizado - no localizable, cualitativa, siendo la cualidad «perfectamente independiente de la localización espacio-temporal de los objetos que la poseen», como observa Thom siguiendo la estela de la disputa sobre los universales (Thom, 1980). Esta identidad no localizable es «semántica», y apela más a lo que los sociólogos alemanes llaman el «comprender» que al «explicar». Gramaticalmente, como ya adelantábamos hace treinta años, esta identidad - en la medida en que una «inscripción» en un texto lo permite - se encuentra en el lado no localizable del epíteto (sin que sea necesario matizar este último, como en las disputas escolásticas, entre «atributo» necesario y «accidente» contingente) y más todavía del verbo (subir, tragar, tener, etc.).

Estos dos tipos irreductibles de identidad que constituyen las dos partes del *symbolon* están indisolublemente, constitutivamente, unidos entre sí. Estas dos instancias, una localizable, no localizable la otra, habían sido bien delimitadas en la célebre VI *Meditación* de Descartes como *res extensa y res cogitans* pero eran dos substancias distintas cuya relación o acción recíproca ha planteado problemas insolubles. Aquí, en la «forma simbólica» - diríamos, en homenaje a E. Cassirer -, localizable y no localizable son inseparables y están ligados en un conjunto sistémico. René Thom advierte ahí que «la interacción» de las dos «mitades» del símbolo fundamenta el poder de redundancia del lenguaje simbólico: «arrastrado por el flujo universal, el significado emite o engendra el significante en una *ramificación* (el subrayado es nuestro) que progresa de manera ininterrumpida [...]». El matemático da cuenta así de la conexión que ya señalábamos entre el acto simbólico y los procedimientos redundantes del *sermo mythicus.* Pero aquí el matemático tiene necesidad de una metáfora

que toma prestada a la física. René Thom establece el modelo del fenómeno de la significación sobre el ejemplo mecánico de la *resonancia.* La «resonancia» es el concepto que «asegura la unidad y la estabilidad del fenómeno vibratorio en medio de las perturbaciones incesantes debidas al universo que lo circunda». Señalemos de paso que esta noción «de unidad y estabilidad» que identifica de forma no local al fenómeno fue desarrollado con todas sus consecuencias filosóficas por el físico Bernard D'Espagnat, que ha verificado de modo experimental la existencia de una identidad no local del fenómeno (principio de «no separabilidad») que constituye la «realidad intrínseca», del mismo (D'Espagnat, 1979). Para denominar esta realidad «no separable» en localizaciones diversas y que trasciende semánticamente los avatares significantes, René Thom, o bien utiliza - «en recuerdo de Heráclito» - el término *logos* que es la identidad de una «resonancia» a través de las «perturbaciones» espacio-temporales del universo circundante, o bien, en ocasiones, se vale del tan aborrecido término platónico *arché o arquetipo.* El significado, ese «espacio *interno» y* «no localizable» de lo simbólico, produce por «resonancia» la «ramificación» inagotable de los significantes: es, respecto a éstos, su *logos o arché.* Aunque también, en ocasiones, Thom recurre a la biología y la embriología más recientes, la de C. H. Waddington o R. Sheldrake[67], tomando de éstas términos como *creodo* (carácter direccional y estable del tejido en el desarrollo aleatorio y «perturbado» del embrión) o *campos mórficos* (o «morfológicos») o de *resonancia mórfica.*

Mediante este último matiz conceptual, el matemático viene a coincidir con la teoría de la «causalidad formativa» del biólogo R. Sheldrake, según la cual la «forma característica de una unidad mórfica dada está determinada por las formas de

[67] R. Sheldrake, A *New Science of Life. The Hypothesis of Formative Causation,* London 1981; C. H. Waddington, *Towards a Theoretical Biology* I-IV, Edinburgh, 1968-1972.

sistemas semejantes anteriores que actúan sobre ella a través del tiempo y el espacio gracias a un proceso denominado *resonancia mórfica».*

Pero esta «resonancia», que transciende en los dos casos las alteraciones espacio-temporales - y de ahí que, como observa Sheldrake, «no implique tampoco transmisión de energía» (ni por tanto, precisaríamos nosotros, de «materia») -, ¿no se sitúa, por definición, en el dominio propio de la transcendencia, es decir, del «espíritu» *(spiritus* – «soplo» - connota inmaterialidad)? Otro gran físico de la universidad de Londres, David Bohm[68], es igualmente consciente de ello cuando establece, en la «teoría del orden implicado» las nociones operativas de *inyección y proyección o* «replicación general de formas anteriores». Esta dialéctica de proyección / inyección se basa en una energía mínima (desdeñable) que constituye «el orden» implicado en el desarrollo de un proceso y le da, por decirlo así, su verdadera «identidad». La identificación de un fenómeno es, pues, una re-miniscencia (que, como ya vio Platón, de manera genial, en el *Fedro y* en el libro X de la *República,* fundamenta la relación con la transcendencia, es decir, lo religioso). Esta espiritualización de la materia, que tanto escandaliza a los espíritus deformados por siglos de dualismo «agnóstico» - digámoslo de pasada - fue ya intuida por Teilhard de Chardin cuando escribía en *El fenómeno humano:* «Nos vemos lógicamente obligados a suponer la existencia rudimentaria, en todo corpúsculo de materia [...] de una psyché». ¿No era ésta la gran intuición - contra Descartes - de Leibniz, retomada en nuestros días por E. A. Milne o Jean Charon (Milne, 1952)?

Esta intrusión del espíritu - o, al menos, de la no-materia - en la economía de la física y la biología fue vislumbrada, aunque tímidamente, por R. Thom cuando escribía: «por este sutil equilibrio entre dos morfologías, por su exigencia *simultánea*

[68] D. Bohm, «L'imagination et l'ordre impliqué», en *Science et Conscience (Actas del Coloquio de Córdoba)* Paris, 1980; *Whileness and the Implicate Ordre,* London. 1979.

de reversibilidad e inversibilidad (la cursiva es nuestra) [...] la dinámica del simbolismo lleva en sí misma (y ello en forma local y concentrada) todas las contradicciones de la visión científica del mundo y es la imagen misma de la vida[...]». René Thom muestra, por otra parte, que la termodinámica resulta desgarrada por sus dos célebres principios: el primero afirma la «conservación», el segundo, por el contrario, postula la «degradación». Uno afirma, si puede decirse así, la identidad no localizable, entrópicamente negativa, de la energía, que es su substrato «espiritual» de reminiscencia; el otro plantea la entropía y la irreversibilidad de todo fenómeno que entre en las coordenadas espacio-temporales. Pero, como ha visto y experimentado la biología de Waddington y, especialmente, de Sheldrake, toda «conservación» de la forma fuera - «en otra parte que», según una expresión cara a Olivier Costa de Beauregar y a no pocos gnósticos[69] - de la energía/materia implica *ipso facto* una «memoria». David Bohm es muy explícito en este punto: «el orden implicado», que asegura «la identidad» de un fenómeno es una especie de «memoria cósmica». Es posible reanudar así los dos cabos, por decirlo de este modo, de la célebre formulación bergsoniana - todavía dramáticamente dualista... - de «materia» y «memoria», es decir, de localización en un espacio geométrico (euclidiano o riemanniano, poco importa) y en el tiempo newtoniano de los «relojes»,... y del historicismo y, al mismo tiempo, «del espíritu» o, al menos de la «mente» *(mens)* que escapa a la entropía. Precisemos: esta memoria que permite la «conservación» mórfica, gracias a su funcionamiento mismo de almacenamiento de información, es siempre un factor de entropía negativa.

Así, a través de los avances de las matemáticas

[69] O. Costa de Beauregard, *La physique Moderne et les pouvoirs de l'esprit, entretien avec M. Cazenave et E. Noël,* Paris, 1980. «Brève récapitulation d'un cheminement intellectuel», en *Pensées hors du rond.* Paris, 1981. Sobre este tema de la «otra parte», cf. M. Eliade, «Mythologies de la mémoire et de l'oubli», en *Aspects du mythe,* cap. VII,; J.-P. Vernant, «Aspects mythiques de la mémoire en Grèce»: *Journal de Psychologie* (1959) pp. 1-29.

y de la física o la biología contemporáneas, los dos universos bachelardianos, e incluso las «dos lecturas del universo», que fue el tema del famoso Coloquio de Córdoba de 1979, tienden a fundirse en una teoría unitaria cuya axiomática formula matemáticamente el físico Jean E. Charon en su teoría de la relatividad compleja[70]. Este físico de vanguardia demuestra que «*cada partícula* de materia, independientemente de su cuerpo físico observable, posee una "mente" no directamente observable, pero cuya *representación* (la cursiva es nuestra: Charon establece justamente una diferencia fundamental entre lo real observado y empírico y lo imaginario, es decir, lo representado) permite afirmar que esa mente posee propiedades de *memoria acumulativa y* de *razonamiento,* es decir, de crecimiento de significación de los símbolos memoriados». Esta «cara oculta» imaginaria de cada partícula es denominada *eón* por el físico, rindiendo de este modo un homenaje explícito a la gnosis de los primeros siglos del cristianismo, que denominaba así a toda partícula portadora de Espíritu e, implícitamente, a la teoría de la historia de Eugenio d'Ors[71], que sitúa precisamente en el *eón* el poder de repetición y de «retorno» de conjuntos identificables en el flujo del devenir histórico.

No hemos hecho más que esbozar, mediante unos grandes trazos referidos especialmente a la elucidación de la realidad simbólica, algunos aspectos de la gigantesca revolución científica, por tanto, epistemológica y filosófica, que está teniendo lugar ante nuestros ojos en este último cuarto del siglo XX. Revolución puntuada públicamente por los grandes encuentros - impensables algunos lustros antes - entre las ciencias «duras» (física, microfísica, etc.) y los

[70] J. E. Charon, *La Relativité complexe et l'unification de l'esemble des quatre interactions physiques,* Paris 1987. Para una visión de divulgación sobre esta elaborada teoría, cf. *Le Tout, l'esprit et la matière,* Paris, 1987.

[71] E. d'Ors, *Lo barroco,* Madrid 1964. Muchos otros estudiosos han tratado empíricamente estos «retornos» en la historia. Cf. H. Wölfflin y P. Sorokin, *Social and cultural Dynamics, Boston,* 1957. Cf. mis propias observaciones en «Essai sur les résurgencés d'un bassin sémantique», en *Eranos Jahrbuch* 53, 1984.

conocimientos que siguieron malamente - es decir, que no pudieron seguir o lo hicieron con mala conciencia - el modelo mecanicista propuesto por la física clásica del siglo XVIII, tales como las «ciencias» psicológicas, las ciencias sociales, la historia, las «ciencias» poéticas estéticas, religiosas, etc... Tales fueron los encuentros de Córdoba en 1979, de Fez, en 1983, de Tsukuba, en 1983, de Washington, en 1984, y, el último, el de Venecia en 1986, cuyo título expresa bien la intención iluminadora, «gnóstica», de la reflexión contemporánea: La *ciencia frente a los confines del conocimiento (La Science face aux confins de la connaissance,* 1987).

Pues no se trata ya en absoluto de un «concordismo» reductor que alinea las actividades del hombre - y, por tanto, la actividad religiosa - en un cuerpo científico «venido de otro lugar» (por utilizar la expresión de H. Poulat), sino de la amplia convergencia de toda la investigación científica de vanguardia hacia esos «confines del conocimiento» que el agnosticismo, cuyo postulado ya estableciera Kant, prohibía a la exploración científica. Gracias a la ciencia contemporánea, existe un «cara a cara» «interactivo» - según expresión de Popper - entre el ámbito abierto de las investigaciones «científicas», más precisas y la enorme herencia de las intuiciones poéticas, artísticas, filosóficas y religiosas de toda la odisea del *homo sapiens.* El «tiempo de los reencuentros» - éste era el título de mi comunicación en el coloquio de Washington[72] -, especialmente entre saber científico y conocimiento religioso, ha llegado, ha retornado. «Reencuentros» Y no reducción de tipo concordista.

Pero ¿quién no ve que a través de las redefiniciones del símbolo, del imaginario, de la memoria e incluso del Espíritu, el problema del símbolo - y la elucidación que de él realizan de

[72] G. Durand, «Les temps des retrouvailles. Imaginaire de la science et science de l'imaginaire», en J. E. Charon (ed.) *Imaginaire et réalité,* Paris 1985.

manera convergente Thom, Sheldrake, D'Espagnat, Bohm, Charon, etc. - está en el centro de todo discurso filosófico - y, en consecuencia, teológico - digno del pensamiento contemporáneo?

Para traducir a términos tradicionalmente filosóficos lo que nuestros sabios han postulado - o incluso axiomatizado - sobre los vocablos como doble identidad, *logos,* no-separabilidad, *creodo,* resonancia mórfica, forma causativa, eón, etc., podemos decir que el proceso simbólico - reconocido al fin por la ciencia - es el modo de epifanía de una trascendencia en señales inmanentes, «un telefonazo del exterior», diría Costa de Beauregard, a menos que, al contrario - como en el *sermo mythicus* -, sean las redundancias inmanentes en el tiempo y el espacio perceptivos las que constituyan las lecciones indicativas de un sentido que les trasciende. ¿Pero quién no ve entonces, y de manera especial, que esta definición del símbolo, cada vez más epistemológicamente firme, circunscribe al *homo religiosus* por entero, es decir, que la actividad simbólica considerada como la más específica del *sapiens* permite reemplazar, o emplazar, al *homo religiosus,* no ya en el primitivismo y la prehistoria «teológica» del hombre, sino en el centro mismo de la actividad que lo constituye, es decir, de su hominización, proyectándose hasta la más actual vanguardia de las conquistas de su «espíritu»?

Desde ese momento, es posible lo que todavía impedía en Bergson, de forma secretamente kantiana, el «corte» sacrosanto entre dos fuentes, dos saberes, etc..., o, en Bachelard, entre los «dos amores» irreconciliables de la psique, lo que prohibía y bloqueaba - por las reglas positivistas del *método sociológico* - la legítima expansión de la teoría de Durkheim de las «formas» elementales de la religión, por consiguiente, de la sociedad; todo ello es posible a partir de ese instante, es decir, está ya autorizado por la *episteme* contemporánea. En relación a este punto, es preciso aclarar brevemente

el término «gnosis» que tantos científicos contemporáneos no dudan en aplicar al concepto que ellos mismos tienen de su propia investigación. Ciertamente, este término, como muchos otros - arquetipo, mente de la materia, etc. -, ha sido desacreditado por siglos de pedagogía - y de «concordismo» - positivista. Sin embargo, el término gnosis no debería alarmar hasta ese punto; el mismo san Pablo lo utiliza a menudo (Rm 2, 20; 11, 33; I Cor 1,5; 12,8; 13,2): *gnosis* en el sentido de «conocimiento de lo esencial». Hay que precisar con Henry Corbin[73], que con tanta frecuencia ha invocado la «gnosis», que es necesario no confundir este conocimiento «gnóstico», es decir, que franquea las prohibiciones, los tabúes erigidos a «males del siglo de la *Aufklärung* por Kant, con los «gnosticismos» históricos, aquellas más o menos «falsas gnosis» contra las que arremete san Ireneo. Tal vez haya que aceptar un único punto común entre los «gnosticismos» - tan contradictorios en su estructura, como ya mostramos en otras ocasiones (Durand, 1980, cap. 3) - y los estudiosos contemporáneos que reivindican para sí la *gnosis:* unos y otros basan lo esencial de su búsqueda o investigación, como observa el eminente especialista en gnosis C. H. Puech[74], en un proceso intelectual *«antihistórico o no-histórico* indiferente u hostil a la historia». Esta «indiferencia» - y esta hostilidad al mito historicista de Joaquín de Fiore - procede simplemente de que toda la ciencia contemporánea rechaza, por motivos diversos, el viejo adagio escolástico, confirmado por el empirismo de Hume, según el cual no existe más que un tipo de causalidad, *post hoc propter hoc...*

Pero, especialmente, lo que impulsa a esta corriente realmente representativa del progreso

[73] Cf. H. Corbin que ha vuelto una y otra vez sobre el tema. Cf. *En Islam iranien* IV, «Index»: *gnose gnoséologie, gnosticisme, gnostique.*

[74] C. H. Puech «La Gnose et le temps» en *Eranos Jahrbuch* 19, 1952, pp. 57-113 [En *torno a la gnosis,* Madrid l982]; H. Jonas, *The Gnostic Religion,* Boston 1958.

científico contemporáneo[75] a reivindicar la *gnosis* es el hecho de que ya no están separados – como hemos constatado a propósito de la reflexión contemporánea sobre el concepto de símbolo - las intuiciones y los razonamientos del «Nuevo espíritu científico» y las intuiciones y los discursos, *sermones mythici*, de las religiones y los místicos. Si ya no existe «separación», este primer pensamiento «gnóstico» reintroduce en todos sus grados y en todas sus orientaciones una economía heurística de los «intermediarios», de las «mediaciones». Tal es, en su fondo, el «mecanismo» y la función del símbolo. Tal es, muy especialmente, su lógica «mitogénica» que utiliza la redundancia. Como puede decir con entera justicia Bernard Valade[76] en conclusión a un capítulo consagrado a «la historia de la investigación» mitológica: «una lógica idéntica actúa en el pensamiento mítico y en el pensamiento científico». Nos queda ahora examinar cómo este pensamiento, que pone siempre en acción el pluralismo de los elementos mediadores, ha constituido el zócalo heurístico de las ciencias del *homo religiosus.*

III. EL UNIVERSO RELIGIOSO DE LOS SÍMBOLOS

No es nuestra intención reabrir el sólido *dossier* establecido por Julien Ries en la primera parte de su libro *Les chemins du sacré dans l'histoire* (1985); sin embargo, podemos descubrir a través de este recorrido epistemológico en el que emergen progresivamente la importancia y la autonomía del *homo religiosus*, los bloqueos, las bifurcaciones y, finalmente, la liberación de los thêmata relativos al *homo religiosus*, así como la perfecta concordancia de las diferentes fechas de esta historia con las de la emancipación del «Nuevo

[75] Cf. A. Faivre, «Les métamorphoses d'Hermès», en *Accès de l'ésotérisme occidental,* Paris, 1987, p. 327; cf. F. Bonardel *L'Hermetisme,* Paris, 1985.
[76] B. Valade, «La mythologie. Histoire de la recherche» en *Mythes et Croyances du Monde entier* V, Paris 1985.

espíritu científico» cuyo impacto sobre la noción de símbolo ya hemos señalado.

1. Bloqueos, bifurcaciones, liberación de thêmata *relativos al* homo religiosus

Están, en primer lugar, las importantes repercusiones del positivismo comtiano sobre el genio de Durkheim, Mauss y Henri Hubert a comienzos de este siglo, que llegaron hasta el *College philosophique,* de efímera existencia, fundado por Roger Caillois, Michel Leiris y Georges Bataille en vísperas de la Segunda Guerra Mundial.

En todos ellos, con matices diversos, lo «sagrado» y la religión se ven reducidos a motivaciones sociológicas. Pero muy pronto, apelando a los métodos de la fenomenología naciente *(Ser y Tiempo ¿Qué es la metafísica?,* de Heidegger, datan de 1927; *Ideas para una fenomenología pura,* de Husserl, de 1905), tiene lugar, con Nathan Söderblom, Rudolf Otto y Gerardus van der Leeuw, una significativa bifurcación heurística: una difuminación creciente del historicismo positivista y una valoración universalizante del carácter autónomo del «hombre religioso».

Sobre este zócalo fenomenológico, unido a toda la «revolución» epistemológica que hemos brevemente señalado, así como al trabajo minucioso de los filólogos (citemos de pasada a Antoine Meillet, Joseph Vendryes, Darmsteter, Burnouf, Bréal, etc.), ha podido elaborarse la restauración del *homo religiosus* y el estudio en profundidad de sus símbolos, en los años cruciales del «drama contemporáneo» (según el título de una obra de Jung) a partir de una serie de obras clave. De 1941 a 1948 aparecen los cuatro volúmenes de *Jupiter, Mars, Quirinus,* de Georges Dumézil; el subtítulo del primero expone ya todo el programa: *Essai sur la conception indo-européenne de la société et sur les origines de Rome* [Ensayo sobre la concepción indo-europea de la sociedad y sobre los orígenes de

Roma]; seguido en 1949 por *Héritage Indo-Européen a Rome;* en *1944,* reagrupando entre otras las conferencias pronunciadas en el Círculo Eranos en 1935 y 1936, C. G. Jung publica *Psicología y Alquimia*, obra «bisagra» - según Roland Cahen, su traductor francés - que articula la primera parte de la monumental obra de Jung con la segunda, consagrada a los arquetipos, y en 1954, *Von den Wurzeln des Bewusstseins,* que retoma la célebre conferencia leída en el Círculo Eranos en 1934: *Arquetipos e inconsciente colectivo;* en 1949 Mircea Eliade, que había publicado ya en 1936 *Yoga: essai sur les origines de la mystique indienne,* edita a continuación su célebre *Tratado de historia de las religiones* (con prefacio de G. Dumézil) y *El mito del eterno retorno,* obra decisiva, pronunciando su primera conferencia en el Círculo Eranos en 1950 («Psychologie et Histoire des Religions. À propos du symbolisme du centre»). Finalmente Henry Corbin, después de haber traducido a Heidegger por vez primera al francés en 1938 *(Qu'est-ce que la métaphysique?),* haber pronunciado en 1949 *su* primera conferencia en el Círculo Eranos («Le récit d'iniciation et l'hermétisme en Iran») y haber fundado en Teherán, en 1954, la «Bibliotheque iranienne», nos ofrece a continuación tres de sus obras de síntesis: *Avicenne et le Récit visionnaire* en 1954, *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn'Arabî* en 1958 y *Terre Céleste et Corps de Résurrection* en 1961[77]. Añadamos a título de indicación a este conjunto de investigaciones, que conciernen directamente al objeto aquí tratado y que están fuertemente «tematizadas», por lo que llamamos pensamiento gnóstico, los trabajos del epistemólogo Stéphane Lupasco *(L'énergie et la matiére vivante,* 1962), de Gaston Bachelard *(La poétique de la rêverie,* 1960), de Claude Lévi-Strauss *[Antropología*

[77] Sobre la concentración de este movimiento de ideas de 1933 a 1961 cf. Magda Kerényi, *Eranos Index,* 2 vols. Zurich. 1961-1965. Desdichadamente, los Índices de 1961 a 1988 no han sido publicados; sin embargo con ocasión del cincuentenario del «Círculo Eranos» yo mismo he trazado un panorama de los trabajos realizados. Cf. G. Durand, «Le génie du lieu et Les heures propices», en *Eranos Jahrbuch 51,* 1982.

estructural, 1958; *El pensamiento salvaje,* 1962) y nuestra propia obra de síntesis (*Las estructuras antropológicas de lo imaginario. Introducción a la arquetipología general,* 1960[78]), y tendremos una idea suficiente de la originalidad «temática» (de *thêmata,* en el sentido holtoniano del término) de esa «cuenca semántica» que se ha ahondado progresivamente desde el comienzo de siglo hasta estos años 1950-1980 y que entra en la morfología de lo que hemos llamado «la organización de las orillas»[79].

2. La nueva hermenéutica científica: G. Dumézil, C. G. Jung, H. Corbin, M. Eliade

Es en el seno de esta extraordinaria concentración de saber, de 1933 a 1960, donde se ha podido establecer de manera definitiva la nueva hermenéutica simbólica y la plena restauración de los valores del *homo religiosus.* Varias observaciones se imponen antes de repasar, muy sucintamente (dada la necesidad de limitarnos al restringido espacio de un capítulo), las contribuciones de los cuatro fundadores modernos de la simbología y la «ciencia de las religiones».

En primer lugar, hay que afirmar con énfasis - y me resulta embarazoso hacerlo, pero es preciso en esta época de industrialización masiva de la publicación y difusión de «toda clase» de libros... - que con G. Dumézil, C. G. Jung, H. Corbin y M. Eliade estamos en presencia de la obra monumental de verdaderos científicos, no sólo de especialistas en lenguas y dialectos indoeuropeos - Dumézil me dijo que conocía veintisiete... -, en psiquiatría, en historia de las religiones - especialmente asiáticas - o en el Islam, sino también de hombres de una inmensa cultura. Sólo una cultura tan vasta y

[78] El gran éxito de esta obra - diez ediciones francesas, dos italianas, una española, una rumana, una portuguesa, una americana - es un indicio seguro del interés contemporáneo por los problemas del símbolo.
[79] Sobre la noción de cuenca semántica cf. G. Durand «La Beauté comme présence», cit., y «La sortie du XXe siècle», cit. Sobre el contenido de esta fase que va del 1950 al 1980 cf. G. Durand, *Science de l'homme...,* cit. cap. V y *De la mitocrítica al mitanálisis,* cit., cap. IX.

precisa permite dominar los comparatismos sin caer de manera prosaica en el sincretismo; Mircea Eliade, que, no lo olvidemos, fue también un gran novelista, no dudaba en escribir en una de sus últimas obras: «Comparto [...] la convicción de quienes piensan que el estudio de Dante, Shakespeare, Dostoievski o Proust queda iluminado con el conocimiento de Kalidasa, de los *Nô o* del Mono peregrino». Cuántas conversaciones apasionantes mantuvimos bajos los cedros del lago Mayor sobre Thomas Mann, Leonardo de Vinci, Dostoievski o Pessoa; con Corbin sobre R. Wagner, Zacharias Werner, Albrecht von Scharfenberg o Mahler... Pero es también triste leer, en 1987, las desoladoras apreciaciones - por falta de información - de un historiador, estimado sin embargo, que denuncia «las elucubraciones *(sic)* arquetipológicas de Jung»[80].

La segunda observación va ligada a la precedente. Para tres de estos investigadores, Jung, Corbin y Eliade - como para mí mismo desde hace 25 años - los *Tagungen* del Círculo Eranos fueron auténticos «Encuentros», de una gran fecundidad y amplitud cultural y que soldaron sólidas y duraderas amistades. Fue allí donde, durante doce años, el psiquiatra Jung[81] comenzó una fructífera y prolongada colaboración con el gran helenista húngaro K. Kerényi y con el etnólogo Paul Radin, así como con el biólogo A. Portmann el físico Erwin Schrödinger - para quienes olvidan la «cientificidad» de Jung, recordemos que escribió en colaboración con Wolfgang Pauli, el ilustre premio Nobel de física, su libro sobre la sincronicidad - y, naturalmente, por lo que atañe a nuestro tema, con M. Eliade y H. Corbin - que escribiría el epílogo de *Repónse à Job* traducción francesa de *Antwort auf Hiob* – pero también con el indianista Heinrich Zimmer, los teólogos Ernesto Buonaiuti, Hugo Rahner, etc.

---

[80] J. Le Goff *L'Imaginaire médiéval, Paris,* 1986.

[81] Sobre los Encuentros de Eranos, cf. nota 38. C. G. Jung y K. Kerényi *Einführung in das Wesen* der *Mythologie,* Amsterdam-Leipzig, 1942; C. G. Jung y W. Pauli, *Naturerklärung und Psyche,* Zurich 1952; C. G. Jung Antwort *auf Hiob,* Zürich 1953.

Recíprocamente, Eliade y Corbin anudaron sólidos y sabios lazos de amistad no sólo con Jung, sino también con Gershom Scholem, presidente de la Academia de Ciencias de Israel, eminente especialista en gnosis judías, e igualmente con Ernst Benz, el teólogo de Marburgo, especialista en Swedenborg y Böhme y, en general, en los «espirituales» del protestantismo. Recordemos modestamente que fue también en Eranos donde nosotros mismos tuvimos oportunidad de estrechar lazos de amistad, a lo largo de más de veinte años, con Henry Corbin, Mircea Eliade, Ernst Benz, James Hillman, Gershom Scholem, Aniela Jaffé, Kathleen Raine, Toshihiko Izutsu y muchos otros[82].

Para terminar, una última observación que testimonia, si todavía fuese necesario, el carácter científico de estos cuatro renovadores de la ciencia religiosa. Como demostró con brillantez Gaston Bachelard (1940), toda ciencia avanza no por acumulación sucesiva de observaciones y de leyes, como pretendía el mito banal de la filosofía ilustrada, sino de forma discontinua, «dramática», si puede decirse así, oponiéndose y rompiendo con las *Weltanschauungen* y los *thêmata* anteriores. Nuestros investigadores no escapan a esta regla dialéctica. Es sabido - y no volveremos sobre ello aquí, puesto que ya le hemos dedicado el capítulo de un libro (Durand, 1982) - que la «psicología profunda» de C. G. Jung arranca en 1909, en un famoso sueño, de las limitaciones reductoras que atribuía Freud al inconsciente. En cuanto a Eliade - como señalaba con acierto G. Dumézil en el prólogo del *Tratado de historia de las religiones* y como decíamos nosotros mismos en 1982 -, «rompe precisamente con el modo habitual de colocar la manifestación religiosa en la monótona infraestructura de la historicidad» (Durand, 1982). Influido por la doctrina hindú de los «retornos», de las redundancias del tiempo, Eliade sustrae «la

[82] Además de las obras indicadas en las notas 38 y 40, cf. G. Durand L'Empire de l'image et les rencontres d'Eranos -, en *Mythes et Croyances du monde entier* V, cit.

historia de las religiones al historicismo». La ruptura de Corbin con el historicismo, verdadero elemento de asfixia del «orientalismo» europeo, no es menos rotunda y duradera, inspirado a la vez por el *Sein und Zeit* heideggeriano por el que el «sentido» - y su epifanía, el «signo» o el símbolo - se une con los espacios «presentes» y las «presencias» que lo manifiestan. Finalmente, toda la obra de G. Dumézil puede resumirse como un «evhemerismo al revés», capaz de encontrar bajo la banalización de una historia anecdótica, como la de Tito Livio, las raíces profundas de mitos y ritos, redescubriendo en lo exiguo de las diacronías históricas - por utilizar los términos de Lévi-Strauss - la roca profunda de las sincronicidades míticas.

Zócalo de una inmensa erudición, de especializaciones altamente cualificadas, de una decidida filosofía del «no», baste esto para garantizar el respeto científico debido a estos cuatro fundadores.

3. Las cuatro dimensiones de lo religiosus redivivus

Volveremos ahora, siquiera sea brevemente, sobre las cuatro orientaciones o «dimensiones» que la investigación de nuestros estudiosos atribuye a lo *religiosus redivivus.* Agruparemos dos a dos, por motivos didácticos, los cuatro campos de estudio. Efectivamente la simbólica de lo *religiosus* aparece en Jung y Dumézil por una parte, y en Corbin y Eliade por otra, como complementaria. Jung y Dumézil se sitúan en «los dos extremos» de lo que en otro tiempo llamamos el «trayecto antropológico»[83], que definimos entonces como «el *cambio* incesante que existe en el nivel de lo imaginario entre las pulsiones subjetivas y asimiladoras y las intimaciones objetivas que emanan del medio cósmico y social». Jung, como psicólogo y psiquiatra que es,

[83] G. Durand, *Les structures anthropologiques... [Las estructuras antropológicas,...], cit.* p. 31. Dejamos siempre abierta la posibilidad de una *Rezeptionstheorie.*

se sitúa del lado de los elementos subjetivos. Dumézil, como filólogo, historiador y sociólogo de la Antigüedad, del lado de las cualificaciones sociales. Pero dejémoslo claro: no se trata en absoluto de «reducciones» como las practicadas por el positivismo de Durkheim y de Freud; se trata de un «terreno de investigación» correctamente delimitado por las respectivas competencias. Jung y Dumézil no son, ciertamente, teólogos, sino antropólogos: para ellos se trata de rastrear, de seguir las huellas del *homo religiosus* reconstruido por la fenomenología o la filología, sea en el seno del proceso psicológico, sea en el seno de un modelo sociológico sin reducir jamás lo *religiosus* al psiquismo reprimido o al cemento social cuasi mágico del *mana* o el *tótem.* Jung no deja de repetirlo, contra las acusaciones de «psicologismo» que cayeron en tromba sobre su *Psicología y religión,* publicado en 1940, libro mal comprendido por el dualismo y las esquizomorfias que presidían las Iglesias. Contrariamente a toda la tradición positivista que todavía domina en Freud - y, hay que decirlo, a los «concordismos» de los psicoanalistas «cristianos» (sic) -, Jung no deja de afirmar y confirmar la dignidad del alma: «el alma no puede ser un "nada más que"»; al contrario, tiene la dignidad de una entidad a la que le es dado el ser consciente de una relación (y nosotros subrayamos esta función de religión) con la divinidad (Jung, 1944, cap. 1).

a) C. G. Jung y su descubrimiento de las «imágenes arquetípicas». Lo sagrado como constitutivo de la instauración del alma

Del psicólogo y psiquiatra C. G. Jung retendremos para nuestro objetivo los cimientos del simbolismo religioso que descubre en las «grandes imágenes» - las famosas «imágenes arquetípicas» - de la psique normal o patológica del *sapiens*. Son de alguna forma – y esta expresión latina podría servir de título a este apartado consagrado a Jung - las

dramatis personae de todo relato mítico, de todo argumento[84]. Existen, ciertamente, en la obra de Jung aspectos quizá más innovadores que los de las «grandes imágenes», como por ejemplo la cuestión de la naturaleza de los arquetipos y el importante tema de la sincronicidad, cuidadosamente precisado por Jung con Wolfgang Pauli. Esta última teoría, lentamente elaborada por el psicólogo, incorpora las teorías del «encadenamiento no causal» elaboradas por la física y la biología modernas[85].

Pero para nuestro propósito queremos recalcar estas «imágenes de Dios» - noción que Jung toma prestada de los Padres de la Iglesia (Jung, 1953) - que son las *personae dramatis* de lo más profundo de la psique y por tanto, según las leyes de la sincronicidad, del destino humano. Pero si «el alma del hombre es algo, debe ser complicada hasta el infinito...» y si «es una blasfemia afirmar que Dios puede manifestarse en cualquier lugar, salvo en el alma humana», si el alma está «en correspondencia con la esencia de Dios» (Jung, 1944), resulta que la complejidad del alma corresponde a una cierta complejidad de Dios. Se plantea entonces el problema del politeísmo en el seno del alma, en el seno de esta mitología revelada por el análisis de las profundidades teofánicas del inconsciente. Ciertamente, la influencia de K. Kerényi, helenista e historiador de la religión griega, sobre el fundador de la psicología profunda, marcó todo el pensamiento junguiano, más allá de Jung, hasta los «politeísmos» de James Hillman y, sobre todo, del teólogo David L. Miller[86].

Pero la perspicacia de Henry Corbin en su

---

[84] La cuestión de las *dramatis personae* se le plantea a todo el que se ocupa de la génesis del discurso, teatral o novelesco. Cf. É. Souriau *Les deux cent milles situations dramatiques,* Paris 1950; P. Gallais, *Dialectique du récit médiéval. Chrétien de Troyes et l'hexagone logique,* Amsterdam, 1987; Y. Durand, «Introduction à l'analyse actantielle des univers mythiques»: *Annales du CRAPS-Univ. de Savoie* I (1984).

[85] Cf. H. Reeves, M. Cazenave, P. Solie, K. Pribram, H. F. Heller, M. L. von Franz, *La synchronicité, l'âme et la science. Existe-t-il un ordre a-causal?,* Paris, 1984.

[86] J. Hillman *Re-visioning Psychology,* New York 1975; *Psychology: Monotheistic or Polytheistic,* Dallas 1981.

respuesta al teólogo de la Universidad de Siracusa[87] pone las cosas en su sitio de manera admirable, Corbin escribió el epílogo, en 1964, de *Réponse a Job,* traducción francesa de *Antwort auf Hiob,* libro al que había dedicado un artículo en 1953, «La Sophia étérnelle», en el que retomaba casi palabra por palabra los términos que Jung aplicara al alma: «es esencial a la *theotes (deitas absconditas)* revelarse y manifestarse mediante la pluralidad de sus teofanías, en formas teofánicas *ilimitadas».* Y el mayor especialista del monoteísmo por excelencia, el Islam, añadía todavía, en conformidad total con la teoría junguiana de los arquetipos: «creo que el mundo *imaginal* es el lugar del renacimiento de los Dioses».

En esta teofanía «sin límites» y plural, o cuando menos decididamente «cuadrante» o tetramorfa de Jung, «división fundamental del círculo», Jung va a poner de manifiesto, en el curso de un doble trabajo cultural, el del estudio clínico de los casos y el de la reflexión sobre las obras de la cultura, las instancias primordiales de lo imaginario simbólico.

Por razones didácticas vamos a invertir el orden de la investigación del psicólogo clínico, que va de lo menos complejo a lo más complejo. Comenzaremos, pues, por el final del «proceso de individuación», es decir, por la emergencia de la entidad fundamental, esencialmente constitutiva de la psique y, al mismo tiempo, de la teofanía: el «Sí» o la figura completa, tetramorfa por tanto, de Dios. Jung vuelve continuamente a lo largo de su investigación y de su búsqueda sobre estas «imágenes del Sí» realizado. No citaremos más que dos puntos de referencia esenciales: el gran estudio sobre «El simbolismo del *mandala»,* incorporado en 1943 a *Psicología y Alquimia*, pero cuyo núcleo se encuentra en las conferencias del Círculo Eranos de 1935 y

[87] Carta de H. Corbin a D. L. Miller en *Cahier de l'Herne: Henry Corbin,* Paris 198l p. 122; cf. H. Corbin *Le Paradoxe du Monothéisme,* Paris, 1981 (retomado de una conferencia de Eranos, 1976); D. L. Miller, *The New Polytheism,* Dallas 1981.

1936 y en el volumen titulado expresamente *Aion, contribuciones a los simbolismos del sí-mismo,* que ve la luz en 1951 y cuya traducción francesa aparece en 1983. Estas imágenes de la Unidad y la Totalidad «se encuentran en el grado más alto de la escala de los valores objetivos, pues sus símbolos no pueden ser diferenciados de la *imago dei*». Y es del análisis de más de cuatrocientos sueños, por una parte y, especialmente, de la confrontación de estas imágenes con la experiencia de los lamas tibetanos que el psicólogo de Zurich conoció en Darjeeling en 1938, de donde nacerán sus reflexiones sobre el arquetipo de la Totalidad unificante. Compilando su enorme erudición, se da cuenta Jung de que estos «círculos cuadraturados» - *mandalas o khilkor* - forman «parte de los símbolos religiosos más antiguos de la humanidad» (Jung, 1951). Los más antiguos y, también, los más universales: Jung no tiene ninguna dificultad en encontrar estos símbolos de lo Sagrado Supremo no sólo en el yoga tántrico y el lamaísmo, sino en los «dibujos de arena» de los indios pueblo o en los calendarios aztecas, en el tetramorfo evangélico o en la visión de Ezequiel *(Merkaba).* Henry Corbin aporta preciosos ejemplos de esas totalidades circulares y significantes en los diagramas cosmológicos y teofánicos de Haydar Amolî[88]. Lo que hay que ver y leer en las polaridades cuaternarias y a menudo subrayadas por colores diferentes e irreductibles del círculo mandálico es el lugar de confluencia ordenada de las virtudes, de reunión de personajes divinos contradictorios. La imagen de la totalidad es la imagen de la unificación de los contrarios, de la famosa *coincidentia oppositorum* que el pensador de Zurich erigirá en modelo de la constitución del Sí y, a la vez, en símbolo del pleroma teofánico realizado.

En esta búsqueda e investigación del símbolo de la totalidad, tanto a través de los sueños - esos «intervalos» en el interior del inconsciente del

[88] H. Corbin, «Introducción a Haydar Amolî», *Le Texte des textes,* Paris, 1975. Cf. G. Durand, «Implications épistémologiques des modèles diagrammatiques circulaires»: *Anales du CRAPS-Univ. de Savoie* 1 (1984).

sueño - como en los monumentos y documentos dejados por las grandes culturas, no es difícil encontrar numerosos ejemplos de estas unidades cuaternarias que reúnen en una misma comprensión imaginaria figuras conflictivas e irreductibles. Jung no encuentra ninguna dificultad, en toda la iconografía, y especialmente en la de la coronación de la Virgen, en mostrar que la Trinidad cristiana, además de deslizarse imaginariamente hacia una «cuaternidad» gracias a la hiperdulía mariana (Magda Kerényi me contaba cómo su ilustre amigo, aun siendo protestante, había dado muestras de jubilosa exaltación al enterarse de la proclamación del dogma de la Asunción que, un siglo después del de la Inmaculada Concepción, situaba a la Virgen María en un *status* de excepción), lleva implícitas las «tensiones» inherentes a la *coincidentia oppositorum:* la persona divina del Padre de Justicia - si no, como en la Kábala, de Rigor - que equilibra la persona divina del Hijo de Clemencia, de Amor, de misericordia, etc. El pensador de Zurich no tiene ninguna dificultad - informado por sus amigos del Círculo Eranos K. Kerényi y Gilles Quispel[89], grandes conocedores del gnosticismo - en mostrar en la dramaturgia de los gnosticismos dualistas, como el de Basílides y, especialmente, Marción, las tensiones trágicas que existen entre el Gran Arconte, el Dios Demiurgo de la Biblia, «Príncipe de este mundo», y el Dios bueno, extranjero *(xenos)*, oculto *(apokekrummenos)*, desconocido *(agnostos)*... Los ecos de esta *coincidentia oppositorum* subsistirán todavía, en la ortodoxia cristiana, en el drama de Job, en el que el teórico de los arquetipos lee sin dificultad la «respuesta», crística y mariana, al Yahvéh demasiado cómplice de Satán el tentador.

Más difícil - y discutida - es la integración de esta *coincidentia* cuaternaria en la persona de

[89] C. G. Jung, *Psicología y alquimia,* Barcelona, 1989, cap. XIII; cf. K. Kerényi, «Mythologie und Gnosis» en *Eranos Jahrbuch* 8, 1940/41: G. Quispel, La conception de l'homme dans la gnose valentinienne, en *Eranos Jahrbuch 15,* 1947; L'homme gnostique (La doctrine de Basilide)» en *Eranos Jahrbuch 1*6, 1948.

Cristo. Ciertamente, el Jesucristo que «realiza», incorporándolo, el símbolo inmemorial de la cruz que estructura toda la representación mandálica condensa para el cristiano - en un fenómeno de imperialismo teofánico que Dumézil ha encontrado también en otros lugares[90] - en un «solo Dios» los *numines* diversos de la Trinidad, incluso de la cuaternidad si se añade a la Trinidad canónica la Virgen María *theotokos.* La recuperación en el tetramorfo evangélico, derivado de los «cuatro vivientes» de la visión de Ezequiel - que para los judíos llevan el trono de Yahvéh -, se centra ahora en la figura del Cristo o alguno de sus símbolos: el cordero, el pelícano, la fuente de la que fluyen los cuatro ríos del paraíso, etc. Esta recuperación es muy frecuente en la iconografía cristiana[91]. Más rara es la interpretación de tipo junguiano - claramente influida en Jung por los modelos naasenos y gnosticistas -, en la que el Cristo contiene en sí mismo la *coincidentia oppositorum* y se convierte para el creyente en lo simbolizado que simboliza la unificación del Sí. Toda la tesis «teológica» del estudio de Jung de 1951, *Aion,* en el que el sabio psicólogo nos muestra que el simbolismo crístico del pez - e igualmente de la «serpiente» de la visión de Moisés - recupera, por decirlo así, «figuras de sombra», gravita en torno al esfuerzo de situar el Mal en la economía teofánica. Ya san Bernardo había tocado este difícil misterio del «ensombrecimiento» en el hecho mismo del *et incarnatus est.*

Sea lo que fuere de esta interpretación, no es menos cierto, y Jung lo muestra sin dificultad, bien en la tradición iconográfica de la alquimia, bien en la exégesis del concepto y de lo imaginario cristiano, que el símbolo del «Hijo» - Hijo de Dios e Hijo del Hombre - es sin ninguna duda un equivalente de la totalidad unificante de las

[90] Cf. La asunción de los poderes teológicos en el caso de la Juno capitolina: G. Dumézil*, La religion romaine archaïque,* Paris, 1966.

[91] Cf. el excelente libro de G de Champeaux y Dom S. Sterk *Introducción a los símbolos,* Madrid, 1992. Cf. igualmente G Durand *La Foi du Cordonnier,* cit., pp. 56 ss., sobre la figura tetramorfa del calendario litúrgico.

figuras mandálicas. Jung se toma muy en serio la imagen del «niño Jesús». Pues el «hijo» no es solamente un símbolo natural de la coincidencia del padre y la madre, y en el caso cristiano de las dos «naturalezas», humana y divina, de Jesús, sino que también - y muchos textos evangélicos vienen en su apoyo - la infancia en sí del hijo es emblema de la inocencia, de una vía soteriológica «natural». La fuerza de este simbolismo del «hijo niño» se debe a su convergencia con la gran imagen arquetípica del *Puer Aeternus.* No hay necesidad de insistir en la iconografía tan rica del hijo en la tradición alquímica, en la que Mercurio es *filius philosophorum.* Es sabido que Jung se ha inspirado en estas epifanías paralelas a la vez al dogma cristiano y a las tradiciones procedentes del hermetismo antiguo y la gnosis. Pero con su sabio amigo K. Kerényi ha dedicado toda una obra - cuyo título, a decir verdad, no revela el contenido: *Introduction à l'essence de la Mythologie* - al Niño divino, masculino o femenino, Apolo, Hermes, Dionisos, Hécate, Koré, etc.[92]

Esta gran imagen de la totalidad, cuando menos contrastada, nos conduce directamente al examen de la figura más natural de esta *coincidentia:* la sicigia de lo masculino y lo femenino. Precisemos, siguiendo la línea del misterio cristiano, la relación de unión entre la madre y el hijo: madre humana y padre pneumático y divino, por una parte, hijo humano y divino a la vez, y la Iglesia como «esposa», por otra, etc. Más todavía: la coincidencia entre lo que Jung llama *anima y animus.* El psicólogo constata que en el individuo de sexo masculino la *imago* de la mujer, madre, esposa y novia, es una verdadera imagen arquetípica, igual que en el individuo de sexo femenino la proyección imaginaria de su inconsciente toma el aspecto masculino y fundamenta en el inconsciente el

[92] Cf. J. Hillman en *Puer Papers*, Dallas, 1979. Sobre hermetismo, cf. *Eranos Jahrbuch* 9, 1942. C. G. Jung y K. Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, Amsterdam-Leipzig, 1942. Esta obra está enteramente dedicada al Niño divino.

arquetipo de *animus:* la virilidad plural, los pretendientes en lucha, los héroes viriles, etc. Naturalmente, estas potencias arquetípicas, cuyo papel psicológico no vamos a estudiar aquí, están revestidas con todos los simbolizantes imaginarios señalados por Freud, pero adquiriendo en Jung una perspectiva completamente diferente. En Freud, el símbolo no es más que un síntoma de la sexualidad libidinosa inhibida o traumatizada; en Jung, el símbolo, que nada tiene que ver con las «inhibiciones» moralizantes y puede incluso mostrarse sin velos, en toda su crudeza sexual, remite a la constitución y vocación profundas del alma[93]. Por una parte *anima,* además de sus personificaciones como Virgen, madre, novia, doncella, etc., suscita los símbolos que nosotros mismos hemos denominado «místicos» (Durand, 1963) y que están perfectamente recogidos en las letanías de Loreto: torre de marfil, morada de la Sabiduría, jardín cerrado, rosa mística, etc. Por otra parte, *animus,* revestido con la armadura y el escudo del guerrero, cabalga, empuñando su espada, para liberar a la princesa, etc.[94]. Es claro que esta bipartición sexual de los símbolos según los dos arquetipos del inconsciente se encuentra en todos los panteones de los politeísmos: sea en el indio, con los paredros divinos del dios Shiva y su Shakti, Kali, sea en el de la antigua Grecia, con el cortejo de diosas individualmente tipificadas y que representan todos los aspectos posibles del *anima:* Afrodita, Perséfone, Deméter, Atenea, Juno, etc.[95].

Está finalmente la imagen de la *Sombra,* «la figura más fácilmente accesible a la experiencia, pues su naturaleza se deja deducir en gran medida de los contenidos del inconsciente personal». Es el elemento de resistencia contra el conocimiento de sí, formado por imágenes obsesivas, «una forma de

[93] G. Durand, «Mythe et Archétype» - en *Mythes et croyances du monde*, cit.
[94] G. Durand «Le Climat légendaire de la Chevalerié», en *La Chevalerié spirituelle (Cahiers de la USJJ* 10), Paris, 1983.
[95] G. Paris, La renaissance d'Aphrodite, Montréal, 1985.

posesión» que se manifiesta mediante estados emocionales que poseen una cierta autonomía y que el sujeto psicológico tiene tendencia a proyectar generosamente fuera de sí. La palabra «posesión» hace pensar, naturalmente, en el diablo, en Satán, el *princeps huius mundi,* el Anticristo o Adversario. El representante del mundo ctónico, oscuro, es la «serpiente», genio familiar del Adán inferior, o a veces un monstruo marino como el Leviatán de la Biblia, la «ballena» que traga a Jonás, el pez del Nilo oxyrrinco que engulle el falo de Osiris, desmembrado por esa otra «sombra» que es Tifón. La erudición de C. G. Jung no deja de relacionar esta epifanía de un comienzo tenebroso con la teogonía de Jacob Böhme, tan querida a sus amigos del Círculo Eranos, Ernst Benz y Henry Corbin (Jung, 1951), que comienza con la «ira de Dios», fuego de cólera en el que Lucifer está prisionero. Es también el comienzo satánico que preludia el drama lo que va a provocar la larga y terca imploración de Job y su invocación a la Sabiduría y al poder de Dios, cuya «respuesta» será el envío del Hijo y del *Advocatum*, el Paráclito (*ibíd*.).

Es ahí donde puede constatarse la profundidad del análisis del *homo religiosus* realizado por Jung. El enraizamiento de lo *religiosus* se hace en la negatividad, en la sombra, en la primera toma de conciencia del mal. La economía de las imágenes de la Sombra es también la economía del Mal, y esta realidad teofánica del Mal hace adoptar, de manera premeditada, al autor de *Antwort auf Hiob* una postura muy próxima a los gnosticismos de la historia del primer cristianismo contra la doctrina de la *privatio boni* de los padres de la Iglesia[96]. Pero sobre todo Cristo, que, como ya hemos dicho, es para Jung un símbolo del Arquetipo de la totalidad del ser, del Sí, lleva en sí mismo, totalmente, a su

[96] Sobre la exposición dogmática de los «gnosticismos» históricos hacia los que Jung se inclina frente a Orígenes, Dionisio, san Basilio, Clemente de Alejandría, San Agustín o San Juan Crisóstomo, cf. C. G. Jung, *Aion, Beiträge zur Symbolik des Selbst,* Zürich, 1951 [*Aion: contribución a los simbolismos del sí-mismo,* Barcelona, 1992], pp. 50 ss.

contrario: «él debe también sufrir, contra su voluntad, para hacer justicia a su totalidad» (Jung, 1951). De ahí los símbolos que Cristo comparte con Satán: el león, la serpiente, el cuervo y los pájaros nocturnos, el águila y el pez. Mediante la Sombra, a condición de que sea psicológicamente asumida y no proyectada fuera del inconsciente sobre la alteridad, somos llevados a la posición central de lo imaginario en el psicólogo de Zurich: la *coincidentia oppositorum* en la que el mismo Mal contribuye a la instauración de un Bien mayor. Satán puede entonces decir a Dios, como el poeta: («o, tú eres el rostro y yo las rodillas». En consecuencia, el alma es, por su constitución, «atigrada», y el desarrollo de Dios también: «Equilibrio que rige el astro y justicia que guía el alma [...]»[97]

La dramaturgia simbólica del psicólogo C. G. Jung se instala, por tanto, de manera deliberada, en un pluralismo contradictorio de las instancias últimas, un «politeísmo» de motivaciones teofánicas, aun cuando estas últimas se inscriben - como en la mística judía, en la economía religiosa del Islam o en el Cristianismo - en una profesión de fe monoteísta. Y lo que constata el psicólogo de las profundidades en el flujo de las «metamorfosis del alma y sus símbolos»[98] lo constata igualmente de forma paralela, en una especie de «sociología de las profundidades», G. Dumézil, el filólogo de las funciones sociales, completando el panteón del alma con las teofanías inherentes a la ciudad.

b) G. Dumézil: las *divisiones regni y* las teofanías. Lo sagrado como constitutivo de la sociedad

Es en este punto epistemológico en el que se sitúa, efectivamente, la obra, también monumental, de G. Dumézil, «en el otro extremo» del «trayecto

[97] Hemos estudiado todos los aspectos de este problema en la poesía de V. Hugo en G. Durand, *L'Âme tigrée,* cit.

[98] Título de la traducción francesa [*Métamorphoses de l'âme et ses symboles,* Paris, 1953] de una de las primeras obras de Jung, *Wandlungen und Symbole der Libido*, 1911, posteriormente reeditada con el título *Symbole der Wandlung*. Zürich, 1952.

antropológico», como antes decíamos. Mientras que Jung se interesaba por el alma del *homo religiosus*, donde se epifanizan las *dramatis personae* de lo sagrado, Dumézil hace emerger del estudio de las sociedades indoeuropeas de Europa y Asia las *divisiones regni* que se basan igualmente en teofanías precisas[99]. Trayecto inverso, pues, el del filólogo-sociólogo y el del psicólogo, pero que convergen hacia el mismo fundamento: para ambos es lo sagrado lo que constituye el fondo último, de la instauración del alma para uno, de la sociedad para el otro.

Partiendo como su maestro Antoine Meillet y su colega Joseph Vendryès del material filológico de las lenguas indoeuropeas, Dumézil no sólo constata en estas lenguas series etimológicas paralelas, como el famoso paralelismo entre el *flamen* latino y el *brahman* sánscrito, sino que busca, más allá de las similitudes filológicas, las relaciones sociológicas o ideológicas[100]. En este tránsito de la filología hacia una sociología funcional, el investigador no tarda en darse cuenta de que lo que unifica en última instancia las estructuras de las sociedades irania, celta, gala, romana, germánica es el comportamiento gestual y mental, los ritos y los mitos, del *homo religiosus.* Puede decirse que esto es lo que constituye - en contradicción total con las especulaciones positivistas y materialistas - «la infraestructura» de la sociedad y, especialmente, de su funcionamiento estructural tripartito. Como muy bien ha puesto de manifiesto Julien Ries en sus subtítulos (1985, cap. IV), se pasa progresivamente del «Trabajo de exploración histórico filológico» de Karl Otfried Müller, Bopp o Darmsteter, de Burnout y Bréal al comparatismo de Max Müller («Lenguas indoeuropeas y mitología aria

[99] Cf. G. Durand, «La Cité et les divisions du royaume. Vers une sociologie des profondeurs», en *Eranos Jahrbuch 45,* 1976; Cf. igualmente, sobre Dumézil, J. Ries, *Les chemins du sacré,* Cit., pp. 94 ss. Cf. la bibliografía del capítulo IV.

[100] Cf. M. Meslin, «De la mythologie comparée à l'histoire des structures de la pensée: l'oeuvre de Georges Dumézil»: *Revue Historique* (1972). Y, en la inmensa obra de Dumézil, G. Dumézil, *Flamen- Brahman,* Paris, 1935; *Ouranos-Varuna*. *Essai de mythologie comparée indoeuropéenne,* Paris, 1934.

comparada»), luego se continúa, siguiendo a Antoine Mellet y Vendryès, «sobre las huellas de lo sagrado», para alcanzar finalmente con Dumézil, a través de «la herencia indoeuropea» y «la ideología tripartita de los indoeuropeos», el fundamento: «la teología de las tres funciones». Es este recorrido epistemológico el que, subrayémoslo, hace de este «Nuevo espíritu antropológico», que descubre la infraestructura religiosa, el contrapunto exacto, en esta primera mitad del siglo XX, del «Nuevo espíritu científico», traspasando los límites de la prohibición metafísica kantiana. Para retomar el lenguaje filosófico de la época - que es, recordémoslo, la de W. Dilthey[101] - sólo la hipótesis de un *homo religiosus* (en este caso, en los indoeuropeos) permite «comprender» lo que la filología y la sociología trataban de explicar.

No entraremos en una descripción detallada de las «tres funciones» teofánicas de los indoeuropeos, contentándonos con un breve resumen. En primer lugar, existe una configuración teológica doble: la de Mitra/Varuna, poderes divinos que garantizan la sacralidad en toda sociedad: la magia y los contratos, que se vuelven a encontrar en la tríada romana precapitolina bajo los dos aspectos de Júpiter: el dios fulgurante y el dios que garantiza los contratos y que se encuentran también en el Odín germánico. De la casta sacerdotal de la India védica, es decir, de los brahmanes, subsisten en Roma - etimológica y funcionalmente - los flámines y más especialmente en la sociedad romana, que no tiene castas *strictus sensu,* el flamen de Júpiter, el *flamen dialis.* En el mundo céltico son los druidas quienes cumplen esta función.

La segunda función teológica, por decirlo así, es la ocupada por el dios Indra y sus compañeros, los Marut, que son la sacralidad de la fuerza, de la victoria, esto es, de la guerra, y que en Roma tipificará el dios Marte, al que se mantiene «fuera

[101] Es a él a quien debemos la célebre distinción entre explicación y comprensión. Cf. W, Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Berlin, 1883.

de las murallas» y lejos de la presencia del *flamen dialis.* Estos dioses son servidos por las castas guerreras: *kshatriyas* en la India, *flaith* en la Irlanda celta, *rathaestar* en Irán. Señalemos cómo los atributos teofánicos de la segunda función - espada, *hastae martis,* flecha - y las armas defensivas - coraza, armadura, escudo, torre, foso, muralla, etc. - coinciden con los emblemas «diairéticos» que nosotros mismos hemos puesto de manifiesto en las estructuras antropológicas de lo imaginario. El universo de Indra o de Marte es un «universo contra» y en este contexto indoeuropeo claramente exclusivo del mundo de «lazos» o «ataduras», el cortador del lazo es irreductible al dios «ligador del destino» o «ligador mediante juramento», Mitra o Varuna[102].

Finalmente, la tercera teología se desarrolla en torno a los dioses, a menudo plurales y a veces femeninos, de la fecundidad y la agricultura. Son los *Nasatya o Ashvin* de la India, que Dumézil relaciona con los dióscuros griegos, «dioses de la masa social y de la riqueza económica», escribe Ries, tipificados en Roma en la triada precapitolina por Quirino, a veces Vofonio, Flora, o Pomona (Dumézil, 1966), a veces por Saturno: *sâta* = la simiente. Estos dioses están circundados por su casta, como en la India los *vaishya,* o al menos por su cofradía: *luperques* en Roma, o las vestales que custodian el fuego doméstico, *vastryofshuyant* iranios, *boairig* irlandeses. Todos los atributos de estos dioses: riqueza, alimento, bebida, y sus continentes: habitación, alacena - *penus* = armario de provisiones, del que deriva el nombre de los pequeños dioses del hogar: penates -, fecundidad, casa, tumba, pertenecen explícitamente a lo que hemos llamado las «estructuras místicas» de lo Imaginario[103].

---

[102] Cf. G. Durand, *Las estructuras antropológicas*..., cit., libro I: «El régimen diurno de la imagen», 2ª parte: «El cetro y la espada».

[103] Cf. G. Durand, *La Cité et les divisions du royaume*, cit., y *Las estructuras antropológicas*..., cit., libro II: «El régimen nocturno de la imagen», 1ª parte: «El descenso y la copa».

Sería interesante, ciertamente, aunque no podamos hacerlo aquí, preguntarnos si este modelo trifuncional - que Georges Duby encuentra, rasgo por rasgo, en el Imaginario de la cristiandad feudal (Duby, 1978) - es puramente indoeuropeo y si la filología no ha enmascarado en este dominio una infraestructura teológica que puede encontrarse en el mundo semítico, en China o en Japón, en cuyo caso habría realmente una universalidad real de la infraestructura teológica. En sentido inverso, es interesante preguntarse, como hacíamos en un artículo unos años atrás (Durand, 1976), si ya en Dumézil las «tres funciones» (por el desdoblamiento de la primera función en dos entidades teológicas, Mitra y Varuna) son suficientes, si no se despliegan, como se despliega la psique del Sí individual, en una cuaternidad, o incluso en forma pentádica, en cinco funciones. Mas para nuestro propósito deberemos limitarnos simplemente a constatar cómo el recorrido dumeziliano ha invertido completamente las perspectivas sociológicas surgidas de los positivismos y los presupuestos del cientifismo materialista. Gracias a Dumézil, lo *religiosus* juega un papel realmente heurístico en la ciencia del hombre y, especialmente, en ese campo de investigación denominado «ciencias sociales».

Por tanto, gracias al psicólogo Jung, por una parte, y al filólogo y sociólogo Dumézil por otra, el *homo religiosus*, reducido al papel secundario de superestructura o de epifenómeno, o rechazado por siglos de agnosticismo, es plenamente reinstaurado entre las entidades que fundamentan el drama y los problemas del alma humana, *dramatis personae,* así como entre las estructuras que permiten el funcionamiento y el «contrato social», por decirlo así, de toda ciudad *(divisiones regni).*

c) H. Corbin: *mundus imaginalis.* Topología de lo sagrado y función simbólica del alma

Si la obra de Jung y la de Dumézil nos ofrecían

el universo simbólico del «trayecto antropológico» del homo *religiosus,* es decir, la articulación, la «re-ligión» de lo sagrado del *homo religiosus* con el psiquismo y la sociedad, la obra de Henry Corbin y la de Mircea Eliade nos ofrecen las condiciones a *priori* de toda intuición y de todo discurso religioso. Lo que Kant había llevado a cabo en la famosa Estética trascendental, a saber, elucidar las condiciones *a priori* (el espacio euclidiano y el tiempo newtoniano) de toda intuición fenoménica, de lo que los físicos de nuestro tiempo llaman «lo observable» - con la exclusión de lo «representable», expulsado por Kant al otro lado del muro infranqueable de la metafísica -, Corbin y Eliade van a hacerlo, con gran audacia, para la totalidad de las representaciones posibles de lo imaginario humano, promovido, en terminología corbiniana y al objeto de diferenciarlo de la simple «ficción», al ámbito de lo «imaginal».

Según la expresión de Novalis que hace ya treinta años tomamos como título programático del libro III de nuestra obra *Las estructuras antropológicas de lo imaginario,* hay ahí una tentativa de «fantástica trascendental». Corbin y Eliade establecen las formas *a priori* de un proceso de conocimiento total que no deja nada tras los muros de las «antinomias» de la Razón pura, es decir, de una *gnosis.* En particular, para que la religiosidad se manifieste con la intensidad y la universalidad que actualmente se le reconoce y para que lo sagrado pueda epifanizarse en teofanías, tiene necesidad de un espacio y un tiempo que no son ya los del vacío y la indiferencia geométrica de Euclides - observemos que las «representaciones» de la física contemporánea, a partir de Einstein, no se contentan ya con este espacio perceptivo - ni los de la indiferencia y el tiempo de los relojes de la física clásica newtoniana, ni la «continuidad» de la duración bergsoniana; como escribió Bachelard, nuestros físicos son no euclidianos, no laplacianos, no newtonianos. Corbin establece la cartografía -

por decirlo así - de un espacio, un *topos*, que permite al simbolismo de lo *religiosus* extenderse y formularse: el *mundus imaginalis;* Eliade nos restituye, contra el tiempo vacío de Newton y las duraciones entrópicas - aun «concretas» - de la historia y sus «terrores», al *illud tempus* en el que puede repetirse el relato santo, el mito, un tiempo pleno de «significado», un *kairós*[104].

David L. Miller ha escrito con gran profundidad[105]: «La obra de Henry Corbin lega al mundo un *lugar* para la imaginación [...] el lenguaje de Corbin es, él mismo, un *mundus imaginalis».* Y recordamos la predilección de Corbin por la respuesta de Gurnemanz a Parsifal en el *Parsifal* de Wagner: «Lo ves, hijo mío, aquí el tiempo se hace espacio[...]». Este espacio, este lugar, son ese *mundus imaginalis* que Henry Corbin no dejó de explorar durante toda su vida a la luz de las teosofías del Islam y, particularmente, del Islam shiíta. Llegados aquí, se impone una reflexión: Corbin, que encuentra los mejores modelos del alma y de las *dramatis personae* que la «animan» en los gnosticismos más que en los Padres de la Iglesia, no hace, como tampoco había hecho C. G. Jung, una mezcla sincrética: el gran islamista Henry Corbin ni se convirtió al Islam ni realizó una síncresis: no tuvo necesidad de ello, al encontrar en toda una tradición cristiana - la joánica y la de la iglesia de Santiago, entre otras, y también la de los espirituales protestantes -, ciertamente oculta, todo lo que descubre explicitado y amplificado en los espirituales del Islam. El «comparatismo» que los autores aquí estudiados utilizan de manera magistral no es en absoluto una amalgama reductora, sino, muy al contrario, la incitación exaltadora a desvelar lo que aquí está escondido a la luz de lo que allí está libremente expuesto[106].

[104] Sobre *topos y kairós*, Cf. G. Durand, «Le génie du lieu et les heures propices» en *Eranos Jahrbuch* 51, 1982.

[105] D. L. Miller, «Sur le Paradoxe du monothéisme»: Cahiers de l'Herne: Henry Corbin, cit., p. 122.

[106] Cf. lo que escribe H. Corbin a propósito del pretendido «sincretismo» de Ibn Arabí: «[El sincretismo] es la explicación superficial, hipócrita y negligente del espíritu dogmático, que se alarma ante la trayectoria de un

El *mundus imaginalis*, desterrado de Occidente por la adopción imprudente por parte de la Iglesia de la metafísica, la lógica, la física aristotélica, constituirá, por el contrario, en el Oriente islámico, el lugar mismo de la hermenéutica de la Palabra revelada. El *mundus imaginalis ('âlam al mithâl)* es un «mundo intermedio» *(barzakh)*, un «inter-mundo» entre el mundo de las puras formas inteligibles, de las Inteligencias querubínicas, el *jabarût*, y el mundo sensible *('âlam hissi)*, que es el dominio de las cosas materiales y, por tanto, perecederas *(molk)*. «Nuestros autores - dice Corbin - nos lo repiten incansablemente»: Ibn Arabî - recordémoslo, el mayor filósofo del Islam, *Doctor Maximus* -, Sohravardî, Dâwûd Qaysarî, Lâhîjî, Mollâ Sadrâ Shîrâzî, toda la escuela *shaykhia* moderna: Ahmad Ahsâ'î, Karîm Khân Kermâni, etc...[107]. Del siglo XII (Sohravardî) a nuestros días (Sarkâr Aghâ, fallecido en 1969), hay una continuidad tenaz en la afirmación, la confirmación y la exploración de este *mundus imaginalis*, exactamente al contrario del desarrollo de nuestras teologías, psicologías y *epistemes* «occidentales». Precisemos: esa intuición continua del «Oriente» islámico que Henry Corbin descubre para nosotros es exactamente esa noción del «espacio interior», - es decir, en términos de simbología, del «espacio del significado» - que redescubre en nuestros días un matemático como R. Thom. Pues el *mundus imaginalis*, mundo intermedio, suprime las irreductibilidades de los dualismos tan tenaces en Occidente como el de espíritu y cuerpo. El imaginal es «el mundo donde se corporifica el espíritu», así como, a la inversa, «el mundo donde se espiritualizan los cuerpos». Así Corbin prestará siempre la mayor atención a expresiones tales como

---

pensamiento que no obedece sino a los imperativos de su norma interior, la cual, no por personal, es menos rigurosa» (H. Corbin, *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn Arabî*, Barcelona, 1993, p. 15).

[107] Naturalmente, el *mundus imaginalis* está presente en toda obra del ilustre Islamista. Cf. bibliografía en H. Corbin, *En Islam iranien*, *aspects spirituels et philosophiques* IV, «Index Général». Cf. igualmente la obra fundamental sobre este tema: H. Corbin, *Terre Céleste et Corps de Résurrection*, Paris, 1960, reeditada posteriormente con un nuevo título: *Corps spirituel et terre céleste*, Paris, 1979, y Ch. Jambet, *La lógica de los orientales*, México, 1989, cap. 1.

la de *Geistesleiblichkeit o Spissitudo spiritualis*[108] empleados por algunos místicos o espirituales. Hay ahí una posible definición para la fusión de las dos identidades, localizable una, «no separable» la otra, en el símbolo. El espacio imaginal es paradójicamente «no localizable», aunque conserve todas las propiedades de extensión y movimiento de toda localización. O, si se quiere, hay dos espacios: el de las localizaciones «sobre los mapas geográficos», en el que las distancias cuentan más que los puntos de partida o de llegada, y el paradójicamente no localizable - el «no dónde», en persa *Nâ-Kojâ-âbâd,* la *u-topía* en el sentido fuerte del término -, en el que cuentan más los puntos de llegada o de salida, en el que «aparecen» instantáneamente las formas, los cuerpos sutiles, en una especie de «no-separabilidad», una no-distancia, dirían los físicos contemporáneos que conocen también la lógica de esos procesos.

Mostraremos ahora algunos de los símbolos fundamentales que «existencian» ese espacio interno, partiendo de los más englobantes, aquellos que son de alguna manera la esfera armilar del *mundus imaginalis*, para llegar después a los menos englobantes, hasta el límite minúsculo de aquellos cuyo emblema, la «nuez» de J. G. Hamann, se encuentra situada también «entre dos mundos» (H. Corbin, 1985). Pero al hacerlo, es decir, al esbozar un somero inventario, no quisiéramos traicionar el profundo pensamiento de Corbin: toda manifestación de alma, del alma, se sitúa en el *mundus imaginalis;* es sólo susceptible de una «fenomenología» y no es - como dice Justamente Jambet - un «material» fuera de sí misma. Pero no es menos cierto que este «verbo» designa y reclama una pluralidad de simbolizantes concretos.

Y, en primer lugar, existe en el «teólogo protestante» un redescubrimiento - por mediación del

[108] Sobre este concepto, central en la teosofía de H. Corbin, cf. La matière spirituelle (Cahiers de l'Université de Jérusalem 13), 1987, en particular el artículo de P. Deghaye, «La notion de chair spirituelle, chez Friedrich Christoph Oetinger». Cf. H. Corbin, *L'homme et son ange*, Paris, 1983.

Islam - del sentido y los valores de la angelología. Pues «el Ángel» - hasta Cristo en tanto *Christos Ángelos - es* el tipo del mensajero, es decir, del «portador de mensajes», del Intermediario. La angelología tipifica el *mundus imaginalis.* El Ángel, como atestiguan tanto las apariciones del Antiguo Testamento y especialmente la filoxenia de Abraham, uno de los iconos preferidos de Corbin, es un perfecto ejemplo de la «carne espiritual». Es también el paradigma de todo símbolo. Todavía más: el Ángel es una de las manifestaciones (puesto que «aparece» y, en la cosmología aviceniana, «hace aparecer» sucesivamente las esferas celestes, y especialmente nuestra tierra, sobre lo que tanto ha insistido el mazdeísmo) de nuestro universo localizable, cosmológico o terrestre, en el «no-dónde» del sentido. Muy sumariamente puede decirse que, en estos sistemas, de las Diez Inteligencias Querubínicas, situadas en el *Iâhût,* proceden los *Angeli Caelestes,* por contemplación de dichas Inteligencias que, por otra parte, «se emanan», si puede decirse así, cada una de otra; el décimo de estos Angeles emana en una especie de «explosión» *(sic)* la multitud de las almas humanas, «mientras que de su dimensión de sombra procede la materia sublunar»[109]. Sin detenernos en esta inmensa cosmogonía mazdea retomada después por Avicena que, advirtámoslo, aparece como una «politeización» del Islam, observemos que - además de que este décimo Ángel asimilado al Gabriel (*Jabril*) de las Escrituras, «Ángel de la Humanidad», es a la vez «Ángel de la Revelación y del *Conocimiento*», lo que tendrá enormes consecuencias en cuanto a los fundamentos de la gnosis -, como en Jung, se introduce en el espacio pleromático de la creación una necesaria «dimensión de sombra» que atestiguan numerosos «relatos visionarios» - Corbin preferirá siempre esta denominación a la de «mito» demasiado

[109] Cf. H. Corbin, *Historia de la filosofía islámica*, Madrid, 1994. Cf., igualmente, *Avicenne et le récit visionnaire*, Paris-Teherán 1954 (que he tenido el honor de reeditar para Berg Internacional en 1979); y H. Corbin, *Corps Spirituel et terre Céleste. De l'Iran mazdéen à l'Íran shi'ite*, cit., cap. I: «La Terra est un ange».

cargada a sus ojos de teólogo de las religiones del Libro de connotaciones de irrealidad - y, en particular, el famoso *Relato del Arcángel teñido de púrpura* de Sohravardî. Él púrpura es el «color del crepúsculo de la mañana y de la tarde [...] mezcla de la luz y de la noche», luz y noche que determinarán explícitamente, en otro pequeño tratado, los colores respectivos de las «dos alas del ángel Gabriel» nuestro décimo ángel emanado, el ángel del «ensombrecimiento» podría decirse en términos de san Bernardo.

A esta primera cosmología angélica que tipifica lo que hay de *imaginalis* en el *mundus* corresponde una doble noción: la de Oriente, o incluso de Polo que, por decirlo así, sitúa la escala de los valores en la emanación plural de los ángeles, y la de Peregrinación, que connotan todos los «relatos visionarios», los de Avicena evidentemente, la epopeya del gran poeta místico Fârid' Attâr, los famosos «relatos» de Sohravardî. Es este «recorrido» por el *mundus imaginalis* - recorrido sin distancia física - al que H. Corbin consagraba en 1977, un año antes de su muerte, las sesiones de la Universidad San Juan de Jerusalén, dedicadas al tema «Peregrinos de Oriente y vagabundos de Occidente»[110].

Sería necesario, evidentemente, detenerse en todas estas estaciones de la geografía mística - y de la peregrinación - que señalan el espacio visionario del *mundus imaginalis,* de la «Tierra Celestial». No haremos sino evocar rápidamente los siete climas *(keshvar*) del «aquí abajo» terrestre, el séptimo de los cuales, central, es ya sagrado: el *Erân Vêj,* la cuna de los arios. Pero en la vertical de este mundo existe un «octavo clima», más allá de la montaña de Qâf (asimilada al Alborz), el objetivo luminoso de cualquier peregrinación, el desenlace de todo relato visionario, donde comienza «en el polo celeste» el Oriente que ilumina las ciudades de

[110] Cf. H. Corbin, «L'Orient et les Pélerins abrahamiques», en *Les Pélerins de l'Orient et les vagabondes de l'Occident*, Paris, 1978. Sobre la noción de «polo», H. Corbin, *L'Homme de Lumière dans le soufisme iranien*, Chambéry, 197l.

esmeralda Jâbalqâ y Jâbarsâ, en la «tierra de las visiones» - que es también «tierra de resurrección», «tierra prometida» -, Hûrqalyâ. No podemos detenernos aquí en la extraordinaria riqueza espiritual y filosófica de estas «imágenes» tal como Corbin las desvela en los *shaykhs* del shiísmo, Ahmad Ahsâ'î, Karîm Khân Kermânî, Sarkâr Aghâ, y nos contentaremos con remitir al lector a los textos recogidos en *Corps spirituel et Terre Céleste.* Querríamos, sin embargo, antes de concluir esta exploración corbiniana de la Tierra imaginal, detenernos brevemente en dos corolarios de esta «espacialización» mística cuyo estudio abríamos, en páginas anteriores, con una cita de Wagner, y a la que la inmensa cultura de nuestro autor pone un contrapunto de solemnidad con una cita de Gustav Mahler: «Oh, créelo, corazón mío: nada se perderá para ti. Permanece, sí, permanece para siempre lo que fue tu espera, lo que fue tu amor, lo que fue tu lucha» (Corbin, 1979, 127). El espacio religioso - en el sentido fuerte del término - implica, como es sabido, y Mahler lo confirma en ese magnífico final de la sinfonía *Resurrección,* la eternidad de las almas que tiene, si cabe expresarse así, una «raíz» angélica, tipificada en el mazdeísmo por la acogida en el más allá del puente Chinvat que atraviesa el difunto, la recepción del «ángel» personal el ángel «guardián», Daênâ. Pero implica incluso más: es la «espacialización» en el imaginal de las revelaciones proféticas. Espacialización que significa interiorización trascendente de las morfologías. Tal es, por una parte, la interiorización en el «espacio del alma» de los «siete profetas de tu ser» en la doctrina de Semnânî[111] - cada profeta del Islam, de Adán a Mohammad, pasando por Jesús, se «sitúa» en una región del alma, *latîfa,* y se manifiesta mediante un color -, y por otra parte, y muy especialmente, esa espacialización remite a la noción, tan importante en Corbin, del *Verus Propheta*

[111] Cf. H Corbin, *L'homme de Lumière dans le soufisme iranien,* cit., y *En Islam iranien,* cit., especialmente III, pp. 278-290.

«que se apresura, de profeta en profeta, hasta el lugar de su reposo» (Corbin, 1971-1973, 101), tal como existe en el antiguo judeocristianismo. Cada alma, en su esfuerzo de «reconducción», se convierte en este «lugar de reposo», lugar de la «recapitulación profética».

Finalmente, coronando y resumiendo esta topología mística de Corbin, no podemos dejar de citar el tema del templo al que dedicó cinco estudios del Círculo Eranos, reunidos según la última voluntad del autor con el título *Temple et Contemplation,* vasto conjunto comparativo en el que el «lugar del templo», la *imago templi,* es estudiada a partir de los «lugares coloreados» de la mística shiíta, pasando por los famosos diagramas de Haydar Amolî, de los que ya hemos hablado, por el templo sabeo y el ritual ismailí, por la Ka'ba, el Templo de Ezequiel, el de los esenios, el de los caballeros del Graal, para desembocar en el drama romántico de Zacharias Werner y la *Nova Hierosolyma* de Swedenborg.

Así es como Henry Corbin, en una obra monumental, nos propone una topología incontestable de lo «sagrado», fundamentada en la función simbólica del alma, la función «re-ligiosa» (que expresa el *ta'wil)* y la existencia perenne y necesaria del *mundus imaginalis.* Pero Corbin era perfectamente consciente de que esta redención de un tiempo profano, lineal, sujeto de todos los historicismos, in-significante, hacia un espacio visionario, el que Gurnemanz propone al joven Parsifal en el Templo del Graal, pasa por la fase de la liturgización del tiempo, es decir, por la repetición y la conmemoración que permite un «tiempo cíclico»: tal es el tema, entre otros, de *Temps cyclique et gnose ismaélienne*[112]. Es en este punto donde el pensamiento del gran islamólogo se encuentra con el de su amigo Mircea Eliade.

[112] Libro que he tenido el honor de reeditar para Berg Internacional en 1982.

d) M. Eliade: *homo religiosus* y tiempo sagrado. El hombre religioso y la esperanza de un *illud tempus*

Si el *homo religiosus* necesita en Corbin de una topología mística, de los *topoi*, en Eliade exige un «tiempo propio» para el despliegue y el acceso a lo sagrado. Igual que para Corbin existen al menos dos espacios, el espacio de «lo observable» - como dicen los físicos - y el espacio de las «representaciones» imaginales, también en Eliade existen dos tiempos: el de los relojes, de las duraciones continuas, que marca de forma lineal, irreversible, la usura y la entropía de los objetos materiales, y aquel tiempo cíclico, repetible, entrópicamente negativo, tiempo de las redundancias litúrgicas, de las repeticiones míticas.

Frente al *tempus* banal y desesperante que pone de manifiesto la historia de los seres y de las cosas que «evolucionan» hacia su fin, existe un *illud tempus* que conserva de la temporalidad una forma discursiva - como el espacio imaginal conservaba la morfología de los seres - pero que por su poder de reminiscencia, de conmemoración, de redundancia, escapa a todo «fin último».

Es muy significativo que toda la obra de Eliade, desde *El mito del eterno retorno* que, en 1949, acompaña al tan poco historicista *Tratado de historia de las religiones,* hasta su obra última, desgraciadamente inacabada, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas,* cuyo último tomo apareció en 1980[113], gravite en torno al problema central y obsesivo - que es el problema religioso fundamental - de la «salida» del tiempo profano, portador del «terror de la historia» y, más banalmente, de la usura entrópica de los seres y su muerte. Que nadie se confunda sobre los títulos de las dos obras denominadas «Historia». La primera, el famoso «Tratado, en cuyo prefacio saluda Dumézil el prototipo de una «ciencia» religiosa fundada sobre

[113] M. Eliade, *El mito del eterno retorno,* cit.; *Historia de las creencias...*, *cit.*

el comparatismo más que sobre la cronología, desglosa, por decirlo así, el material religioso en vastas sincronías: uraniana solar, lunar, acuática, telúrica... En cuanto a la última obra del sabio rumano, además de su insistencia en el desarrollo histórico de las creencias y los sistemas, en las «crisis profundas» que «renuevan» una tradición permanente, anuncia desde el prólogo que «lo sagrado es un elemento de la estructura de la conciencia, y *no una fase de la historia de dicha conciencia*» (la cursiva es nuestra). Dicho de otra forma, la historia del historiador no hace más que revelarnos *«la unidad fundamental»* y la perennidad de los fenómenos religiosos y las crisis, las creaciones, los sobresaltos que las «renuevan». La *Historia de las religiones* es imagen de la convicción fundamental que Eliade se había forjado, a saber, que lo «religioso», perdura en *un illud tempus* in-temporal, mientras que - retomemos el lema cartesiano - el «mundo» pasa... Mientras el pensamiento de Henry Corbin estaba sostenido por los «relatos visionarios» del Islam, y más particularmente del Islam shiíta que proponían un «lugar», un *topos* en el que pueden desarrollarse las formas simbólicas, el pensamiento de Eliade se enraiza en «L'Inde à vingt ans»[114]. Ahora bien, es en «la tradición india donde el mito de la repetición eterna ha encontrado su fórmula más audaz», y es en esta tradición en la que el joven investigador situará su pensamiento y su vida - de diciembre de 1928 a diciembre de 1931 -, hasta los *Kutiar* del Himalaya.

En la India, a partir de la época védica *(Atharva Veda X, 8,* 39-40) hasta las grandes heterodoxias, budismo y jainismo (Eliade, 1949, 133 ss.), el dogma filosófico capital es el de un «tiempo cíclico», según los ritmos de *yogas o kalpas* («edades»), cuya duración varía según las fuentes; las especulaciones indias sobre el tiempo cíclico

[114] M. Eliade, «L'Inde à vingt ans» y «Journal himalayen» en *Cahiers de l'Herne, Mircea Eliade,* Paris, 1978. En la portada aparece una fotografía de Eliade con barba y el hábito del *saddhu.*

ponen de relieve con suficiente insistencia el «rechazo de la historia» (Eliade, 1949, 138). Pero esta gran tradición filosófica se ve confirmada no sólo por los indoeuropeos, persas o germanos, sino también por los babilonios, los navajos y, claro está, por los filósofos griegos: el Platón del *Político* (260 c. ss.), pero también Heráclito o Zenón. Eliade elabora un *dossier* monumental en el que emerge la imagen arquetípica del ciclo y las repeticiones temporales. Sus grandes modalidades son la repetición de los calendarios, de los relatos míticos sobre el «año» (annus = anillo) solar, lunar, venusiano, etc.; igualmente, los retornos periódicos de creaciones - destrucciones en los «grandes años» astronómicos; igualmente, por último, las continuas regeneraciones del tiempo por la actualización del *illud tempus*. Esta actualización se lleva a cabo mediante la repetición de los relatos míticos o los formularios de oración o de magia, pero también mediante todos los actos litúrgicos. El *illud tempus* es un *kairós*, como el *mundus Imaginalis* era un *topos*. El hombre es religiosus porque tiene el poder de sacralizar el tiempo así como sacraliza el espacio. La liturgia es testimonio de ello: la eucaristía realizada cada día por los sacerdotes hace del tiempo de todos los días no sólo una restitución, un retorno de la historia del Gólgota, sino una manifestación del *In Principio* anterior a la creación del Tiempo, en el que ya el Verbo de Dios, el «Logos», era desde la eternidad.

Este *illud tempus* no ha sido eliminado, contrariamente a lo que piensan algunos teólogos, del pensamiento cristiano más que en fecha muy reciente. Los trabajos de F. Cumont y de H. S. Nyberg, que Eliade retoma (Eliade, 1949, 147), muestran que el mito de las «cuatro edades» cósmicas y del «ciclo», temporal, del *illud tempus* iranio, penetra los apocalipsis judeocristianos, la teología del apologeta cristiano Lactancio y la tradición rabínica basada en Isaías (26, 19 y 65, 17). Entre los judíos y los cristianos, así como también entre

los iranios, «la historia puede ser abolida y, en consecuencia, renovada un número considerable de veces antes de la realización del eschaton final [...]» (Eliade, 1949, 153). A pesar de la reacción de algunos padres de la Iglesia, «la teoría de los ciclos» fue «acogida, al menos en parte, por otros padres y escritores eclesiásticos, como Clemente de Alejandría, Minucio Félix, Arnobio, Teodoreto...». A decir verdad, no es sino únicamente a partir del siglo XVII cuando «el carácter lineal y la concepción progresista de la historia se afirman cada vez más, instaurando la historia en un progreso infinito[...] (fe) dominante en el siglo de las Luces y vulgarizada en el siglo XIX por el triunfo de las ideas evolucionistas». Dicho de otra forma: es en el instante del ocaso religioso cuando un cierto concordismo precoz adapta la filosofía cristiana a las apologías evolucionistas de la historia profana. Las últimas líneas de *El mito del eterno retorno* son amargas; es entonces, dice Eliade, cuando «el cristianismo se revela sin discusión como la religión del "hombre caído": y esto en la medida en que el hombre moderno está irremediablemente integrado en la historia y en el progreso y en que historia y progreso son una caída que implican, ambos, el abandono definitivo del paraíso de los arquetipos y la repetición» (Eliade, 1949, 168).

La excepcional importancia de la investigación de Eliade es evidente. Ante el hombre «caído» de los tiempos modernos cuyo progreso desplaza la sacralidad del tiempo en provecho de normas puramente profanas, pragmáticas y materiales y entregado, finalmente al «terror de la historia», «el historiador» de las religiones puede, paradójicamente, por la amplitud de su investigación comparativa, erigir un *homo religiosus* que por su relación con la superación dei tiempo, con lo metafísico, encuentra en lo más profundo de él la esperanza de un *illud tempus* cuyos inviernos y *yugas* negros son portadores de la promesa de la primavera

y de la reminiscencia del Paraíso y la Edad de Oro.

El poder «imaginador» - habría escrito Corbin - del hombre y su facultad fundamental de *homo symbolicus*, «religan» al *sapiens* con el mundo de la transcendencia y así lo sacralizan y lo consagran como homo religiosus. Hombre «religado» a una transcendencia, a un drama del alma que le sobrepasa, a un *topos* de una «otra-parte» absoluta y, finalmente, a un tiempo liberado de la muerte y el terror, un *kairós* que a través de la liturgia es prenda y promesa de eternidad.

IV. CONCLUSIÓN: LO QUE ESTÁ EN JUEGO

1. Pensamiento simbólico y dimensión religiosa del homo religiosus

En este estudio, excesivamente breve, hemos querido mostrar cómo, en el seno de la gigantesca revolución epistemológica que marca los últimos cincuenta años y contempla las aplicaciones del «Nuevo espíritu antropológico» - de común acuerdo con las *Weltanschauungen,* las lógicas y los axiomas de la ciencia de vanguardia -, la *episteme* de la segunda mitad de nuestro siglo ha podido recordar los poderes del pensamiento simbólico y redescubrir en él la dimensión religiosa del *homo sapiens*.

Repitámoslo, el «encuentro» - los «reencuentros», como decíamos anteriormente - no ha sido debido en absoluto a un esfuerzo concordista más o menos reductor: según el mensaje del papa Juan Pablo II a nuestro coloquio de Venecia, «la autonomía» de los campos de la ciencia y de la fe es así respetada, pero es también, decía el papa, «complementaria», añadiendo que la reflexión sobre la «ciencia frente a los confines del conocimiento» prepara así «datos renovados» seguros para la reflexión filosófica al tomar en consideración la actitud religiosa auténtica, vinculada por otra vía

a la realidad trascendente»[115]. Esta «complementaridad» de los «datos revelados y seguros» que aporta el «nuevo espíritu científico», y los de la «vía» de acceso a la realidad religiosa, son de alguna manera un redescubrimiento del agustinismo anselmiano: se trata de una gno*sis* que con fines diferentes reconoce la identidad de su medios, de su «método». Lo religioso se manifiesta tanto en el *Intellectus*, en las «razones» que conducen a la ciencia moderna hasta las hipótesis de orden y de «coeficiente mental» familiares a la teodicea, como en la *fides* que viene al encuentro del alma con el cortejo de sus símbolos. *Fides quaerens intellectum.*

2. La *innegable perennidad* del homo religiosus

Una vez mostrado, pensamos, si no demostrado, todo lo que antecede, muchos problemas se plantean con más claridad a nuestra conciencia de hombre occidental y a la «religión» - el cristianismo - que ha educado a Occidente. Además del foso epistémico y científico que se ahonda cada vez más entre estos saberes «punta» y el zócalo trasnochado de nuestras pedagogías, de nuestro «academicismo» escolar y universitario, incluso de nuestras «catequesis», decadentes por cuanto invertidas al alinearse en un «otro lugar» agnóstico (foso del que el coloquio de Venecia tomó perfectamente conciencia en su «declaración» final), es necesario constatar los resultados y mostrar el envite de esta trágica ruptura. Naturalmente, «remolinos» tales como los «acontecimientos» de mayo de 1968 en París y los de Los Ángeles no son extraños a una confusa conciencia de estos bloqueos civilizatorios que desacreditan y tornan caducas nuestra pedagogía y, por tanto, nuestra política[116]. Pero podemos quizá llevar más lejos el balance y clarificar más lo que está en

[115] Cf. Texto del mensaje pontificio y de la «Déclaration de Venise», en *La Science aux confins de la Connaissance*, cit.
[116] Cf. A. Duborgel, *Imaginaire et pédagogie de l'iconoclasme scolaire à la cultures des songes*, Paris, 1983.

juego. El «malestar en la (nuestra) cultura» está ligado a esta paradoja: en el momento en que la antropología de vanguardia, en su conjunto, redescubría el valor del *homo religiosus* y del simbolismo correspondiente, las instituciones religiosas - las «iglesias» - del Occidente europeo y americano se situaban en posiciones peligrosas en sí mismas y superadas de hecho: un «concordismo» y un «modernismo» regulado por las *epistemes* caducas de la *Aufklärung,* de los positivismos, del psicoanálisis e incluso del marxismo. No debe por tanto extrañar que el *homo religiosus*, reactualizado tanto en las élites científicas como en las recaídas más «vulgarizadas» de los medios de comunicación, vaya a buscar sus modelos cosmológicos, incluso teológicos y axiológicos, a otros lugares y no al magisterio, la pastoral o la catequesis, bloqueados en unos modelos «obsoletos» (Eliade, 1952). Esto explica tanto el recurso a los modelos «taoísta» y «védico» de algunos grandes físicos como E. Schrödinger o F. Capra[117], como el recurso de nuestras ciencias antropológicas a los modelos mantenidos con constancia hasta nuestros días por las filosofías y las teologías de la India, Japón, Tíbet e Islam e, incluso - como en C. G. Jung -, por el hermetismo y las antiguas «herejías» gnósticas. Esta transferencia de las aspiraciones filosóficas y religiosas del hombre occidental se enfrenta con el bloqueo de un *aggiornamiento* de anteayer según modelos caducos e inadecuados, y que explica tanto la desertización de nuestras iglesias, y de lo que subsiste de nuestros cultos, como el reclutamiento y entusiasmo despertado por sectas, logias masónicas, martinistas o rosacrucianas, por orientalismos y sincretismos vulgarizados. El rechazo institucional, tanto laico como confesional, de los poderes imprescriptibles de lo imaginal y de la fuerza simbólica, la negación obstinada de los teólogos de los años 50 - K. Barth, D. Bonhoeffer, F. Gogarten,

[117] Cf. G. Durand, «La Sortie du XXe siècle», en *Le Temps de la Réflexion*, cit.

H. Cox, R. Bultmann, J. B. Metz, etc. - del en sí de lo *religiosus,* alineándose con las posiciones positivistas o hegelianas del siglo XIX, verdaderos «productos de descomposición del cristianismo», como ha escrito Eliade (ibíd.), desembocan históricamente - prueba de la indestructibilidad de lo religiosus - en reinvestiduras seculares y salvajes de la religión. Cuando el magisterio dimite, lo religioso se vuelve a investir de todos los fetichismos. Ciertamente, en los casos más anodinos, lo religioso se transfiere bien a las sacralizaciones de lo cotidiano, bien al mana de las investiduras psicológicas de la sociedad de consumo, del *star system* o banalmente de la publicidad, o incluso a las actividades estéticas[118]. A finales del siglo XVIII emerge una «religión del arte» que coronan las grandes novelas cíclicas de los siglos XIX y XX, o incluso la remitologización wagneriana[119]. Pero han existido, existen siempre, transferencias más temibles: las de las «religiones políticas» estudiadas por J. P. Sironneau[120]: nazismo, stalinismo y, también, maoísmo, castrismo, guevarismo, a las que pisan los talones las «teologías de la liberación), (*sic*) de América latina. No son ya Dionisos o Hermes quienes vuelven, sino Wotan, el dios salvaje de las estepas.

Y, paralelamente, el fervor religioso intacto que hemos constatado - que cualquiera puede constatar - en los templos de Delhi o Kyoto, en las mezquitas de Teherán, El Cairo, Casablanca o Bagdad, deberían hacer reflexionar a una Europa espiritualmente desarmada, por cuanto ha secularizado todos sus valores y, por otra parte, una Europa cada vez más demográficamente exangüe ante la explosión demográfica de Asia y del Norte de África. Obligado es constatar que, frente a los mil millones de bautizados - no podemos escribir

[118] M. Malfesoli, *L'Ombre de Dionysos*, Paris, 1982; *Temps des tribus*, Paris, 1937. Cf. G. Auclair, *Le mana quotidien, Strutures et fonctions de la chronique des faits divers*, Paris, 1970. A. Sauvegeor, *Figures de la publicité figures du monde*, Paris, 1987.
[119] Cf. G. Durand, *Beaux Arts et Archétypes. La religion de l'art*, Paris, 1989.
[120] J. P. Sironneau, *Sécularisation et religions politiques*, Paris, 1982.

«cristianos», pues la estadística sólo tiene en cuenta los bautismos; y sobre estos bautizados, ¿cuántos creyentes?, ¿cuántos practicantes? - de Europa y América, habrá en el año 2000 más de dos mil millones de no cristianos que practiquen su religión - por ejemplo, de mil millones de indios, habrá setecientos millones de hindúes, trescientos millones de musulmanes y, aparte de los indios, otros cuatrocientos millones de musulmanes, setecientos millones de budistas...

Esperemos que en la extraordinaria «civilización de la imagen» que nuestros técnicos nos hacen vivir, para lo mejor y para lo peor, en la que el «poder de la imaginación» queda vacante, los responsables políticos y las autoridades espirituales de Occidente puedan por fin tomar conciencia de este envite - demasiado ignorado todavía por las instancias oficiales - de estos poderes del símbolo y de la innegable perennidad del *homo religiosus*.

BIBLIOGRAFÍA

Por sí solas, las obras de Eliade, Dumézil, Corbin y Jung superan los 250 títulos, sin contar la abundante bibliografía secundaria. Nos limitamos, pues, a una selección restringida de títulos.

Bachelard, G., *La Psychanalyse du feu*, Gallimard, Paris, 1938; *Le Nouvel Esprit Scientifique*, PUF. Paris, 1940; *La Philosophie du Non. Essai de philosophie du Nouvel Esprit Scientifique*, PUF, Paris, 1944.

Bonardel, F., *L'Hermétisme*, PUF, Paris, 1985.

Charon, J. E., *Imaginaire et realité* (Actas del coloquio de Washington). Albin Michel, Paris, 1985; *Le Tout, l'esprit et la matiere*, Albin Michel, Paris, 1987; *La relativité complexe et l'unification de l'ensemble des quatre interactions physiques*, Albin Michel, Paris, 1987.

Coloquio de Córdoba: *Science et conscience. Les*

deux lectures de l'Universe, France Culture/Stock, Paris 1980; Coloquio de Tsukuba: *Sciences et Symboles. Les voies de la connaissance*, France Culture/Albin Michel, Paris, 1986; Coloquio de Fez: *L'Esprit et la Science* 1, Albin Michel Paris, 1985; Coloquio de Washington: *L'Esprit et la Science* 2, Albin Michel, Paris, 1985; Coloquio de Venecia: *Actes du Colloque de Venise*, UNESCO, Paris 1987; *La Science face aux confins de la connaissance. La Déclaration de Venise*, Félin, Paris, 1987.

Corbin, H., *Avicenne et le récit visionaire*, Maisonneuve, Paris-Teherán 1954, Berg Internacional, 1979; *L'Homme de Lumière dans le soufisme iranien*, Présence, Chambéry, 1971; *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, 4 vols., Gallimard, Paris, 1971-1973, *L'Imagination créative dans le soufisme d'Ibn Arabî*, Flammarion, Paris, 1977 [*La imaginación creadora en el sufismo de Ibn Arabî*, Destino, Barcelona, 1993]; *Le Texte des textes*, Maisonneuve, Paris, 1975; *Corps spirituel et terre céleste*, Buchet-Chastel, Paris, 1979, *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, Berg Internacional, Paris, 1987; *L'homme et son ange*, Fayard, Paris, 1983 [*El hombre y mi ángel*, Destino, Barcelona, 1995]; *Hamann, philosophe du lutheranisme*, Berg, Paris, 1985; *Histoire de la philosophie islamique*, Gallimard, Paris, 1964 [*Historia de la filosofía islámica*, Trotta, Madrid, 1994].

De Champeaux, G., y Dom Sterk, S., *Introduction au monde des Symboles*, Zodiaque, Paris, 1965 [*Introducción al mundo de los símbolos*, Encuentro, Madrid, 1992].

De Lubac, *La postérité spintuelle de Joachim de Flore*, 2 vols., Le Thielleux, Paris, 1979 [*La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*. Encuentro, Madrid, 1989].

D'Espagnat, B., *A la recherche du réel*, Gauthier Villard, Paris, 1980.
D'Ors, E., *Lo barroco*, Aguilar, Madrid, 1964.
Duby, G., *Les trois Ordres ou l'Imaginaire du féodalisme*. Gallimard. Paris, 1978 [*Tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Taurus, Madrid 1992].
Dumézil, G., Ouranos-Varuna. *Essai de mithologie comparée indoeuropéenne*, Maisonnauve, Paris, 1934; *Flamen-Brahman*, Paris, 1935; *Jupiter, Mars, Quirinus*, 4 vols., Paris, 1941-48; *La religion romaine archaïque*, Payot, Paris, 1966.
Durand, G., *Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction à la archétypologie générale*, PUF, Paris, 1963 [*Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, Taurus, Madrid, 1982]; *L'imagination symbolique*, PUF, Paris, 1964 [*La imaginación simbólica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1971]; *Science de l'homme et tradition. Le Nouvel Esprit Anthropologique*, Sirac, Paris, 1975, y Berg, Paris, 1979; «*La cité et les divisions du royaume. Vers une sociologie des profondeurs*», en *Eranos Jahrbuch* 45, 1976; *Figures mythiques et visages de l'oeuvre. De la mythocritique a la mythanalyse*, Berg Internacional, Paris, 1979 [De la mitocrítica al mitanálisis, Anthropos, Barcelona, 1993]; *L'Âme tigrée. Les pluriel de Psyché*, Denoël, Paris, 1980; «Le génie du lieu et les heures propices», en *Eranos Jahrbuch* 51, 1982; *Mitu e sociedade. A mitanalise e a sociologia das profundezas*, Regra do Jogo, Lisboa, 1983; «La Beauté comme présence paraclétique. Essai sur les résurgences d'un bassin sémmantique», en *Eranos Jahrbuch* 53, 1984; *Beaux Arts et Archétypes. La Religion de l'Art*, PUF, Paris, 1989;
Eliade, M., *Le mythe de l'éternel retour*,

Gallimard, Paris, 1949 [El mito del eterno retorno, Alianza, Madrid, 1972]: *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris, 1949 [*Tratado de historia de las religiones*, Cristiandad, Madrid, 1981]; *Histoire des croyances et des idées religieuses*, 3 vols. Paris, 1976-1983 [*Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, 4 vols., Cristiandad, Madrid, 1980].

Faivre, A., *Accès de l'ésotérisme occidental*, Gallimard, Paris 1987.

Hillman, J., *Revisioning Psychology*, Harper & Row, New York, 1975; *Psychology: Monotheistic or Polytheistic*, Spring, Dallas, 1981.

Holton, G., *The Scientific Imagination. Case Studies*, Univ. Press, Cambridge, 1978.

Jambet, Ch., *La logique des orientaux*, Seuil, Paris, 1983 [*La lógica de los orientales*, FCE, México, 1889].

Jonas, H., *The Gnostic Religion*, Beacon, Boston, 1958.

Jung, C. G., *Antwort auf Hiob*, Rascher, Zürich, 1953; *Psychologie und Alchemie*, Rascher, Zürich, 1944 [*Psicología y alquimia*, Plaza y Janés, Barcelona, 1989]; Aton. *Beiträge zur Symbolik des Selbst*, Rascher, Zürich, 1951 [*Aion. Contribuciones a los simbolismos del sí-mismo*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1992].

Jung, C. G. y Kerényi, K., *Einführung in das Wesen der Mythologie*, Pantheon Akad. Verlag, Amsterdam-Leipzig, 1942, 1951.

Jung, C. G., y Pauli, W., *Naturerklärung und Psyche*, Pascher, Zürich, 1952.

Lévi-Strauss, Cl., *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, 1953 [*Antropología estructural*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1992]

Lupasco, S., *Le Principe d'antagonisme et la logique de l'énergie*, Hermann, Paris, 1951.

Maffesoli, M., *L'ombre de Dionysos*, Méridiens, Paris, 1982; *Temps des Tribus*, Méridiens, Paris, 1987.

Milne, E. A., *Modern Cosmology and the Christian Idea of God*, OUP, Oxford, 1952.
Puech, H. C., *En quête de la gnose*, Gallimard, Paris, 1978 [En torno a la gnosis, Taurus, Madrid, 1982].
Poulat, E., *Modernística. Horizons, physionomies, débats*, Nouv. Ed. Latines, Paris, 1982; *Histoire, dogme et critique dans la crise moderne*, Casterman, Tournai, 1962.
Ries, J., *Les chemins du sacré dans l'histoire*, Aubier, Paris, 1985 [*Lo sagrado en la historia de la humanidad*, Encuentro, Madrid, 1989].
Sheldrake, R., *A New Science of Life. The Hypothesis of Formative Causation*, Blond & Briggs, London, 1981.
Sohravardi. S. Y., *L'Archange empourpré*, quince tratados y relatos místicos traducidos, presentados y anotados por H. Corbin, Fayard, Paris, 1976.
Spengler, O., *Der Untergang des Abendlandes*, 2 vols., Beck, München [*La decadencia de Occidente*. Espasa-Calpe, Madrid, 1989].
Thom, R., *Modèles mathématiques de la morphogénese*, Ed. 10-18. Paris, 1974. *La Galaxie de l'Imaginaire, dérive autour de l'oeuvre de Gilbert Durand*, Paris, 1980.

Capítulo 4

LO SAGRADO Y SU EXPRESIÓN ESTÉTICA: ESPACIO SAGRADO, ARTE SAGRADO, MONUMENTOS RELIGIOSOS

Michel Delahoutre

INTRODUCCIÓN. LA DIMENSIÓN ESTÉTICA EN LA PROBLEMÁTICA DE LO SAGRADO

El tratamiento clásico de lo sagrado deja escaso lugar a su expresión estética. Efectivamente, tal como se constituyó a comienzos de este siglo, con É. Durkheim y M. Mauss en contexto sociológico y R. Otto en contexto fenomenológico, la ciencia de las religiones apenas se ha ocupado nunca de la disposición poética del alma humana, de su capacidad para elaborar lo sagrado y hacer aparecer lo bello[121], Se habla de mitos, de ritos y símbolos «sagrados» como realidades objetivas que se imponen al hombre o cuyo valor existencial experimenta. Se consideran incluso algunos aspectos, como lo sublime y lo trágico (Otto, 1917), que son valores estéticos, pero es raro que se vaya más allá de este planteamiento sociológico o fenomenológico de lo sagrado para abordar decididamente una aproximación poética o estética[122].

Y, sin embargo, lo sagrado no puede disociarse del arte de hacer o decir. No hay mitos sin contador, sin poeta incluso, ni rito sin oficiante que celebre con un cierto fasto, ni fiesta sin cantos y danzas, sin rostros pintados o máscaras, sin tótem, adornos y vestimentas que se salgan de lo habitual, ni símbolos sin una utilización especial de los elementos: agua, fuego, tierra, etc., sin palabras y gestos teatrales, sin representaciones, sin imágenes poéticas o culturales, ni lugares

[121] D. Dubarle, «L'invention du sacré»: *La Maison - Dieu* 123 (1975), pp. 127 y 132.

[122] E. Castelli, *Le Sacré. Études et recherches*, Paris, 1974. Según D. Dubarle, citado en nota 1, en las actas de un coloquio sobre lo sagrado las observaciones referentes al arte escasean.

sagrados sin acondicionamiento del espacio, ni *homo religiosus* sin *homo poeticus* u *homo aestheticus*.

Esto significa, evidentemente, que allá donde el hombre ha tenido ocasión de expresar su religiosidad, lo ha hecho mediante formas que ha querido a un tiempo benéficas, respetables y bellas, dignas de ser contempladas por sí mismas. Existe, por tanto, un arte sagrado bajo la forma de una poesía sagrada, de una elocuencia sagrada, de una música sagrada, de una arquitectura sagrada, una iconografía sagrada, y esto, en todos los pueblos que han tenido una historia lo suficientemente larga, lo suficientemente pacífica y lo suficientemente abierta a la estética para permitir la aparición de un arte sagrado.

Una religión que, por definición, está siempre abierta a lo sagrado, aunque sólo sea por su búsqueda de una cierta perfección o santidad, puede, sin embargo, estar sólo más o menos abierta a la estética, a ciertas formas artísticas; puede expresar lo sagrado con medios estéticamente pobres; puede incluso recurrir a una ayuda exterior, como sucedió en la religión de Israel cuando el rey Salomón decidió construir un templo a Yahvéh (1 Re 5, 32). Puede también elaborar un arte sagrado original. Todas estas posibilidades pueden verificarse en la historia, que se revela también como una historia polémica, reflejo de las elecciones, posturas y justificaciones que las religiones han debido aceptar o elaborar cuando tuvo que pasarse del culto o la liturgia a la arquitectura o las imágenes culturales. No siempre se ha conservado la huella escrita de estas polémicas, pero conocemos lo bastante su existencia en las religiones de los cuatro últimos milenios – judaísmo, cristianismo, islam, hinduismo, budismo, jainismo, sikhismo, etc. - como para que el problema del arte sagrado pueda plantearse aquí en sus fundamentos y en su justificación última.

La alianza de lo sagrado y el arte, o de la religión y la estética, a menudo ignorada, a veces

escondida, ha sido, en efecto, perpetuamente cuestionada por corrientes puristas que se manifestaron, y que se manifiestan todavía, en las grandes religiones que acabamos de citar. Algunos querrían que la predicación evitase la elocuencia, que las celebraciones litúrgicas se desarrollaran con mayor simplicidad, sin ningún fasto, que las iglesias o los templos se despojaran de toda ornamentación, de toda imagen, etc. Estas corrientes discuten la utilidad, e incluso la posibilidad, de un arte sagrado, es decir, de un arte en el que exista una búsqueda de la belleza puesta al servicio de lo religioso o de lo sagrado. Estos dos objetivos simultáneos parecen a algunos incompatibles[123].

Es evidente, por otra parte, que no es fácil ver claro en este campo. El arte es siempre un arte preciso, particular, algo que se ve, se toca o se oye, que puede fijar la mente en el nivel de lo sensible o, al contrario, conducir al plano estético o espiritual a aquellos que tienen un mínimo de sensibilidad, de educación, y que aceptan jugar el juego, que aceptan el paso de lo sensible a lo inteligible, lo espiritual o lo religioso. Siempre que se habla de arte es, pues, indispensable precisar formas y referencias.

Lo sagrado está siempre, también, encarnado en una liturgia, en gestos, en símbolos y ritos precisos. Es, pues, importante precisar, también aquí, de qué forma de sacralidad se trata. Felizmente, historiadores de las religiones, filósofos y teólogos se han propuesto la tarea de estudiar a fondo lo sagrado y han puesto de manifiesto, más allá de la categoría general de lo sagrado, una gran diversidad de aspectos y de formas. Lo sagrado no es sentido, percibido, expresado o vivido de la misma manera por los diferentes pueblos de la tierra. No existe un sagrado elemental que sea idéntico para todo lugar.

---

[123] G. Mercier, *L'Art abstrait dans l'Art sacré*, Paris, 1964. En la Introducción, pp. 5 y 6 estudia el autor la particular postura de la Iglesia reformada frente al arte sagrado.

Cada pueblo tiene su historia, en el curso de la cual ha vivido lo sagrado de una manera propia. Y es en esta historia donde debe examinarse lo sagrado de cada pueblo. Ha sido un notable progreso el investigar lo sagrado en la lengua de cada pueblo (Varios, 1978-1986). Cada cultura, cada religión, tiene una manera de hablar de lo sagrado.

Sin embargo, es preciso ir más lejos. «Lo sagrado no se expresa únicamente a través del lenguaje» (ibíd. II, 192). Existe una expresión no verbal de lo sagrado y, en este plano, existen también un pueblo y una religión privilegiados: «el hinduismo es extraordinariamente creativo cuando se trata de expresar lo sagrado por medios no verbales - símbolos artísticos, colores, ritos - y de utilizarlos para entrar en comunicación con la Divinidad» (ibíd, 193).

Habida cuenta de su particular capacidad para expresarse en un plano artístico y para reflexionar sobre los fundamentos filosóficos y metafísicos de su arte sagrado, el hinduismo, con el budismo, figurará en este estudio junto con el judaísmo, el cristianismo y el islam. Todos ellos, incluido el antiguo arte sagrado de Egipto y Grecia, serán aquí considerados interlocutores válidos para nuestra breve reflexión sobre el arte sagrado.

Hasta el momento, el estudio del arte sagrado se ha dejado, bien a los historiadores del arte, bien a los filósofos y teólogos interesados por el aspecto estético de las cosas. Pocos son los estudiosos que se arriesgan a cultivar simultáneamente estas disciplinas diferentes. Los estudios comparados del arte sagrado están en sus comienzos. Los más interesantes no están exentos de un cierto espíritu sincretista que asimila y reduce las formas artísticas y religiosas a su apariencia primera (Burckhardt, 1976). Trataremos, por nuestra parte, de evitarlo, aun cuando hayamos de utilizar la comparación y la reducción tipológica. Este procedimiento permite, en efecto, avanzar con una mayor rapidez y, en muchos casos, llegar a una

esencia tipológica, pero tiene el inconveniente de dejar a menudo de lado el aspecto más interesante de las cosas. Habrá de ser el lector quien incorpore los matices que él mismo perciba.

En una primera parte, que será especialmente descriptiva, presentaremos brevemente las formas de arte sagrado que se encuentran en las religiones anteriormente citadas y que podrán ser eventualmente comparadas. Se trata en realidad de arquitectura e iconografía. Las formas sonoras, musicales, del arte sagrado, merecerían también lugar en este trabajo, pero nos parecen difíciles de presentar por cuanto no existen estudios comparativos que nos sean familiares y su presentación supera nuestra competencia.

A pesar de la inmensidad y la complejidad de nuestro objetivo, vale la pena emprender esta tarea, aun cuando no fuera más que para llevar al lector a interesarse, simultáneamente, por los diferentes aspectos del arte sagrado en la historia de las religiones, conservando siempre la especificidad de los campos considerados y de sus expresiones artísticas.

I. LA ARQUITECTURA SAGRADA

Cuando se habla de arte sagrado suele pensarse en los edificios religiosos y monumentos, así como en su decoración, imágenes y esculturas. Cierto es que son éstos los signos permanentes y visibles de lo sagrado, más permanentes incluso que las liturgias que allí tienen lugar. Las religiones de los pueblos sedentarios han producido, y no dejan de producir, estos signos con un objetivo pedagógico y con la voluntad de afirmar su presencia en un lugar concreto. Cuando se contempla de lejos la catedral de Chartres, en la llanura de Beauce, o los *gopuras*, las monumentales puertas de los templos de la India del sur, en Talminad, se experimenta un sentimiento análogo de presencia de lo sagrado. Estos monumentos están construidos en vertical, como apuntando hacia

un más allá de lo visible.

Sin embargo, más allá de una analogía de la formas o de los aspectos externos, los monumentos religiosos son expresión de la gran diversidad de lo sagrado que existe en las diferentes religiones.

1. Condiciones de aparición

El arte sagrado, bajo la forma de arquitectura religiosa, no existe como tal sino cuando se reúnen determinadas condiciones. Todas las religiones, incluso en la época en que sus representantes se hacen estables y sedentarios, han conocido un período sin arquitectura, pero no sin liturgia. El pueblo de Israel hubo de conseguir la estabilidad del reinado de Salomón para dotarse de un edificio religioso construido según las reglas de la arquitectura sagrada. El Templo de Jerusalén no tenía, por otra parte, nada de original en el plano arquitectónico; obreros especializados habían venido de Tiro y de Guebla (Byblos) (1 Re 32) y el arquitecto había realizado el plano inspirándose en los templos sirio-fenicios. Los cristianos, por su parte, sólo empezaron a utilizar edificios para el culto eucarístico al salir de las persecuciones, en el siglo IV. Sólo poco a poco llegaron a desarrollar una arquitectura sagrada original. En Oriente, los budistas construyeron, muy pronto sin duda, a partir del siglo VI a.C., monasterios para las necesidades de la comunidad, e incluso edificios de tablas recubiertos de cañizo para las asambleas abiertas a los laicos, pero no podemos hablar de una verdadera arquitectura budista original hasta los santuarios rupestres del siglo III a.C. Los hindúes pasaron alegremente sin templos durante por lo menos dos mil años, justo hasta los primeros siglos de nuestra era.

Cuando aparece la arquitectura sagrada, ésta no hace sino suceder a otras manifestaciones de lo sagrado, a otras disposiciones de los lugares sagrados, tomando el relevo para perpetuar y

desarrollar sus tradiciones. La arquitectura sagrada sigue cronológicamente a la ordenación sagrada de la tierra, de las habitaciones humanas y los palacios. Esto queda perfectamente expresado en el comienzo de un tratado de arquitectura india (Dagens, 1970), en el que se dice que la Tierra es el primer lugar para habitar y que es en ella donde aparecen las construcciones de los hombres y luego los templos.

Dicho de otro modo, antes incluso de que el hombre construyera templos, es la misma Tierra la que fue percibida como lugar sagrado, marcado en particular por la salida y la puesta del sol, consideradas como las manifestaciones más esplendorosas de lo divino.

La Tierra es, pues, parte integrante del Cosmos. Los altares levantados al aire libre, anteriores a cualquier arquitectura sagrada, fueron construidos por hombres con sentido de la orientación. Los templos que les sucedieron estaban emplazados en una Tierra, y consagrados por la orientación que se les dio. Se convertían así en parte privilegiada del Cosmos.

Algunas de estas arquitecturas sagradas son más importantes o, en cualquier caso, más significativas que otras: me refiero a las construcciones cristianas, musulmanas, hindúes y budistas. Pero para poder compararlas de manera válida, con todos los matices necesarios, es preciso tener en cuenta otra circunstancia importante.

2. *Función básica de los edificios religiosos*

Todo edificio religioso, por definición, es construido para una función básica que le es propia, aunque puede también, al mismo tiempo, tener una forma y un aspecto exterior que vayan más allá de su función primera y que lo introduce en el ámbito más amplio de las obras de arte y los monumentos.

La función básica de un edificio religioso es fácil de señalar: el culto o la liturgia. El culto es aquí entendido, ante todo, como servicio a la

divinidad, eventualmente presente bajo la forma de una imagen de culto. Por sí mismo, no requiere mucho espacio, pues puede ser realizado por un solo oficiante especializado. En el plano arquitectónico, esto se traduce en la construcción y distribución del lugar principal en forma de cella. Los templos egipcios y griegos de la antigüedad, los templos hindúes, antiguos y actuales, responden perfectamente a esta función primera. Puede incluso decirse, aun con ciertas matizaciones, que los santuarios secundarios de las iglesias cristianas y las capillas dedicadas a los santos corresponden también a este tipo arquitectónico, concebido ante todo para el culto.

La liturgia exige, por el contrario, un espacio amplio, un lugar en el que sea posible reunirse para la oración en común, la predicación, el culto comunitario, la circulación ritual. Cuando se trata de la liturgia de todo un pueblo, como es el caso del cristianismo, el islam y el judaísmo, entonces la iglesia o el templo, la mezquita o la sinagoga, se definen en el plano arquitectónico por su función primera como lugar de acogida y reunión.

Éstas son, de manera esquemática, las dos formas esenciales que expresan la función básica de los edificios religiosos: mostrar una imagen o un objeto sagrado para su veneración, o reunir a un pueblo.

3. *Segunda función, simbólica y pedagógica*

A esta función primera se añade, según las circunstancias y la cultura, una segunda función, simbólica esta vez, que hace pasar al edificio religioso, de un estatuto en el que únicamente se asegura una función esencial, a otro, el del monumento religioso, es decir, un conjunto arquitectónico imponente que se afirma y se muestra como algo que resulta bello de ver. El Templo de Jerusalén, en sus formas sucesivas, ofrecía hermosas construcciones de las que se habla a menudo en el Antiguo y en el Nuevo Testamento.

Se puede hablar, en sentido estricto, de arquitectura sagrada cuando se ha hecho un esfuerzo por salvaguardar la función primera del edificio religioso y cuando se ha pretendido, además, que dicho edificio fuese hermoso y estuviese cargado de valor simbólico, considerándolo depositario de un valor sagrado.

Las iglesias cristianas han sido edificadas para las necesidades de la liturgia eucarística según un plano central o axial. Se les ha dado una forma circular, cuadrangular o rectangular, o se han construido también con forma de cruz. Con frecuencia se tenía en cuenta la orientación del sol, añadiendo así al simbolismo tradicional el del Cristo sol naciente del mundo. La cubierta adoptaba a veces la forma de cúpula, evocando el cielo. Se ha flanqueado la nave con torres y campanarios que se yerguen verticalmente hacia el cielo o terminan en flechas. Todos los recursos de la arquitectura han servido para ampliar los lugares de reunión, para elevar la cubierta de los edificios y hacer entrar más luz. Pero se ha conservado siempre la función primera del edificio: acoger a la asamblea que viene a orar y a celebrar la eucaristía. El arte puesto al servicio de la liturgia se hace sagrado al plegarse a las exigencias de la sacralidad cristiana.

Sucede lo mismo con las mezquitas: salvaguardando siempre su finalidad propia, que es la de servir de lugar de reunión para la plegaria, los arquitectos han sabido sacar partido de los recursos suministrados por los estilos sirio-egipcio, persa, hispano-morisco y otros. Se han construido así magníficos e inmensos edificios con cúpulas espléndidas que se encuentran entre los más bellos del mundo. Pero no debemos olvidar que las mezquitas reciben su carácter sagrado ante todo de su función y de su orientación, pues un *mihrab,* la hornacina para la plegaria, materializa obligatoriamente en el muro del fondo la *qibla,* la orientación hacia La Meca que es condición de validez de la plegaria ritual.

En el caso de una estructura arquitectónica destinada a contener, como en un relicario, una imagen de culto, el problema es totalmente distinto.

Para permanecer en lo concreto, tomemos el caso de la arquitectura religiosa hindú. Los especialistas destacan dos estilos arquitectónicos principales, el de los templos del Norte, el *shikhara*, y el de los templos del Sur, el vimâna. En los dos estilos la función del templo es la misma: servir de abrigo a la imagen de la divinidad, la imagen de culto, y permitir a los fieles tener una visión del dios cuando llegan a la puerta de la cella, tras haber dado la vuelta al santuario por el exterior.

Pero según los estilos, el tratamiento simbólico de la superestructura es diferente. El *shikhara* es, desde el punto de vista arquitectónico, un edificio flexible, curvilíneo, configurado por estratos sucesivos que suceden en altura al edificio cuadrado de la cella y que van retrayéndose a medida que se acercan al vértice. El *shikhara* se retrae bruscamente hacia lo alto en un punto que se llama cuello o garganta del templo, lugar sagrado por excelencia y que es la parte visible superior correspondiente a la cella. Se le llama también *vedi* o altar superior. Este lugar está ocupado por un muro circular poco elevado sobre el que hay colocado un *âmalaka,* piedra pesada en forma de fruto achatado, semejante a una naranja, coronado por un vaso que evoca la plenitud, y por una aguja.

Simbólicamente, esta superestructura muy característica, situada exactamente por encima del santuario que contiene la imagen llamada *garbhagriha* o casa del embrión y separada de él por una pesada losa, traduce plásticamente el carácter sagrado y la orientación principal del edificio: desde todos los lugares del espacio a los que está unido, desde todas las partes internas de que está constituido, el templo se eleva en vertical y termina en un florón, una aguja que evoca un más allá de las

formas[124].

En el caso de los *vimâna* de la India del Sur aparece el mismo simbolismo, pero con otros procedimientos arquitectónicos: por encima de la cella se eleva una pirámide truncada, constituida por elementos cada vez más estrechos y ocupados por reductos progresivamente menores. En la cima de esta pirámide, en el lugar ocupado por el *âmalaka* en los templos del Norte, un pequeño santuario, a escala reducida, con la forma de una cúpula apoyada sobre un muro circular u octogonal, constituye el florón del templo, su punto culminante.

En el Norte y en el Sur, los templos expresan en un plano plástico la concentración y la conversión del fiel respecto al dios presente en su santuario, pero permiten también una ascensión espiritual simbolizada por los distintos niveles y que se centra entonces no ya en una imagen, sino sobre el Principio Supremo sin forma, cuya manifestación es precisamente el dios presente en el santuario.

Podemos ver ahora, basándonos en estos ejemplos, que los edificios religiosos responden a dos funciones complementarias: una, esencial, que corresponde al carácter mismo del edificio, santuario o lugar de reunión litúrgica, y una segunda función, de carácter simbólico, desarrollada en el plano arquitectónico, artístico, plástico, y que plasma innumerables armonías espirituales y religiosas.

Pero es preciso todavía subrayar que, a pesar de las analogías ciertas de las formas, los edificios religiosos de los diferentes artes sagrados tienen significados distintos, tan diferentes como su espiritualidad, su filosofía y su metafísica. Para captar su valor simbólico y estético y no quedarse en aproximaciones superficiales, es necesario penetrar en el espíritu de la religión en cuestión. El arte sagrado, en efecto, está puesto al servicio de lo sagrado y se pliega a la especificidad de lo

[124] St. Kamrisch, «The Superstructure of the Hindu Temple»: *Journal of Indian Society of Oriental Art* 12 (1944), pp. 175-207.

sagrado de cada religión. Volveremos posteriormente sobre los fundamentos filosóficos, metafísicos y religiosos de la arquitectura y las imágenes.

II. *LA LEGITIMIDAD DE LAS IMÁGENES, PROBLEMA TEÓRICO UNIVERSAL*

El término «legitimidad», habitualmente utilizado para plantear la cuestión de la capacidad de las imágenes para expresar lo divino, procede sin duda de que, históricamente, el problema ha venido planteado en función de las prohibiciones que se encuentran en la Biblia, por una parte (Ex 20,4-5; Dt 4,15-20), y en el Corán, por otra (Corán III,43; VII,133-134; XX,96; XXII,31; XXV,3-4). Si se toman estos textos como ley y referencia última, la cuestión es rápidamente resuelta por vía negativa: no es legítimo hacer imágenes para representar a Dios. Estos textos han jugado, y continúan jugando, un importante papel en el arte sagrado, en el del Templo en primer lugar, pero también en el más discreto de las sinagogas. En la misma línea, el arte cristiano evita colocar sus estatuas en el centro de las iglesias, reservando a los padres, es decir, a los responsables de las iglesias, el ordenamiento de las cosas. Dicho en otros términos, jamás una estatua podrá expresar lo divino y, a este título, recibir un culto.

Pero esta cuestión ha sentado también la base de una disputa verbal y de las violencias iconoclastas que han marcado la historia, lo que puede constatarse en las situaciones de violencia que han enfrentado a las comunidades judía, cristiana e islámica con las culturas y los pueblos con que se han relacionado. No hay que pensar, sin embargo, que el iconoclasmo es un fenómeno conocido únicamente en medios judíos, cristianos y musulmanes. En nombre de una cierta pureza de la doctrina budista, los emperadores chinos destruyeron estatuas de Buda, y, por razones que tienen origen en su propia doctrina, se han expresado desde medios brahmánicos

importantes reservas sobre la capacidad de una imagen para expresar lo divino.

Los arquitectos y sacerdotes indios partidarios de la imaginería, así como los filósofos budistas, han respondido a estas reservas fundamentando el arte sagrado de las imágenes sobre bases filosóficas y teológicas. Examinaremos estos argumentos más de cerca, después de haber recordado las reservas bíblicas.

Por definición, una imagen remite a algo distinto de ella misma. La imagen es una realidad física, obtenida a partir de elementos materiales, la piedra, la tierra, los colores, etc., que remiten a otra realidad distinta, ésta invisible. La pretensión de que la imagen remite a algo distinto a sí misma proviene de que, aun obtenida a partir de la materia, la imagen encarna una idea y se convierte en soporte de una forma. Se acaba por olvidar la materia para no pensar más que en la forma. Lo que importa, pues, en la imagen, no es la materia, sino lo que se le añade, la forma.

Pero ¿existe, en relación a la realidad divina, que es lo que se quiere evocar, una forma que pueda servir de referencia o prototipo, una forma traducible en la materia, una forma que pueda copiarse o expresarse?

Para Israel, la respuesta es simple: puesto que no se ha visto ninguna forma el día en que el Señor habló en el monte Horeb, en medio del fuego (Dt 4,15), es imposible, y está, al mismo tiempo, prohibido representar a Dios bajo cualquier forma. La única evocación posible es la de un trono vacío. El arca de la alianza, guardada en el centro del Templo y situada entre dos querubines, evocaba a aquel «que mora entre los querubines» (2S 6,2), pero no se trata aquí de una imagen que remita a un modelo.

En el cristianismo, la cuestión de la forma de Dios se plantea de otro modo. Dado que, por la Encarnación, Dios se ha manifestado en la persona de Jesús, los cristianos tienen como referencia,

visible esta vez, a Jesús mismo, un prototipo al que puede remitir una imagen. Toda la disputa iconoclasta, que finalizó con el triunfo de la ortodoxia en Nicea, en el 787, gira en torno a esta cuestión: ¿es posible, es legítimo, representar a Dios? Salvaguardando siempre la prohibición bíblica, pero apoyándose en la Encarnación, el cristianismo de los primeros siglos, si no ha abierto, sí al menos ha mantenido como legítima la vía de un arte sagrado cristiano.

En el budismo, la cuestión del prototipo al que se refieren las imágenes se ha planteado de forma diferente. Los textos canónicos nos dicen que en su última existencia el Buda se presentó con un cuerpo perfecto, marcado con los treinta y dos caracteres principales del Gran Hombre u Hombre Eminente, así como con los ochenta caracteres secundarios del mismo Hombre Eminente. Cuando, en el siglo I de nuestra era, se planteó la cuestión de representar al Buda, el imaginero disponía, pues, de un modelo de referencia vehiculado por la cultura de su tiempo. Sin haberle visto jamás, sabía, sin embargo, lo que debía representar. Su estatua o su pintura se referían a un modelo, a un prototipo. Pero en el espíritu del imaginero indio no se trataba en absoluto de un retrato, sino de una evocación de la forma corporal de Buda en su última existencia. Esto explica el lado convencional y tradicional de las imágenes búdicas. Por otra parte, se sabía que el Buda, en el momento de su muerte o de su *nirvana*, había entrado en una extinción total y que lo importante no era su cuerpo físico, irremediablemente desaparecido, sino el *dharma* que dejaba a su comunidad y la comunidad misma. De las tres Joyas que son el Buda, la Sangha y el Dharma, la más importante es sin duda el Dharma. El budismo, como hemos visto, ha prescindido durante mucho tiempo de imágenes. Durante los últimos siglos, los monjes han meditado en el Maestro sin el «soporte» de las imágenes.

En el budismo *mahâyâna* la cuestión se plantea

también de otra manera. Las corrientes más vivas de la filosofía budista del *mahâyâna* definían, en efecto, la realidad última en términos de *sûnyatâ,* Vacío. Era entonces normal que se experimentara una gran reticencia frente a las groseras réplicas, elaboradas por el hombre en la materia, del cuerpo humano de que Buda se había revestido por compasión hacia los hombres y para salvar las apariencias. Al problema así planteado se le dieron respuestas diversas, algunas de las cuales tuvieron un carácter extremista.

Sin embargo, la posición más habitualmente adoptada fue la de una cierta tolerancia de las imágenes, pues se reconocía, apoyándose en algunos *sûtras,* que el camino de la visualización de la realidad última con ayuda de imágenes no estaba prohibido. La respuesta era pragmática: «Si no se representaran los colores y los signos característicos (es decir, si no se hicieran estatuas), [...] ¿cómo podría verse la apariencia semejante a la persona perfecta del Buda y cómo podría representarse la eficacia sobrenatural de la doctrina?» (Chavannes, 1913, 501). En este espíritu de condescendencia. se permitía la imagen.

Es más una respuesta pragmática que una legitimación filosófica lo que los hindúes han ofrecido a la cuestión de la licitud de las imágenes. Entre los numerosos textos que podríamos citar, uno de los más interesantes, por ser uno de los que mejor defienden la doctrina de la imagen, es una *upanishad* todavía viva en los medios artísticos de Orissa, que ha sido reencontrada y publicada recientemente: la *Vâstu sûtra upanishad,* es decir, el «Tratado esotérico (que comenta) los aforismos (relativos) a la arquitectura (sagrada) y que es un verdadero tratado de arte sagrado) (Boner, 1982). Pippalâda afirma en ella que cuando la mente del fiel no toma una imagen como guía, puede errar y formarse falsas imaginaciones (*Vâstu sûtra upanishad* V, 17). Las imágenes sagradas disipan las imaginaciones falsas e indican el modo correcto de

rendir culto a la divinidad.

Sin embargo, y siempre según el mismo autor, la imagen no remite a un prototipo transcendente. El trabajo del *sthâpaka,* del imaginero, es, en efecto, semejante al de Prajâpati, que pasó de la no-forma a la forma y que tuvo que someterse a un severo *tapas,* ascesis, para crear el universo. El creador humano de formas debe someterse, igualmente, a una severa disciplina para producir una imagen susceptible de ayudar al hombre en el camino de la liberación. No obstante, a diferencia de Prajâpati, el imaginero humano sigue el modelo que las generaciones anteriores le legaron siguiendo la meditación de los *rishis* o poetas primordiales sobre las Escrituras[125]. Si se somete a una disciplina, es para experimentar en persona el sentimiento que debe traducir en su obra. No tiene, pues, modelo transcendente, porque lo trascendente carece de forma. Los modelos proceden del mundo fenoménico y de la imaginación de los *rishis.*

La *Vâstu sûtra upanishad* elabora su doctrina de la legitimidad de las imágenes en un contexto polémico que se trasluce por numerosos indicios: la liturgia védica anicónica practicada por los brahmanes es la referencia última y, cada vez que se le presenta la ocasión, el autor de la *upanishad* exalta al artista, comparándolo con el oficiante brahmánico que ejerce su actividad en el terreno sacrificial.

En conformidad con estas corrientes ortodoxas fieles a la tradición védica, ha habido en el seno del hinduismo numerosos hombres religiosos que se han declarado contrarios a las imágenes. No citaremos aquí sino los más conocidos: Kabir, el guru Nanak, fundador del sikhismo, Ram Mohan Roy, padre del hinduismo moderno, etc. Ramakrishna, por el contrario, y, de acuerdo con él, Vivekananda

[125] La verdadera legitimación de las imágenes del hinduismo la constituye la fidelidad a las intuiciones de los *rishis*, es decir, la fidelidad a la tradición transmitida oralmente (*srûti*) (*Vâstu sûtra upanishad,* cit., p. 9). Esto es también lo que fundamenta su valor de interioridad, pues, nacidas de una meditación, llevan a la meditación.

legitiman el uso de las imágenes. Las corrientes opuestas al culto a las imágenes han tenido, sin duda, como efecto el purificar y espiritualizar el arte sagrado sin llegar a los mismos resultados que las corrientes cristianas.

En este punto, el cristianismo de los Padres de la Iglesia tiene una posición original, impuesta por la doctrina de la Encarnación. El arte sagrado entra en el conjunto de los medios pedagógicos de que habla Y. M. Congar, y ello en el marco mayor de la economía de salvación de la que también hablan los Padres de la Iglesia y cuyo acontecimiento central es la Encarnación.

III. DE LA ESTÉTICA A LO SAGRADO

Todo grupo religioso que utiliza edificios religiosos y que se sirve de imágenes exige, en primer lugar, un mínimo respeto hacia ellos. Propone, además, pasar de la figura a la realidad, del templo a Dios o Ser Supremo Invisible, de la imagen al prototipo, de lo estético a lo religioso. Se trata de un camino iniciático. El arte sagrado nunca tiene su función en sí mismo, sino que sirve a una causa que lo sobrepasa.

En una situación de encuentro cada vez más frecuente con obras religiosas del pasado o del presente, procedentes de su mismo país o de países extranjeros, de su religión o de otras, el hombre de hoy puede preguntarse si le es posible realizar el camino iniciático qué el arte sagrado habitualmente exige. ¿Cómo situarse en relación al arte sagrado, si tal cosa no le fuera ya posible?

El arte sagrado de la religión egipcia y de los países del antiguo Oriente Próximo, y otro tanto podría decirse del de otros países del mundo antiguo, está todavía actualmente presente *in situ* en los yacimientos arqueológicos o en los museos. Pero ningún sacerdote vela ya por ellos. Nadie propone cumplir con los correspondientes ritos. Nadie reclama una actitud de adoración o veneración

hacia las imágenes sagradas. Queda la posibilidad de una actitud de admiración estética en la que la dimensión sagrada no esté forzosa o totalmente ausente. Sólo los especialistas están ahí para recuperarla y evocarla[126]. «Los habitantes del valle del Nilo estaban dotados de un sentido estético extremadamente desarrollado, y supieron expresar el sentido de lo sagrado en su literatura, arquitectura y artes plásticas de una forma extraordinaria que, todavía hoy, provoca nuestra admiración» (Varios, 1978, 305). La reactualización del sentido de lo sagrado es, pues, resultado de un esfuerzo de restitución histórica suscitado por el sentimiento de admiración. No se puede hablar, sin embargo, en este caso de un actitud religiosa, pues la admiración no se traduce en adoración, ni en ritos ni plegarias.

No obstante, esta aproximación a lo sagrado no deja de tener interés incluso bajo el prisma religioso, pues nos hace comprender, entre otras cosas, por qué, en la misma época, las prohibiciones bíblicas recayeron también sobre el culto a las imágenes practicado en Egipto, Siria, Fenicia, Canaán o contra la visita a los lugares sagrados y los templos, y cómo este culto podía ejercer una atracción tan profunda sobre un pueblo que, sin embargo, era consciente de ser elegido por Dios.

El arte sagrado de Grecia y Roma se aborda en la actualidad de la misma manera que el de Egipto: consideramos su aspecto estético. Las imágenes de dioses y diosas, hoy en los museos, pueden suscitar nuestra admiración. No plantean problemas de conciencia. Su culto no está ya en activo. Por otra parte, el paso de lo estético a lo religioso se ha vuelto todavía más difícil, dado que después de la época antigua en la que el carácter sagrado de los dioses se mostraba en la misma factura de las imágenes, el naturalismo de la época clásica griega terminó por sofocar lo sagrado.

[126] F, Daumas, «L'expression du sacré dans la religion des Égyptiens», en *L'expression du sacré,* cit ,II, pp 293-298.

Ahora bien, fue de este lenguaje naturalista del que se sirvió en gran medida el Renacimiento en el arte sagrado de la cristiandad occidental. Ésta es la razón de que una Madonna del Renacimiento, por ejemplo de un Rafael, no suscite en nosotros más que unos sentimientos que quedan en la periferia de lo sagrado. Puesto que existe identidad entre el estilo y la visión del artista, un arte cuyos fundamentos y estilo estén inspirados en el paganismo antiguo, aun cuando pueda tratar temas religiosos, no ofrecerá sino una visión pagana de las cosas. Es, por tanto, perfectamente normal que el hombre de hoy, ante una obra de arte de tales características, no experimente un sentimiento de lo sagrado sino un sentimiento estético.

No resulta fácil definir el arte religioso hindú en el marco de la problemática que abordamos aquí: su recepción en el plano de lo sagrado por un occidental, sea o no cristiano. Es un arte abundante y muy diversificado. Los templos son monumentos que suscitan asombro y distancia. Las imágenes de culto parecen a menudo feas, en ellas el cuerpo humano recibe un trato especial: se encuentran dioses con varias cabezas, varios brazos, etc.

Mas un contacto, aunque sea superficial, con este arte deja entrever de inmediato que se trata de una forma de lo sagrado profundamente marcada por una cultura. Es también un arte «mental», en el sentido de que todo él procede de la mente y la intuición de los poetas antes de ser expresado por los artistas imagineros. Es mental también en el sentido de que supone, para poder ser recibido, el conocimiento y la práctica de ciertas reglas, de ciertas convenciones, de ciertas disposiciones del espíritu, el cultivo de determinados sentimientos.

Pero lo que no suele saberse es que existen grados y modalidades en la transcripción de lo sagrado: el arte denominado sagrado no es verdaderamente tal más que en ciertos casos concretos. Para que una imagen pueda ser presentada al culto de los fieles es preciso, primero, que se

haya realizado en piedra y trabajado en alto-relieve. Se rinde también culto a las imágenes de bronce sacadas en las procesiones o a las imágenes provisionales realizadas con ocasión de las grandes fiestas. No hay, según parece, ejemplos de imágenes pintadas que sean veneradas al mismo título que la imagen esculpida. Sin duda se encuentran imágenes piadosas en las casas, pero corresponden más bien, en todos los países, a la religión popular, y sólo tienen valor sagrado como recuerdo de las que se encuentran en los templos.

La imagen de culto debe hacerse según cánones precisos fijados por la tradición[127]. Su realización va acompañada de numerosos ritos y, finalmente, es preciso que sea instalada en el templo por un sacerdote-arquitecto, un brahman que cumpla los ritos de instalación y que, especialmente, «le abra los ojos» con un bastón de oro. La imagen de culto es entonces considerada como un sustituto de lo divino, y el templo es en consecuencia venerado como la morada del dios. Un oficiante, o todo un cortejo de oficiantes, la vela.

No hay que tener, con respecto a las imágenes de culto, una actitud irreverente. Los hindúes tienen una aguda conciencia de la unidad fundamental de lo sensible - el templo y la imagen - y lo suprasensible - el mundo divino y el Espíritu Supremo anterior a toda manifestación -. Toda imagen de culto es una parte integrante del cosmos. Remite, por tanto, a lo suprasensible, como el propio cosmos. Despreciar la imagen o despreciar el templo significaría, en consecuencia, que no se cree en lo que supera al hombre y al cosmos, es decir, que no se cree en el Ser Supremo[128].

---

[127] La realización de una imagen, como la construcción de un templo, requiere el establecimiento previo de un esquema de la composición *Vâstru sûtra upanishad,* cit, p 11.

[128] La teoría brahmánica referente a la arquitectura se expresa por entero en una palabra compuesta: *vâstubrahman,* que significa la penetración de lo absoluto indiferenciado, *brahman*, en la obra arquitectónica, *vâstu*. Toda la arquitectura del templo y de las imágenes está, pues, bajo el sigilo de lo sagrado, proviene de lo sagrado y conduce a lo sagrado.

Jamás se ha exigido a un no hindú practicar un culto a las imágenes conservadas en los templos. En primer lugar, porque el acceso a los templos todavía en activo es difícil y con frecuencia está prohibido a los no hindúes. Por otra parte, la mayor parte de las imágenes por las que se interesan los occidentales están fuera del ámbito del servicio cultual, se las encuentra en los museos o en los lugares turísticos. Y, sobre todo, porque muchos de los mismos hindúes, si se les pidiera, se negarían a venerar las imágenes. En estas condiciones, el acercamiento al arte sagrado hindú por parte de los no hindúes es generalmente una aproximación estética.

Esta actitud no religiosa, aunque respetuosa, ante las imágenes sagradas hindúes se ve además favorecida por el hecho de que han existido numerosas corrientes espiritualistas en el seno del hinduismo que han cuestionado el valor de las imágenes y su capacidad de conducir a lo divino. Durante mucho tiempo se ha prescindido de las imágenes, pero jamás del arte sagrado, si se incluyen en este término los cánticos, la poesía, la liturgia, el teatro, la danza, etc.

Desde un punto de visto estético y práctico, un cristiano o un occidental no cristiano puede, por tanto, adherirse a la posición de numerosos hindúes que ven en las imágenes la expresión de símbolos religiosos no esenciales y no indispensables para la verdadera religión. No existe, pues, ningún inconveniente, incluso si se es sensible a los valores estéticos del arte sagrado hindú, en no acercarse a él con el sentimiento específico de lo sagrado. Pero también puede irse más allá.

Efectivamente, hemos de saber que un cierto número de hindúes encuentran en las imágenes un apoyo para su meditación. Pueden así entrar en los mitos y las historias divinas, y experimentar sentimientos diversos según el tono de los relatos y la misma hechura de las imágenes. El arte sagrado es un camino adecuado para que el no hindú se adentre

en el hinduismo en tanto que religión. Es posible intuir, de este modo, cómo numerosos aspectos de lo divino están presentes en el arte. Esto le permitirá también plantear el problema central y esencial a todos los desarrollos del hinduismo: la relación de la forma, de lo manifestado, con lo que carece de forma, con la divinidad. La atracción por las imágenes y, de manera más general, por lo manifestado, es tan fuerte que fue necesario, en el siglo pasado, que un asceta procedente del exterior sacudiese con violencia el estado de espíritu de Râmakrishna para que éste llegase a superar el plano de la imaginación y accediese a la no-dualidad de *brahman y âtman*[129].

El arte budista exige un planteamiento y un tratamiento diferentes. En primer lugar, porque es un arte que no se presenta como arte sagrado. La reticencia de los budistas a elaborar un arte plástico con representaciones escultóricas del Buda, o, en otras palabras, su reticencia a fabricar imágenes de culto, lo demuestra suficientemente. En el pequeño Vehículo, venerar al Buda en una imagen no consiste, al menos teóricamente, en adorarle. Por otra parte, lo que se le pide al artista es una evocación del Buda, resultado de la transcripción de los caracteres físicos a los que nos hemos referido anteriormente, y, para rematarlo, la integración de esos signos en una imagen en la que domine el sentimiento de paz y la irradiación espiritual del Maestro.

Un occidental, cristiano o no, puede perfectamente, sin perder nada de su fe o de su posición teórica, dejarse impresionar por estas imágenes y entrar así, al menos parcialmente, en la paz búdica. Las estatuas están hechas para ser miradas, contempladas, meditadas. Traducen e inducen un sentimiento. Sin ser específicamente religioso, pues no se trata de una toma de posición en relación a la transcendencia, el sentimiento de paz puede

[129] Experiencia relatada en S. Lemaître, *Ramakrishna et la vitalité de l'hinduisme,* París, 1966, pp. 84-85.

proceder, dicen los textos, del desapego[130]. Se trata por tanto de un sentimiento estético que no es solamente de admiración, que no es un sentimiento religioso, sino que se sitúa entre los dos en la jerarquía de valores y que está próximo a la bondad.

Pero estas imágenes tienen también un objetivo pedagógico: están hechas para invitar al espectador a interesarse por la doctrina budista. El éxito del budismo procede en gran parte de su capacidad de adaptación. Ha sabido utilizar la imagen como medio útil, según una expresión consagrada, sin concederle por ello un carácter sagrado.

IV. ORIGINALIDAD DEL ARTE SAGRADO EN EL CRISTIANISMO

Lo dicho hasta aquí nos permite, por comparación, semejanza u oposición, precisar cuál es la originalidad y el carácter propio del arte sagrado en el cristianismo.

El arte sagrado cristiano está enteramente integrado en la liturgia que se celebra en los lugares específicamente destinados a ello. Culmina por tanto en la arquitectura. La liturgia es actualización y celebración de la historia de salvación[131]. Los profetas del Antiguo Testamento, Cristo y la Virgen, los apóstoles y los santos remiten siempre a una historia. Es por consiguiente a esta historia a la que se invita a referirse al practicante de la liturgia y de las imágenes. Las formas antropomórficas del arte religioso cristiano se comprenden por una razón esencial: Dios se ha servido de los hombres, profetas y santos, para entrar en la historia humana. En consecuencia, las imágenes remiten a los modelos: Jesucristo y los

[130] La causa o el origen de este sentimiento es la vacuidad o la vanidad de todas las cosas, debido a su carácter efímero» (*Ras, les neuf visages de l'Art Indien,* Paris, 1986, p. 272).

[131] Y. M. Congar «Es necesario reconducir siempre las expresiones cristianas a la positividad histórica de la fe y de los acontecimientos en los que Dios se ha manifestado como viniendo a nosotros» («Situation du sacré en régime chrétien», en *La liturgie après Vatican II,* Paris, 1967, p 403).

santos, que, a su vez, remiten, aunque indirectamente, a Dios.

Como todo arte, el arte cristiano utiliza un lenguaje plástico que no es neutro. Esto se ha podido comprobar en numerosas circunstancias: el arte cristiano primitivo utilizó el lenguaje plástico de su tiempo, pero modificándolo. Entre el arte romano pagano y el arte cristiano de los primeros siglos se da una diferencia radical en la ejecución y lo que retuvo de aquél ha servido para expresar el gozo y la alegría de la salvación. Se trata en particular de una cierta ligereza de formas, por no citar más que la cuestión del estilo. En los siglos siguientes, el arte cristiano elaboró un lenguaje plástico más apropiado, que culminó en los iconos del arte bizantino.

Hay que reparar, sin embargo, en el hecho importante de que, aparte de los iconos bizantinos, pocas imágenes han recibido en Occidente el estatuto de imágenes de culto. Pocas se han convertido en objeto de meditación y contemplación. Esto se debe tal vez a que el arte cristiano, a partir de Gregorio Magno, se propuso como objetivo ilustrar y enseñar, reduciendo de este modo su alcance. Podemos preguntar, en la misma línea, si las grandes intuiciones iconográficas de los primeros símbolos de los cuatro evangelistas, es decir, de las visiones de san Juan en el Apocalipsis y que encontramos en Occidente del siglo IV al XIII, han sido suficientemente retomadas y representadas en épocas posteriores. Son sin embargo estas escenas las que, como la iconografía bizantina[132], son susceptibles de crear en el que medita, como lo fueron antes para Ezequiel y san Juan, el sentimiento de lo sagrado. Efectivamente, ponen ante los ojos, como un acontecimiento maravilloso, lo esencial de la fe de Israel y de la fe cristiana: la teofanía o la manifestación de Dios en la historia que es la manifestación de lo sagrado o hierofanía

[132] En el mundo bizantino ha sido la Transfiguración la que ha sido especialmente meditada y representada.

propia del cristianismo.

Existe también otra dimensión, igualmente original, del arte sagrado cristiano que este tipo de representación permite salvaguardar: el aspecto escatológico de la fe. Cristo, por ejemplo, se presenta como Aquel que ha venido, que viene y que vendrá. Ahora bien, Nicolás Berdiaeff ha puesto de relieve que el arte, todo arte, tiene un aspecto escatológico: «La belleza es ya de otro mundo» (Berdiaeff, 1955). El artista, sobre todo el artista cristiano, ha de encargarse no sólo de decirnos lo que pasa, sino lo que puede suceder. De Igual modo, el que medita sobre una imagen no espera, en primer lugar, ser confirmado en sus convicciones históricas; no pide que se le conceda una información de lo que conoce por otras vías. Pide la presencia de un Prototipo que transciende la historia y que da un sentido a su vida. El Cristo Pantocrátor o el Cristo glorioso, cuyo carácter teofánico está atestiguado por los cuatro evangelistas, es el Cristo de la fe, Aquel que el cristiano descubre en la Eucaristía y cuya venida proclama, Aquel cuya salida de la tumba no puede ser descrita.

Para tratar ese tema el artista cristiano utiliza datos simbólicos e imaginativos propios de la Biblia y que no encuentra en ningún otro lugar con la misma intensidad ni con la misma significación la Nube, la Luz, el resplandor de la Gloria que rodea a la teofanía. No se comprende cómo un artista cristiano podría hacer abstracción, si se mueve realmente en la esfera del arte sagrado, de estos datos bíblicos imaginativos que tocan en profundidad lo imaginario de los seres humanos.

O bien debe decididamente dejar de representar lo sagrado y esforzarse en expresarlo mediante el arte abstracto, que es una solución particularmente destacable (Mercier, París, 1964), capaz de resaltar de manera especial el valor de la arquitectura, como demuestra el caso del islam.

Cualquiera que sea la solución adoptada, es

necesario recordar que el arte sagrado no es algo indiferente. Forma parte de la realidad, haciendo entrar al hombre en un mundo que sobrepasa el mundo ordinario y que prefigura el mundo por venir. El arte que está al servicio de lo sagrado, sea arquitectura, escultura, pintura, música o danza, interviene para favorecer la entrada del sujeto religioso, incluido aquel que opta por centrarse en la sola mediación de Cristo, en un tiempo y un espacio en el que podrá, más fácilmente, encontrar al Otro.

CONCLUSIÓN

El estudio de lo sagrado no puede disociarse del estudio de las formas en las que se expresa y, muy particularmente, de las formas estéticas. El *homo religiosus* no sólo ha elevado hacia el cielo su mirada y sus aspiraciones, no sólo ha utilizado símbolos y creado ritos sino que, teniendo en cuenta lo que mediante ellos quería alcanzar y expresar, ha querido que esas formas fueran bellas y dignas de ser contempladas. No es posible enamorarse de nada sin haber conocido anteriormente la belleza, dijo un filósofo. La dimensión estética forma parte del arte sagrado como forma parte de la vida cotidiana. Dando formas plásticas o sonoras a lo sagrado, el *homo religiosus* lo ha informado de belleza. También ha informado mediante ellas el conocimiento que tenía de la verdad. Le ha dado una forma particular. No podía abstenerse o evitar expresarse en las formas y expresar lo sagrado en esas formas. La dimensión estética forma parte de lo sagrado.

El estudio del arte sagrado nos obliga también a prestar una atención particular a la dimensión histórica del *homo religiosus.* El hombre es inventor, pero no puede inventarlo todo. Para su misma invención, utiliza lo que encuentra a su alrededor. Utiliza datos. Se sirve de lo que ve, oye, toca, en torno a él. El arte sagrado conserva siempre el sabor particular de lo vivido. El arte de

las cavernas aparece también como un reflejo de la caza, de sus dificultades, de sus mitos y misterios. Los monumentos megalíticos son otro testimonio de la importancia que el hombre otorgaba a su enraizamiento natural. Las inscripciones rupestres se perciben como un medio de comunicar misteriosos mensajes a quienes periódicamente acudían a conocerlos. Y lo mismo sucede en toda la aventura del arte sagrado, testimonio de la forma de sensibilidad que el hombre de cada época es capaz de vivir. La antropología cultural no es disociable de lo religioso.

En el arte sagrado el hombre es creador de mediaciones sensibles de lo divino. No solamente «recibe» el cosmos, sino que expresa su significación supracósmica convirtiéndolo en un espacio cualificado, proyectando este espacio cualificado en los monumentos y edificios religiosos, desde los megalitos y su alineamiento o disposición en amplios círculos hasta los templos actuales.

Sin duda este paso por las mediaciones sensibles no es la única vía de acceso a lo divino. Este paso está también cargado de ambigüedades. Toda la gesta de la historia bíblica es una protesta contra esta ambigüedad. Cuando Abraham deja Ur de Caldea, esta ciudad estaba ocupada en su centro por una magnífica Puerta del Cielo, semejante a la torre de Babel. Sin embargo, él le vuelve la espalda y elige, o acepta, otra vía para ir hacia Dios. Es también una protesta contra los ídolos. Para ir a Dios, es preciso primero encontrar a Dios. No hay que fiarse indefinidamente de los signos. No se puede recurrir indefinidamente a las mediaciones. Llega un día en que lo esencial del camino consiste en desgarrar los velos. Todos los místicos sedientos de absoluto y de belleza desean conocer el momento en que el velo se rasga. Sociológicamente, esto se traduce en ciertas actitudes marginales: los hombres se lanzan a los caminos como vagabundos de Dios. Su protesta es entonces un testimonio del fuego que la religión y

el arte sagrado han alumbrado en ellos, al tiempo que también de la insuficiencia de este mundo, incluso con toda su belleza, incluso transformado por el arte y la liturgia, para apagar su sed. Su misma existencia plantea el problema de los límites del arte sagrado, de los límites de las formas. El problema del arte sagrado se plantea en su radicalidad: si Dios es la Belleza Transcendente, ¿para qué sirve el arte sagrado si no es para encender un fuego que no puede extinguirse?

La Biblia no habla de la Belleza de Dios, sino de su Gloria, sin duda para evitar al hombre la tentación de idolatría (Dios no puede ser representado), la tentación también de no interesarse por Él sino bajo un solo aspecto. Como lo sagrado que personaliza y transciende personalmente, Dios está más allá de Todo, incluso de la Belleza. El arte sagrado conduce a Él, pero al mismo tiempo renuncia a hacerse centro de la vida religiosa. Como el vector que asegura una traslación, acaba por desaparecer una vez cumplida su misión.

BIBLIOGRAFÍA

Anónimo, Rasa. *Les neuf visages de l'art indien,* Grand Palais, Paris, 1986.

Berdiaeft, N., *Le sens de la création,* Bruges, 1955 *[El sentido de la creación,* Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1978].

Bonner, A. (ed.), *vâstru sûtra upanishad. The Essence of Form in Sacred Art,* Delhi Varanasi 1982, 2 1986.

Burckhardt, T., *Principes et méthodes de l'art sacré,* Dervy-Livres, Paris, 1976 *[Principios y métodos del arte sagrado,* Lidium, Buenos Aires, 1982].

Castelli, E., *Il Sacro. Studi e ricerche,* Cedam, Padova, 1974.

Chavannes, Ed., *Mission archéologique dans la Chine septentrionale,* 2 vols., Paris, 1913.

Dagens, B. (ed.), *Mayamata. Traité sanskrit d'Architecture,* Pondichery, 1970.
Jouven, G., *La forme initiale,* Paris, 1985.
Mercier, G., *L'art abstrait dans l'art sacré,* De Boccard, Paris, 1964.
Otto, R., *Das Heilige,* Gotha, 1917 *[Lo santo,* Alianza, Madrid, 1980].
Varios, *L'expression du sacré dans les grandes religions,* Louvain-la-Neuve, 1978-1986.

Segunda parte

LO SAGRADO, LOS ORÍGENES, EL HOMBRE ARCAICO Y LA MUERTE

Capítulo 5
LA EMERGENCIA DEL HOMO RELIGIOSUS
PALEOANTROPOLOGÍA Y PALEOLITICO

Fiorenzo Facchini

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

La investigación sobre el sentimiento religioso del hombre prehistórico no responde únicamente a una curiosidad intelectual. Se trata en realidad de ver en qué tiempo y bajo qué aspecto pueden descubrirse los orígenes no tanto de la religión concebida como sistema de creencias, sino de una actitud interior del ser humano que se expresa mediante signos y ritos, integrados en la existencia cotidiana y que tienden de algún modo a transcenderla.

El problema radica en averiguar si el sentimiento religioso y el sentimiento de lo sagrado pueden ser atribuidos a la estructura original de la experiencia humana o si, por el contrario, son producto de elecciones culturales que han llegado a ser necesarias o que, cuando menos, han sido suscitadas por una sociedad cada vez más evolucionada y compleja.

El origen de la religión es una cuestión ampliamente debatido en el mundo filosófico y científico, mediante análisis y métodos diversos, de inspiración evolucionista, histórica, etnológica, fenomenológica, etc., en los que a menudo acaban por prevalecer, bien unas posiciones ideológicas previas, bien una transposición al hombre prehistórico de sistemas religiosos de pueblos actuales, primitivos o no.

En cierta medida, esto resulta inevitable por falta de documentación paleoantropológica; por ello, sociólogos, etnólogos y antropólogos culturales han

tratado de reconstruir e interpretar el fenómeno religioso en las fases prehistóricas de la humanidad, con argumentos a menudo poco convincentes, si no completamente arbitrarios.

Sin embargo, en el curso de las últimas décadas, el horizonte de la paleoantropología se ha visto enriquecido por numerosos descubrimientos acerca de la actividad conceptual del hombre prehistórico, en particular sobre las prácticas funerarias y las actividades artísticas.

Por otra parre, la distinción establecida entre religión y sentimiento religioso, entre religión y sentimiento de lo sagrado, ha introducido una mayor claridad en el estudio del fenómeno religioso y sus expresiones diacrónicas.

Es así como, tal vez, se abren actualmente nuevas vías para el análisis y la interpretación.

1. DISTINTAS APROXIMACIONES

Queremos situar nuestra contribución en el ámbito propiamente paleoantropológico, realizando una aproximación prehistórica global; nos parece, sin embargo, preferible ofrecer primero algunas indicaciones sobre planteamientos diferentes, entre los cuales los más conocidos han sido los de carácter evolucionista, sociológico, etnológico, funcionalista, fenomenológico y hermenéutico.

1. *La escuela evolucionista*

La escuela evolucionista parte del presupuesto de que en la fase primordial de la humanidad no existía ninguna forma de religiosidad y que la religión se formó después de distintas etapas de evolución religiosa. Según Lubbock (1834-1913), éstas habrían sido sucesivamente: ateísmo, fetichismo o teriomorfismo, culto de la naturaleza o totemismo, chamanismo e idolatría o antropomorfismo. La idea de Dios habría nacido en la etapa siguiente. El evolucionismo inspiró también a Edward Burnett

Tylor (1832-1917), que proponía otra secuencia de desarrollo del sentimiento religioso, partiendo esta vez del animismo, al que habrían seguido el fetichismo, la idolatría, el politeísmo y, finalmente, el monoteísmo. También en esta línea evolucionista se sitúan autores como Morgan (1818-1881) y, más recientemente, Sir James Frazer (1854-1941), cuyo esquema evolutivo general parte de la magia, considerada como la primera manifestación del espíritu humano, para llegar finalmente a la religión y la ciencia.

2. El *planteamiento sociológico*

El iniciador del planteamiento sociológico fue Émile Durkheim (1858-1917), para quien la religión es una proyección de la sociedad, una emanación de la conciencia colectiva. Es la sociedad misma la que crea lo sagrado, aquello que da vida y sentido a la religión, distinguiendo la esfera de lo sagrado de la de lo profano. El *mana*, la fuerza vital de lo sagrado, y el *tótem,* que representa a la divinidad, no son sino dos hipóstasis del clan, es decir, de la sociedad. En esta misma línea se sitúan Marcel Mauss (1873-1950) y Henri Hubert (1872-1927), mientras Léw Bruhl (1857-19~9) atribuirá a la mentalidad primitiva un carácter «pre-lógico» fundado en el principio de una participación mística y no en los principios de la lógica, es decir, los principios de identidad y causalidad.

3. El método etnológico

El método etnológico se fundamenta en el estudio de las sociedades primitivas. Convertidas casi en archivos vivos del pasado, éstas servirán de modelo para reconstruir la mentalidad, los intereses, la organización económica e incluso el sentimiento religioso del hombre prehistórico. Entre los diversos investigadores que han seguido esta línea, hemos de recordar a Andrew Lang (1844-1912), que,

criticando el animismo de Tylor y la mitología de la naturaleza postulada por Max Müller, que veía en los fenómenos naturales el origen de la religión, plantea - por analogía con lo que observa en pueblos primitivos, como los australianos y los habitantes de las islas Andaman - la creencia en un Dios superior como punto de partida de la actitud religiosa. Wilhelm Schmidt (1868-1954) retoma esta idea y sostiene, partiendo de las tradiciones orales recogidas de grupos primitivos de América (algonquinos, californianos del Norte y del Centro, fueguinos) y africanos (pigmeos) o australianos, que la primera forma de religión habría sido el monoteísmo, es decir, la creencia en un Ser supremo, ligada a una revelación primordial; a partir de ahí, y por un proceso de degeneración, se habrían derivado formas de tipo animista, mágico y politeísta. K. Preuss (1869-1938), admite en cambio una fase preanimista, a la que habría sucedido bien la magia, bien la Idea de dioses supremos.

4. *El funcionalismo*

En la línea del funcionalismo de Malinowski (1884-1942) - que busca el significado o la función de una concepción religiosa, en el marco de una civilización singular, en relación a las necesidades fundamentales del grupo social - se sitúa la tesis de R. Thurnwald (1866-1954), que plantea una cierta correlación entre las expresiones religiosas y las formas socioeconómicas. Según Thurnwald, correspondería a la época de los pueblos predadores una creencia generalizada en el carácter sagrado de los animales, teriomorfismo; a las culturas de cazadores más especializados correspondería el totemismo; la personificación de la divinidad, el animismo, etc., caracterizaría a las primeras culturas agrícolas, mientras la creencia en dioses supremos sería específica de los pueblos de pastores (Thurnwald, 1951). Ad. E. Jensen, por su parte, establecerá la relación entre la idea de un Dios

celeste, creador del mundo, y la de un señor de los animales inscrita en las culturas primitivas de los cazadores; el concepto de una divinidad del tipo *dema,* característico del ciclo agrícola matriarcal, estaría relacionado con la fase de la agricultura, pero, en las grandes civilizaciones, *dema* se habría transformado en dioses.

5. El método histórico

También Rafael Pettazzoni (1877-1955), para el que la religión era un fenómeno esencialmente histórico cuyo desarrollo, en consecuencia, estudió mediante el «método histórico», comparando los datos suministrados por las religiones clásicas de griegos, romanos y germanos, se adentró en el problema de los orígenes y desarrollo del sentimiento religioso, en particular del monoteísmo, a partir del universo de los pueblos primitivos. Según Pettazzoni, no es verosímil que la idea del Ser celeste se hubiera constituido plenamente en un momento determinado y en un grupo humano concreto, para difundirse a continuación por toda la tierra, como sostenía Schmidt. Los pueblos primitivos actuales que mantienen esta creencia pertenecen a una gran variedad de áreas culturales y representan formaciones distintas, configuradas a través de procesos de una duración considerable. La idea del Ser celeste, «lejos de haber sido la característica de una religión particular y especialmente elevada, de una religión primordial que habría sido pronto destruida y suplantada poco a poco por otras formas religiosas aparecidas con el progreso de la civilización, como querían los teóricos del monoteísmo primitivo, habría sufrido, por el contrario, las influencias de diversos ambientes culturales en los que se encontraría integrada, asumiendo después matizaciones religiosas diversas».

Puede igualmente situarse en la línea histórica a Paul Schebesta, para el que «la vía histórica de la investigación de los orígenes de la religión pasa

por la prehistoria y la etnología» (Schebesta, 1966, 19)

6. El planteamiento fenomenológico

Aplicando el planteamiento fenomenológico al problema de los orígenes de las religiones se desarrollaron los estudios de Nathan Söderblom (1866-1931), Rudolf Otto (1869-1937) y Gerardus van der Leeuw (1890-1950).

Söderblom insiste en la importancia de lo sagrado. «En materia de religión, lo que importa es la palabra "sagrado"; es más importante incluso que la noción de Dios. Una religión puede tener una existencia real sin incluir una concepción precisa de la divinidad, pero no existe ninguna religión que no formule la distinción entre sagrado y profano» (citado por Ries, 1982). En esta concepción, en la que lo sagrado es considerado «como un poder o una entidad misteriosa ligada a ciertos seres, cosas, acontecimientos o acciones» la distinción entre fase mágica y fase religiosa ha sido superada. Rudolf Otto retoma y desarrolla la idea de lo sagrado: lo sagrado se enraíza en las profundidades del alma humana como por una revelación interior que lleva a apreciar el valor numinoso de que son portadores hechos y acontecimientos. Para él, observa Julien Ries, existe una doble manifestación de lo sagrado: por una parte, la revelación interna de lo sagrado en la que se fundamenta la religión personal; por otra, la manifestación de lo sagrado en la historia por medio de los signos. En consecuencia, se trata de leer esos signos: éste es el problema del símbolo y lo sagrado (Ries, 1982, 45).

Van der Leeuw identifica lo sagrado como objeto de la religión y lo ve revestido de un poder específico que se hace presente en seres y objetos, considerados sagrados precisamente por las diferentes formas religiosas.

7. *El planteamiento hermenéutico*

Un planteamiento más completo, definido por la hermenéutica, es el de Mircea Eliade (1907-1986). Su método, integral, histórico, fenomenológico y hermenéutico, trata de interpretar y utilizar estas diferentes vías. En su opinión, todo fenómeno religioso puede ser considerado como «hierofanía» es decir, como una manifestación de lo sagrado. Lo importante es, entonces, no tanto describir el fenómeno cuanto interpretarlo, descifrar su mensaje, a partir de la experiencia interior personal y de la que se elabora en la comunidad. «Lo sagrado es un elemento de la estructura de la conciencia y no un momento de la historia de la conciencia[...] La experiencia de lo sagrado está indisolublemente ligada al esfuerzo del ser humano por construir un mundo que tenga un sentido»[133] Esta realidad, de cualquier manera que se revele o sea percibida como objeto, es lo «totalmente otro» y transciende al mundo. La historia de las religiones no es sino una acumulación de hierofanías, cuyo significado es preciso buscar mediante una aproximación fenomenológica.

En esta misma línea de pensamiento, que considera la experiencia de lo sagrado como una característica esencial de la humanidad, se desarrolla el pensamiento y la contribución de Julien Ries, especialmente en lo que se refiere al ámbito de las grandes religiones protohistóricas e históricas, en las que la teofanía substituye a la hierofanía. Se trata en realidad de una experiencia de lo sagrado en la que el *homo religiosus* se mueve en un universo simbólico de mitos y ritos que, sin embargo, no están ya ligados a los elementos cósmicos y sobrenaturales, sino a revelaciones directas, es decir, a teofanías.

8. valoración de estos planteamientos

[133] M. Eliade, *Fragments d'un journal,* Paris. 1973 [*Fragmentos de un diario,* Madrid, 1979], p 555.

Algunos de los métodos que acabamos de citar para el estudio de los orígenes y desarrollo del sentimiento religioso encuentran su límite en su pretensión de abordar el problema a partir de comparaciones y extrapolaciones no siempre exentas de trabas ideológicas. El método fenomenológico, como el hermenéutico, parecen más abiertos y metodológicamente más correctos, aun cuando no siempre estén fundados en una documentación fósil.

En el estudio del fenómeno religioso en el hombre prehistórico, la aproximación basada en los elementos aportados por la paleoantropología y la prehistoria nos parece la más adecuada, a pesar de las lagunas que todavía presentan estas ciencias. En esta línea se han desarrollado distintas investigaciones que han hecho referencia a los vestigios antropológicos y las expresiones culturales del hombre paleolítico. Debemos recordar, en particular, las contribuciones de Breuil, F. M. Bergounioux, E. Boné, A. C. Blanc y Leroi-Gourhan. Siguiendo por su parte la vía histórica, el etnólogo P. Schebesta no ha olvidado la prehistoria. Y es precisamente un planteamiento de tipo paleoantropológico y prehistórico global el que queremos utilizar en esta contribución al estudio de la emergencia de lo sagrado, es decir, del *homo religiosus* y sus manifestaciones en el curso del dilatado período paleolítico.

II. PLANTEAMIENTO PALEOANTROPOLÓGICO Y PREHISTÓRICO

1. *Principales etapas de la evolución humana*

Antes de desarrollar nuestra propia reflexión, nos parece oportuno recordar, a grandes líneas, las principales etapas de la evolución humana que actualmente se distinguen, partiendo de la que precedió a la aparición del hombre.

Podemos, en efecto, distinguir, en los cuatro últimos millones de años, diversos niveles que aparecen en sucesión cronológica, parcialmente

superpuestos y que, desde un punto de vista morfológico, indican una evolución progresiva hacia el hombre actual (Facchini, 1985):

a) La forma australopiteca, caracterizada por una avanzada hominización en la dentadura y en el aparato locomotor, adaptado ya al bipedismo; la capacidad craneana era semejante a la de los simios antropomorfos. El *australopiteco* vivió en lugares diversos de Africa y, tal vez, de Asia, en un período que se extiende de hace cuatro o cinco millones de años a hace un millón de años.

b) Homo habilis. Vivió, aproximadamente, hace dos millones o millón y medio de años; fue, por tanto, contemporáneo, en parte, del *australopiteco.* Poseía una capacidad craneana superior a la de éste y fabricaba utensilios, como *choppers y chopping-tools* (industria olduvense).

c) Homo erectus. Pertenece al Pleistoceno inferior y medio, entre 1,7 a 0,2 ó 0,15 millones de años. Las diferentes formas del *homo erectus,* presentes en todo el antiguo continente, parecen decididamente más evolucionadas, y lo mismo sucede con la cultura que crearon (Paleolítico inferior).

d) *Homo sapiens* arcaico, o *antiquus,* entre 150,000 y 40,000 años antes de nuestra era. Está representado bien por individuos que evolucionaban hacia el hombre de Neandertal, bien por el típicamente neandertaliense. Todos desaparecieron hacia la mitad de la glaciación de Wurm. Su cultura fue la del Paleolítico medio o musteriense.

e) Homo sapiens sapiens, o tipo humano moderno. Asentado en toda la tierra en el curso de los últimos 40,000 ó 35,000 años, sus orígenes parecen haber sido más antiguos y en gran parte africanos. Se le atribuyen las culturas del Paleolítico superior, hasta hace unos 10,000 años, cuyas diferentes etapas vienen designadas por los nombres de las regiones europeas en las que se desarrollaron: Perigordiense (Chatelperroniense, Auriñaciense, Gravetiense), Solutrense,

Magdaleniense, Aziliense.

2. La documentación

Recordado esto, digamos que los estudios prehistóricos disponen de una extensa documentación sobre el simbolismo y el sentimiento religioso en lo referente a los últimos 100,000 años. Los hombres de Neandertal que poblaron Europa y el Oriente Próximo hace 25,000 años conocían la práctica de la sepultura y, progresivamente, se fue afirmando la forma humana moderna *(homo sapiens sapiens).* Esta, presente hace y a 100,000 años en África, se fue extendiendo por el continente euroasiático. Con la forma moderna, la manifestación del pensamiento conceptual y de la actividad artística se enriquece de manera considerable.

¿Significa esto que el hecho religioso, como el arte y la capacidad de abstracción, comienza con el *homo sapiens sapiens o,* como mucho, con el de Neandertal? Algunos investigadores así lo piensan. Por ejemplo, según Marcozzi (1978) el hombre, en el auténtico sentido del término, sólo habría existido a partir del neandertaliense, o de las formas más evolucionadas del *homo erectus.* E. Anati sostiene (Anati, 1988) que el *homo sapiens* poseía, hace 40,000 años, facultades intelectuales completas, entre las que se contaban el sentido artístico y el sentimiento religioso. Antes de esta última fase, se habría manifestado ya en el hombre de Neandertal una tendencia al pensamiento conceptual o a formas de conceptualidad rudimentaria.

Desde nuestro punto de vista, es necesario tener presente que la capacidad simbólica del ser humano puede también manifestarse cuando los sueños parecen únicamente indirectos. En la actualidad, muchas expresiones simbólicas y religiosas no dejan huellas específicas. Pero, por encima de todo, es necesario ponerse de acuerdo en la definición de hombre. A este respecto, se corre el riesgo, en ocasiones, de caer en dos extremos que habría que evitar. Esto

sucede cuando el hombre es definido únicamente a partir de una base morfológica o biológica, o bien sólo desde el punto de vista cultural, es decir, desde las manifestaciones de la cultura.

3. Una definición global de hombre para descubrir al hombre

A nuestros ojos, una definición de hombre debe incluir todos los aspectos. Además de una base esencialmente biológica, que reconocemos por los caracteres típicos de la especie humana tales como una estructura cerebral adecuada, la reducción de la dentadura, la perfecta oposición del pulgar a los otros dedos, un aparato de fonación adaptado al lenguaje articulado, etc., conviene tener también en consideración las manifestaciones culturales por las que se distingue el ser humano. La cultura es un elemento integrante y esencial del ser humano también en cuanto especie biológica, porque forma parte de los procesos de adaptación al medio y ha jugado ciertamente un papel determinante en el proceso evolutivo de la especie, gracias a sus posibilidades específicas de innovación, crecimiento, acumulación y transmisión de conocimientos por vía no genética y no únicamente parental.

Ciertamente, por lo que respecta a la humanidad actual, los elementos culturales que se expresan en la tecnología, en la organización familiar o social, en el lenguaje simbólico, en el arte, en la religión, son fácilmente identificables. En el caso del hombre prehistórico, la aproximación se realiza a partir de los datos descubiertos sobre los orígenes de la humanidad y ofrece muchas más dificultades. Actualmente percibimos con claridad la discontinuidad biológica y cultural que existe entre los simios antropomórficos y el hombre, pero en los inicios de la humanidad es más difícil discernir entre formas no humanas y formas propiamente humanas.

En el transcurso de su evolución, el hombre, cuya presencia ha sido atestiguada con toda seguridad en África oriental desde hace dos millones y medio de años, emerge silenciosamente y, según la expresión de Teilhard de Chardin, como de puntillas.

La discontinuidad biológica y cultural que le separa del *australopiteco se* percibe mejor a distancia, con el transcurso del tiempo, pero no siempre es reconocible en la documentación arqueológica de los orígenes[134]. En cualquier caso, es utilizando los parámetros que caracterizan al hombre contemporáneo, desde el punto de vista biológico y cultural, como es posible remontarse por el camino de la evolución y encontrar la huellas más antiguas de la presencia del hombre y de aquello que lo caracteriza.

La pregunta «¿desde cuándo existe el hombre?» está unida a esta otra: «¿qué es el hombre?», y la respuesta no es posible más que en el marco de un planteamiento global. Lo mismo que decimos que para que haya un hombre es necesaria la presencia de un sistema nervioso que permita la existencia del psiquismo humano, así se precisan también comportamientos que manifiesten la capacidad de anticipación, creatividad, representación y comunicación simbólica, acompañados de una vida social variada e intensa. Al margen de cuáles puedan ser sus manifestaciones, es en este tipo de contexto en el que se desarrolla el sentimiento religioso, el sentido de lo sagrado.

4. De la capacidad de abstracción al simbolismo y al sentimiento religioso

A nuestro modo de ver, los presupuestos esenciales de la existencia del simbolismo y del

[134] Según algunos autores, los *australopiteco* eran ya capaces no sólo de servirse de piedras y palos, sino también, partiendo el sílex, de fabricar herramientas rudimentarias. Ésta es la tesis de Y. Coppens y J. Chavaillon, basada en las industrias líticas halladas en Etiopía, en el valle de Omo, y que se remontan a 2,5 ó 3 millones de años. Habría existido por tanto, una fase instrumental prehumana, como existió una fase orgánica comparable. A nuestro modo de ver, se podría hablar de una etapa precultural, y reservar al *homo habilis* la noción de cultura en tanto implica capacidades de innovación y de proyecto.

sentimiento religioso están presentes desde que existen signos de una actividad abstracta, de un psiquismo reflexivo. El mismo trabajo técnico, cuando no se presenta de forma repetitiva y estereotipada sino como resultado de un proyecto y manifiesta una evolución, implica ya una capacidad de abstracción y representa un elemento de discontinuidad en relación a las actividades manuales de formas todavía no humanizadas. Para el paleontólogo, la aparición del hombre está unida a la aparición de la herramienta, resultado de un trabajo intencionado (Piveteau, 1986). En la diversidad de objetos líticos fabricados por el hombre prehistórico se revela una actitud creadora. Muchos de estos objetos, incluso al nivel de la elaboración de un simple guijarro acondicionado, muestran en el instrumento un cierto aire de generalidad, en el sentido de que en lugar de responder a un único objetivo, el útil podía servir para distintos usos. Esto da a entender que la inteligencia no se incorporaba sólo a la obra ejecutada, por decirlo así, sino que estaba presente desde el inicio del trabajo en la mente de quien había concebido el instrumento casi como una tercera mano.

Cuando después, hace más de un millón de años, el *homo erectus* elaboró bifaces, instrumentos de sílex con forma de almendra, retocados por ambos lados, demostró conocer la simetría, pues los retoques por las dos caras del instrumento no tenían un carácter funcional, no hacían al instrumento más eficaz, sino que expresaban armonía y belleza. En Swanscombe, Inglaterra, junto a unas muestras de industria acheulense - Paleolítico inferior -, se han encontrado bifaces que contenían bivalvos y erizos de mar fósiles que estaban en la piedra y habían sido, por tanto, respetados por el artesano (Oakley, 1981,148).

El sentido estético que libera a la herramienta de la pura funcionalidad de cortar, raspar o hacer incisiones se revela, pues, mucho más antiguo que

las representaciones artísticas de Altamira, Lascaux o Niaux, en el Paleolítico superior; expresa ya una capacidad de abstracción y da al instrumento un posible significado también en el plano artístico. Y el sentido estético se acompaña de una facultad de representación simbólica a partir de aquello que se inscribe en el horizonte cognitivo de la percepción humana.

Desde el punto de vista simbólico, adquieren un interés singular ciertos signos encontrados en objetos prehistóricos de gran antigüedad. Así, se ha descubierto en Pech de l'Azé, en un nivel acheulense - Paleolítico inferior - de la glaciación de Riss, un fragmento de costilla de bóvido con incisiones que parecen intencionadas, lo mismo puede decirse de las incisiones en zig-zag en un fragmento de hueso encontrado en Bacho-Kiro, Bulgaria, junto con unos útiles musterienses.

Desconocemos el significado de estas incisiones, pero su carácter simbólico está fuera de duda. Señalemos también, en los vestigios glaciares de Tata, Hungría, una pieza de la época musteriense fabricada a partir de una lámina de molar de mamut y coloreada con ocre rojo.

Este uso del ocre rojo, que constituye un argumento en favor de la existencia del simbolismo, se remonta a una época anterior a la de las sepulturas neandertalienses o del Paleolítico superior y ha sido observado en diversos emplazamientos arqueológicos del Paleolítico inferior: en Gadeb, Etiopía, en el segundo estrato de Olduvai, Tanzania, en Terra Amata, Niza, y en Becov, Checoslovaquia (Oakley, 1981).

Otro elemento viene a confirmar esta capacidad simbólica del hombre prehistórico: la utilización controlada del fuego, documentada con seguridad hace medio millón de años, en Terra Amata, Verteszöllös, Petralona, Chou-Kou-Tien, etc., pero que para algunos estaría ya presente hace más de un millón de años en África. Forma de defensa contra los animales, de protección contra el frío y medio para

la cocción de alimentos, el fuego ha representado, sin duda alguna, un factor de sugestión y cohesión para el grupo humano.

Según P. Schebesta (1966, 146), «El hombre prehistórico se nos muestra, en cada descubrimiento, como un hombre completo, y la plenitud de su desarrollo intelectual se deduce de su capacidad para crear instrumentos».

Desde el momento en que tuvo conciencia de sí mismo, el hombre no pudo dejar de percibir su diferencia en relación a los otros seres que estaban en su entorno, no pudo dejar de preguntarse sobre sí mismo y sobre la realidad exterior. Ahora bien, cuando aparece esta conciencia, implica ya la facultad de asombrarse por las revoluciones celestes, el movimiento de los astros, la luminosidad crepuscular, los relámpagos que surcan el cielo, la lava incandescente del volcán. Y, más allá del asombro, la percepción de algo que sobrepasa al hombre y lo transciende, frente a lo que se siente impotente o cuya naturaleza ignora. Estas fueron las experiencias que engendraron el sentimiento de lo sagrado, es decir, el reconocimiento y la apelación a fuerzas superiores, de cualquier forma que éstas puedan entenderse, incluidas las formas míticas o mágicas.

Se ha observado de manera acertada que la experiencia de lo sagrado es una dimensión esencial de la especie humana, que constituye un elemento fundamental de la estructura de la conciencia. «En consecuencia, a partir del momento en que las "obras" del hombre prehistórico nos lo revelan como un ser que podemos denominar "humano", estamos obligados a reconocerle también una cierta religiosidad» (Boné, 1988).

Bergounioux (Washburn, 1961) ha tratado de reconstruir las grandes fases de desarrollo del sentimiento religioso, postulando una fase inicial en la que el hombre se habría sentido tan profundamente integrado en el universo que habría estado muy cerca de ver en el mundo animado y en el

inanimado manifestaciones de tipo humano (cosmomorfismo); a esta fase podría haber sucedido otra en la que el conocimiento se hace más objetivo y el hombre se reconoce a sí mismo en su subjetividad, experimentada como algo muy distinto del universo exterior (antropomorfismo). De forma análoga a lo que se observa en las sociedades primitivas, las manifestaciones de los fenómenos naturales inexplicables habrían suscitado, en primer lugar, temores de naturaleza religiosa. Según escribe el mismo autor en 1958, «el sol, la luna, las estrellas, el fuego, el viento, todos los elementos contra los que (los primeros hombres) no podían enfrentarse con armas iguales y de los que a menudo eran víctimas, les aparecerían, retomando el término de Mircea Eliade, como "hierofanías". Esta percepción de lo sagrado parece tener su origen en una especie de aprehensión directa, efectuada en un acto único e indivisible, más que en una marcha progresiva de la inteligencia por la que se elevara lentamente hasta un conocimiento de otro orden»[135].

La noción de «hierofanía», propuesta por Mircea Eliade y retomada por Julien Ries para describir el desarrollo del sentimiento de lo sagrado en el hombre prehistórico, posee, además de una incontestable eficacia funcional, su propia plausibilidad interna. Esta idea debería valer para el hombre desde los orígenes, es decir, tanto para el *homo habilis* como para el *homo erectus* del Paleolítico inferior, etapa en la que, como veremos, pueden observarse ciertas actividades de carácter simbólico procedentes de cultos o de concepciones mágico-religiosas. La continuidad no sólo somática sino también cultural que aparece entre *habilis* y *erectus* testifica en favor de un nivel conceptual común a uno y otro, cualesquiera que hayan sido sus expresiones.

El hombre se revela, pues, *sapiens* desde la fase en que su tecnología permite definirlo como *faber.*

[135] El autor hace estas últimas consideraciones en el contexto de un trabajo sobre los arcantropinos (*homo erectus*).

En realidad, es *faber* desde los orígenes precisamente por ser *sapiens,* puesto que desarrolla la conciencia reflexiva y la facultad simbólica que inspiran el sentimiento religioso y el sentido de lo sagrado.

5. Tratamiento de osamentas humanas y culto a los cráneos

Tal vez el tratamiento de las osamentas humanas y especialmente de los cráneos, tal como se observa en diversas piezas prehistóricas, sea expresión de actividades simbólicas que podrían quizá pertenecer a la esfera de lo sagrado. El ejemplo más conocido es el de los cráneos que carecen de base o que presentan apertura de orificio occipital debido a una mutilación intencionada. Esto se pone de manifiesto con suficiente claridad cuando los restos encontrados, como en el caso de los pitecántropos de Java y el sinántropo de Pekín, son de forma prácticamente exclusiva huesos craneales, con ausencia total o casi total de otras partes del esqueleto.

En Chou-Kou-Tien, las restos óseos - bóvedas craneanas y maxilares Inferiores - pertenecen a una cuarentena de individuos; los miembros están escasamente representados y las vértebras faltan por completo. Es probable que estos restos fueran transportados a la gruta de forma intencionada, pero no con un objetivo alimenticio como, por el contrario, ocurrió probablemente con los animales cuyos restos han sido encontrados en el mismo lugar. Los cráneos y mandíbulas humanas pudieron ser llevados allí con la intención de conservarlos, después de que la carne y las vísceras hubieran desaparecido. Ésta es la opinión de H. Breuil y R. Lantier (1951), que hablan de un «culto a los cráneos» y estiman que, en el caso del sinántropo, la apertura del orificio occipital no implica necesariamente prácticas antropofágicas, sino que corresponde únicamente a dos momentos sucesivos en

el tratamiento del cadáver. Los mismos autores identifican también operaciones similares en otros cráneos de épocas diversas: emplazamientos de Steinheim, Ehringsdorf, La Quina, La Naulette, Ngandong, etc. Según otros autores, entre ellos Weidenreich (1941), las fracturas observadas en la base craneal de los sinántropos habrían podido tener como objetivo permitir la extracción del cerebro. En apoyo de esta interpretación se ha podido invocar, por analogía, formas de canibalismo ritual practicadas por algunos grupos humanos actuales, en Melanesia, Borneo, Célebes, etc., con el fin de apropiarse de las virtudes del difunto. La finalidad de las diversas operaciones realizadas entre la muerte - ¿el homicidio? - y el traslado de los huesos a la gruta de Chou-Kou-Tien está bastante oscura. Recientemente se ha criticado tanto la hipótesis del canibalismo como la del culto a los cráneos: la acumulación de osamentas humanas en la gruta se debería a animales como hienas o zorros (Binford y Kun Ho. 1985).

Según Weidenreich (1978), la mutilación de la base del cráneo habría podido tener el mismo objetivo en el caso del hombre de Ehringsdorf y en el de Chou-Kou-Tien; otro tanto podría decirse del cráneo encontrado en Steinheim, según la opinión de Berckhemer (1934). El hecho parece todavía más evidente en las once bóvedas craneanas descubiertas en Ngandong, Java, acompañadas únicamente por dos tibias, mientras que los restos de animales estaban representados por diversas partes del esqueleto.

¿Nos encontramos frente a una selección de cráneos que tenía un cierto significado, como ocurriría con los cazadores de cabezas de la actualidad? La notable semejanza entre las fracturas que presentan los cráneos de Ngandong y las practicadas por los cazadores de cabezas de Borneo, con el fin de extraer el cerebro, llevan a G. H. R. von Koenigswald (1937) a atribuir a estas mutilaciones un carácter ritual, tanto más cuanto que los cráneos aparecían dispuestos formando una

especie de altar.

También en lo que atañe al cráneo neandertaliense del Monte Circeo, Italia, encontrado en la gruta Guattari, parece seguro, según A. C. Blanc (1971), el carácter ritual de la mutilación que se observa en la base del cráneo y que está acompañada de otra en la región temporal derecha, atribuida por el mismo autor a un acto de violencia. La mutilación de la base del cráneo es, para Blanc, idéntica a la practicada por los cazadores de cabezas de Borneo y Melanesia con el fin de extraer el cerebro y alimentarse de él a continuación con fines rituales y sociales, uno de los cuales correspondería a la necesidad de asignar un nombre a los recién nacidos. La posición invertida del cráneo, con la base hacia arriba, en el suelo de la gruta y en el centro de una cámara semicircular, rodeado por un círculo de piedras, sugeriría, siempre según el autor, que todo el conjunto tiene un carácter ritual.

Formas de canibalismo se identifican claramente en los restos de un grupo de neandertalienses descubierto en Krapinal Yugoslavia, a comienzos de siglo, representados por cráneos y numerosos restos de huesos postcraneales, de los miembros y de la columna vertebral. Los huesos presentan diversas estrías, debidas a los instrumentos líticos utilizados para descarnar y desarticular las distintas partes del cuerpo. Los huesos de los miembros, especialmente fémures y tibias, particularmente ricos en médula, muestran numerosas fracturas, lo que lleva a considerar estas osamentas de Krapina como restos de comidas caníbales (Leroi-Gourhan, 1970, Ulrich, 1982). Sigue siendo, no obstante. problemático determinar la naturaleza de estas comidas y saber si su objetivo era puramente alimenticio o tenían también algún significado ritual.

También sobre algunos otros vestigios humanos del Paleolítico superior se han reconocido signos de una intervención intencionada - estrías producidas

por instrumentos de filo -, practicas tras la muerte o el asesinato para desarticular el cuerpo y separar la carne; así por ejemplo en Balla, Hungría, en Brno, Culna y Miadec, Checoslovaquia, etc.

Según Ulrich (1982), debemos ser muy cautos antes de hablar de canibalismo a propósito del trato dispensado a estos cadáveres. «El término "canibalismo", en sentido antropológico y etnológico, designa la práctica del consumo de carne humana en el marco de una ceremonia o en la realización de un ritual. En numerosos casos, nada indica directamente esta finalidad. El canibalismo puede considerarse una forma especial de manipulación del cadáver practicada en el Paleolítico, pero no encontraríamos pruebas de ello más que en pocos emplazamientos. Es más frecuente constatar la separación de la carne de los huesos y el desmembramiento del cadáver, lo que ha podido estar ligado a un ritual funerario no determinado».

Para Breuil y Lantier (1951), las prácticas más antiguas serían expresiones de un culto pacífico del cráneo, considerado como la parte más noble y representativa del cuerpo; esto supondría la idea de una continuidad entre la comunidad de los vivos y la comunidad de los muertos. En el hombre de Neandertal - Monte Circeo, Krapina -, la hipótesis de la antropofagia ritual podría estar mejor fundada.

Lo que parece afirmarse sobre una base sólida es el interés manifestado hacia el muerto, interés que se observa ya en los lejanos tiempos del Paleolítico inferior a través de prácticas que demuestran intenciones de carácter simbólico y que van más allá de la necesidad material del alimento. La conservación de los cráneos, aunque mutilados en su base, parece en muchos casos haber seguido a un primer tratamiento del cadáver o a un período de abandono. En otros casos el canibalismo parece evidente, a veces quizá como un elemento de carácter cultural con un significado mágico-religioso. Pero no conviene generalizar esta interpretación, ni extender estas prácticas funerarias a todas las

fases de la prehistoria.

6. *La sepultura*

También el hombre prehistórico, como el hombre moderno, debió plantearse el problema de la muerte como destino ineluctable y esto, en razón de su capacidad de abstracción y previsión, es decir, de su facultad de proyectarse en el futuro. El instinto de conservación se convierte entonces en necesidad de protección, en deseo de sobrevivir. No pensemos que la conciencia de la muerte surgió únicamente en la época de las sepulturas más antiguas que conocemos y que datan, aproximadamente, de hace cerca de 100,000 años. Ya ciertos ritos funerarios de épocas precedentes, evocados anteriormente, permiten suponer que en aquel tiempo el hombre no era en absoluto indiferente a la muerte y que desarrolló su capacidad simbólica mediante gestos y operaciones que no estaban determinados por las necesidades inmediatas de la vida de la especie.

La ausencia de verdaderas sepulturas durante períodos de tiempo muy amplios ha inducido a pensar que el hombre abandonaba el cadáver en el sitio, al aire libre, como sucede actualmente en algunos grupos humanos. Pero no podemos, sin embargo, excluir que el difunto hubiera recibido cuidados y atenciones de los que no ha quedado ninguna huella. En realidad, los testimonios que poseemos están referidos a las sepulturas en la grutas, tipo de inhumación que parece no haber sido utilizada sino en fechas muy tardías.

Como quiera que fuese, a partir del momento en que el hombre comienza a practicar la sepultura, la muerte ha adquirido otro sentido para él. Es difícil imaginar las razones que le indujeron a enterrar los cadáveres. ¿Preocupaciones higiénicas? ¿Protección del cadáver frente a las fieras, en señal de afecto? ¿Precauciones por el posible retorno del difunto? ¿Preparación de una morada y sus pertrechos en consideración a una vida más allá de la muerte?

¿Acto de propiciación y deseo de protección por parte del difunto?

Tal vez no sea posible dar una única respuesta válida para todos los casos, sobre todo porque las sepulturas del hombre prehistórico, aun presentando una intencionalidad evidente, no se ajustan todas a un mismo ritual. Sin duda algunos ejemplos nos serán de utilidad.

Las sepulturas más antiguas que actualmente conocemos son las de la gruta de Qafzeh, en Israel, a las que se supone una antigüedad de 90,000 años. Se han encontrado allí restos de esqueletos de dieciséis individuos, junto con restos de industria musteriense. Destaca en particular el esqueleto de un adolescente, colocado junto al de una mujer, con los brazos doblados y las manos a cada lado de la cabeza sosteniendo la cornamenta de un gran ciervo. Sobre el pecho, fragmentos de huevos de pata y trazas de fuego; sobre la región abdominal, un bloque calcáreo. Las piernas se encuentran dobladas. ¿Nos encontramos ante una ofrenda hecha al muerto para que la lleve con él? Algunos atribuyen al material de esta tumba una particular importancia desde el punto de vista simbólico y espiritual, que se relacionaría con la idea de una vida futura: el ciervo que pierde su cornamenta en primavera y después la regenera podría haber sido, como en algunos pueblos de la época histórica, símbolo de fertilidad e inmortalidad.

Siguiendo en Palestina, una decena de sepulturas de la gruta de Skhul se remontaría a hace 90,000 años. En otra gruta situada en Kebara, en el monte Carmelo, se ha encontrado una sepultura cuya antigüedad se estima en 60,000 años, en la que se conservaba un esqueleto privado del cráneo, tal vez porque éste hubiera sido transportado después a otro lugar.

También en otros emplazamientos neandertalienses se han hallado sepulturas. Así, en Tesik-Tash, Uzbekistán, se han descubierto los restos de un joven neandertaliense yacente junto a cinco trofeos

de cuernos de cabra montés. En Shanidar, Irán, se encontraron restos de varios individuos, entre ellos los de un niño, procedentes de distintos niveles cronológicos y que van de los 70,000 años al más reciente de 45,000. Los restos, que presentan características neandertalienses, están acompañados de industria musteriense. En Shanidar IV, el análisis de pólenes muestra que el hombre inhumado reposaba sobre un lecho de flores y estaba rodeado por mas flores. Quedan, por consiguiente, bien establecidos, en este caso, la atención y el culto rendido al difunto.

En Europa, la documentación sobre las sepulturas neandertalienses es abundante y significativa, si bien, especialmente en el caso de los primeros descubrimientos realizados a principios de siglo, no siempre se llevó a cabo la elevación planimétrica.

En la gruta de La Chapelle, en Corrèze (Francia), se descubrió el esqueleto de un anciano con la cabeza orientada al oeste y los pies al este, el brazo izquierdo extendido y el derecho levantado hacia la cabeza, encontrándose protegida ésta por grandes huesos de animales: en concreto, los de un miembro de bisonte depositados junto a él. En La Ferrassie fueron hallados dos esqueletos de adultos y restos procedentes de varios niños, estos últimos en fosas troncocónicas; sobre la cabeza y los hombros de un adulto se habían colocado piedras planas. En una de las tumbas, la piedra que la cubría llevaba pequeñas incisiones, cuyo significado no ha podido establecerse con certeza. Se trata en cualquier caso de sepulturas intencionadas, tal vez de un cementerio neandertaliense.

En el Paleolítico superior, el *homo sapiens sapiens* continuó practicando la inhumación, enriqueciendo la sepultura con elementos nuevos, especialmente en lo referente al material funerario. Recordemos simplemente los descubrimientos de Cromagnon, de Combe-Capelle, de la cueva Morín en España, de Grimaldi en Italia, y de Moravia.

En Cromagnon, sobre la superficie de un suelo de

hogares auriñacienses, reposaban cinco esqueletos acompañados de numerosas conchas y dientes perforados. En Combe-Capelle, el esqueleto estaba tendido en una fosa; orientada hacia el norte, la cabeza estaba rodeada de numerosas conchas, mientras otras conchas estaban colocadas sobre las tibias y a la altura de la tercera vértebra dorsal; a los pies, sílex de tipo musteriense y micoquiense. Las grutas de Grimaldi albergaban diversas sepulturas, algunas de ellas conteniendo abundante material: collares de conchas, sílex tallados, bastones de mando, etc. En la cueva Morín se han descrito tres sepulturas; en una de ellas el cadáver parecía haber sido decapitado y mutilado en sus extremidades inferiores; por encima y junto a él se encontraron los restos de un joven animal ungulado y restos torácicos pertenecientes a algún mamífero de gran tamaño.

En Moravia se han encontrado varias sepulturas - Brno, Predmost, etc. - que incluían también restos de mamut, en particular omóplatos.

La postura del individuo inhumado cambia en las diversas sepulturas. Puede encontrarse en posición de reposo; a menudo, también, el esqueleto aparece replegado sobre sí mismo, como en Grimaldi y Predmost, o los miembros están más o menos flexionados como en La Chapelle, la Ferrassie, Chancelade, etc. Las interpretaciones de estas posturas son diversas, y van desde el intento de impedir que el muerto retorne con los vivos a la intención de restituirlos a la tierra en una postura fetal o imitando la posición durmiente. Se trata, tal vez, de costumbres locales no desprovistas de un cierto simbolismo. Las opiniones difieren también acerca de la orientación en función de los puntos cardinales: hacia el norte en Barma Grande, hacia el Oeste en Grimaldi, en la gruta de los jóvenes, o hacia el Sur en Arene Candide. Recordemos la singular inhumación de los restos de tres individuos en una tumba recientemente encontrada en Dolni Vestonice, Checoslovaquia, cuya antigüedad ha sido

fijada en unos 25,000 años. Los esqueletos estaban tendidos uno al lado del otro; el del centro, correspondiente a un individuo de unos 17 ó 20 años, acostado sobre la espalda, presentaba diferentes signos patológicos que afectaban a los huesos largos: fémur derecho curvado y demasiado corto y con los otros segmentos más cortos también que sus homólogos de la pierna izquierda. El esqueleto de la derecha, correspondiente a una persona de la misma edad, tenía los brazos extendidos hasta tocar la región púbica del que estaba en el centro; finalmente, el de la izquierda, que había pertenecido a una persona de entre 15 y 17 años, reposaba en posición ventral, con la cabeza girada hacia afuera. La interpretación de esta sepultura es también incierta (Jelinek, 1987).

En varias sepulturas musterienses y del Paleolítico superior está documentado el uso del ocre rojo, en el que se reconoce un simbolismo que tal vez tenga relación con la sangre y, en consecuencia, con la vida.

En general, puede afirmarse que el culto a los difuntos está ampliamente presente en los hombres del Paleolítico medio y superior. Según algunos prehistoriadores, los neandertalienses habrían sido sus iniciadores, pero las formas de Qafzeh, si bien antiguas y acompañadas de industria musteriense, son ya de tipo moderno. También en este caso se demuestra infundada la idea que pretende ligar una cultura a un tipo humano determinado.

Las sepulturas del Paleolítico superior son indudablemente más ricas en material, pero los rituales funerarios no dejan de estar presentes desde el Musteriense, y con ritos ya relativamente complejos entre los neandertalienses. A este respecto, basta recordar el cráneo de monte Circeo. En cualquier caso, el ejemplo más antiguo, Qafzeh, presenta ya una gran riqueza y complejidad (cf. Vandermeersch, 1981).

En cuanto a la interpretación de la práctica de la sepultura, existen opiniones divergentes. Es sin

embargo cierto que la práctica expresa algo más que una simple conciencia de la muerte. Quizá, como se ha sugerido, las diversas prácticas corresponden a una multiplicidad de intenciones y de simbolismos: la piedad hacia el difunto, cuyo cadáver se protege, el deseo de tenerlo prisionero y apartado, el pensamiento de la sobrevivencia y el deseo de transcender la muerte, son algunas de las interpretaciones propuestas.

Probablemente no todos los enterramientos tenían un verdadero sentido místico-religioso, así como tampoco toda sepultura moderna lo tiene. Algunos autores (Leroi-Gourhan, 1964; Boné, 1978) han recordado que es preciso tener en cuenta esta circunstancia. Podemos no obstante concluir que existe una presencia del sentimiento religioso cuando, además de las atenciones hacia el difunto, nos encontramos ante un contenido simbólico evidente, como los trofeos u otros elementos animales, los sílex trabajados, las conchas, las substancias colorantes, etc., que remiten a una creencia en fuerzas y entidades que transcienden las necesidades vitales inmediatas.

Si bien todavía no podemos hablar de una religión estructurada, las huellas dejadas por los neandertalienses son reveladoras de conceptos y creencias (Anati, 1988).

Leroi-Gourhan (1964) dudaba sin embargo en admitir la manifestación de un sentimiento religioso en las sepulturas neandertalienses y antes de la aparición del *homo sapiens* en su forma moderna; pero no dudaba de que el hombre de la edad del reno, el *homo sapiens sapiens,* hubiera tenido creencias religiosas (Leroi-Gourhan, 1983, 142).

Personalmente me parece que, si bien no podemos establecer a qué concepciones religiosas puede vincularse la creencia en un «más allá», los neandertalienses mostraban ya un comportamiento que no carecía de relación con lo sagrado y que remite a la esfera de lo sobrenatural.

7. *Depósitos de osamentas animales*

La exploración de varios emplazamientos prehistóricos ha revelado la existencia de amontonamientos de osamentas animales, especialmente en el Musteriense (hombres de Neandertal) y en el Paleolítico superior (hombres de tipo moderno). En algunas ocasiones los huesos dan la impresión de ser un montón de desechos; en otras, y especialmente cuando se han seleccionado algunos elementos, cráneos o cornamentas, hacen pensar en un depósito intencionado que tendría una referencia simbólica.

En la gruta de la hiena de Arey-sur-Cure, Francia, en un nivel musteriense reciente, Leroi-Gourhan (1964) ha señalado la existencia, hacia el fondo de la gruta propiamente dicha, en el espacio reservado a la habitación, de una docena de esferoides de caliza, mezclados con gruesos fragmentos de huesos de mamut, rotos a golpes con un elemento percusor.

En el mismo emplazamiento, esta vez en la gruta del reno, en un nivel gravetiense, se ha descubierto, en una pared, una cavidad de unos 50 cm de profundidad, llena de huesos y sin rastro de detritus de origen doméstico; se trataba de fragmentos de huesos rotos, casi todos de reno. Seguramente los huesos habían sido rotos para extraerles la médula, pero ¿qué significado podía tener su conservación en una cavidad especial? Igualmente los montones de cráneos y osamentas de oso hallados en diversas cavernas, a veces reunidos en «cajas» de piedra, como en Drochenloch, Suiza, a veces alineados contra una pared, o bien dispuestos en nichos, como en Salzhofen, Austria, o sobre una extensa plataforma como en Petershohl, Baviera, revelarían por parte del hombre una intención y un interés particulares, mezclados quizá a un sentimiento de respeto o de temor, hasta el extremo de que ha podido hablarse del «culto del oso».

En el fondo de una caverna de Meiendorf se habían depositado intencionadamente algunos

cadáveres de jóvenes hembras de reno, cuyas vísceras habían sido sustituidas por grandes piedras. Otros depósitos de cráneos han sido encontrados también en varios yacimientos del Paleolítico superior (Predmost. Grimaldi, etc.). Breuil y Lantier (1951) han propuesto la idea de que existe relación entre estos depósitos y la costumbre de los esquimales de Alaska, que esconden bajo piedras los huesos intactos de sus víctimas animales, entre ellos el reno, para impedir que los perros los devoren y favorecer así la reencarnación de las almas de los animales, indispensables para su propia subsistencia.

No debemos olvidar las cornamentas de rumiantes, como el bisonte y el uro, encontrados en diversos yacimientos del Musteriense y del Paleolítico superior. La localización de estos amontonamientos, próximos a los lugares habitados por el hombre en este último período, sugiere que podría tratarse tal vez de trofeos de caza, o bien tener una función ornamental o alguna significación simbólica. Otro tanto puede decirse de los dientes de animales, zorro, ciervo, rumiantes, etc., en ocasiones con ranuras o perforaciones, encontrados en algunos emplazamientos del Paleolítico superior. Esta preferencia clara por algunos animales ha sido objeto de distintas interpretaciones, incluida la que ve en los trofeos de ciervos una referencia a la sexualidad masculina.

En presencia de estos documentos es difícil sostener la tesis de un verdadero «culto a las osamentas», aunque, ciertamente, en algunos casos parece evidente la existencia de un interés, de una atención especial hacia ellas por parte del hombre prehistórico. Es probable que estas acumulaciones, realizadas intencionadamente, expresen un propósito simbólico; la conservación de los huesos ha debido corresponder a representaciones mentales que pudieran tener alguna relación con la vida o la esfera afectiva del hombre, con sentimientos de temor o de belleza. Pero es difícil ir más allá en

cuanto a la formulación de hipótesis.

III. EL ARTE PALEOLÍTICO

El espíritu religioso del hombre prehistórico se expresa de forma particular en las representaciones del arte mobiliario y parietal que en el Paleolítico superior realizaron unos hombres que eran ya de tipo moderno. No es posible, sin embargo, reconocer en este período una religión en el sentido de un sistema de creencias. Parece cierto que el simbolismo, variado y complejo, que se manifiesta en esta abundancia de representaciones, remite a contenidos pertenecientes a la esfera religiosa y social del hombre prehistórico, pero sin que podamos colegir un sistema religioso en cuanto tal.

Se está de acuerdo en situar el apogeo artístico del Paleolítico superior en las representaciones parietales del Magdaleniense, hace unos 15,000 años; pero el arte figurativo había aparecido antes de esta época, pues se han descubierto en varias regiones de Europa estatuas de animales, de 30,000 o 40,000 años de antigüedad, especialmente de mamut y de renos, por ejemplo en Vogelherd, Alemania, también con formas grabadas y símbolos indescifrables; igualmente en África, en Tanzania, se encuentran representaciones rupestres de hace 40,000 años, de indiscutible calidad artística. El refinamiento de las formas induce a pensar que no se trata de los primeros ensayos de representación artística de este tipo.

1. *Importancia del arte paleolítico*

El arte del Paleolítico superior ha dado pie a abundantes análisis por parte, por ejemplo, de H. Breuil, C. Graziosi, L. Nougier, etc., pero no es éste el lugar de retomar sus exposiciones.

Lo que sin embargo nos parece importante señalar son los principales temas figurativos, así como las interpretaciones que se han propuesto en relación a

sus posibles contenidos religiosos, aunque la investigación del mundo interior del hombre prehistórico a través de objetos, incisiones o pinturas sea problemática. No se trata tanto de reunir un gran número de elementos, a la manera de piezas de un mosaico, cuanto de hacerse cargo, a partir únicamente de algunos signos que nos han sido legados, de una estructura compleja como es la espiritualidad, el mundo interior y la vida social del hombre prehistórico.

Se ha buscado ayuda o inspiración en el mundo de los actuales pueblos «primitivos», recurriendo a eventuales analogías de comportamiento. Ciertamente, alguna claridad puede ofrecer este tipo de referencia, pero no son más que pequeñas luces en medio de una noche oscura. Es preciso en todo caso guardarse de simplificaciones excesivas, dado que los signos que nos han llegado debieron formar parte de un sistema de concepciones y creencias religiosas.

2. *El arte mobiliario*

El arte mobiliario, constituido por incisiones sobre placas de hueso, piedra o marfil, de estatuillas o bajorrelieves sobre soportes móviles, se desarrolló en Europa antes del arte parietal y se remonta al Perigordiense (Paleolítico superior). Instrumentos de tipos diversos, fabricados con finalidad utilitaria a partir de cuernos de reno o defensas de elefante, como arpones, puntas de azagaya, propulsores, bastones perforados y, por otra parte, objetos que no parecen haber tenido un uso específico - pequeños discos, dijes, dientes trabajados - que llevan frecuentemente incisiones o bajo-relieves de carácter decorativo.

Los temas figurativos están a menudo constituidos por los animales que el hombre caza o que viven a su alrededor: caballo, bisonte, mamut, liebre, etc., los mismos que se encontrarían en las pinturas rupestres del período Magdaleniense que

vendría a continuación. Algunas figuras tienen una connotación sexual evidente, como las empuñaduras fálicas de ciertos instrumentos. Particularmente frecuentes son las estatuillas femeninas de piedra, hueso o marfil, denominadas «Venus», que se han encontrado a partir del Auriñaciense (Perigordiense medio). Éstas han sido halladas en varias localidades europeas, entre otras Savignano sul Panaro y Trasimeno en Italia, Willendorf en Alemania, Grimaldi en el principado de Mónaco, Lespugue y Brassempouy en Francia, Vestonice en Checoslovaquia. En estas figuras femeninas las partes relacionadas con la maternidad - como senos, nalgas, caderas - están particularmente acentuadas, mientras que la cabeza y los miembros están apenas esbozados. La forma de las nalgas evoca la esteatopigia, característica de los bosquimanos y hotentotes actuales, de ahí la denominación de «Venus esteatopigias»: pero parece evidente que no se trata en estos casos de una representación de la realidad, como si las mujeres de la época poseyeran esos rasgos anatómicos: si se tratara de una imitación realista no se comprendería la cuasi mutilación de las extremidades. Más fundada es la interpretación que ve en estos objetos señales de un culto de la fertilidad, o tal vez un valor mágico-religioso en relación especial con la maternidad. Bégouin y Mainage, citados por Graziosi, han considerado estas estatuillas como ídolos ligados a un culto de la fecundidad y la maternidad.

Según Graziosi (1956), la exaltación de los caracteres ligados a la sexualidad y la procreación, y la presencia generalizada de estas representaciones en toda Europa, sugieren la idea de creencias mágico religiosas específicas. Sin embargo, Leroi-Gourhan (1964) se muestra más bien reticente a la hora de reconocer en estas venus auriñacienses y solutrenses divinidades femeninas de la fecundidad; para él, es la figura femenina en tanto que tal la que se encuentra aquí representada de manera estilizada, de forma análoga a como

aparece en ciertas representaciones femeninas del arte moderno.

3. *El arte parietal*

No menos compleja es la interpretación del arte parietal, que presenta la en algunas representaciones del Perigordiense huellas de manos, rojas y negras, a veces con los dedos truncados, signos claviformes, figuras y dibujos lineales, especialmente en las grutas españolas. Este tipo de arte se desarrolla bruscamente en los estilos bicolores y policromos del Solutrense y Magdaleniense, como puede observarse en las pinturas rupestres de las grutas de Altamira, Combarelles, Les Trois Frères, Laugerie-Haute, Lascaux y también en lugares protegidos o en cavernas que comunican directamente con el exterior, como en Laussel, Cap Blanc, Fourneau du Diable, o incluso en parajes al aire libre, como en Monte Span y Tuc d'Audoubert.

Con mucha frecuencia las representaciones son zoomorfas y reflejan escenas de caza. Los grandes actores en ellas representados son los animales que el hombre persigue, especialmente el bisonte, el uro el caballo, el ciervo, el mamut, el megaceros, etc.; otros, como el rinoceronte, los felinos y el oso, apenas aparecen. Incluso el reno es poco representado, y está totalmente ausente en Niaux, Lascaux y Roussignac (¿tal vez, como pensaba H. Breuil, por ser fácil de capturar?).

Las distintas frecuencias de los animales representados - los más frecuentes serían, según un estudio de A. Leroi-Gourhan, el caballo y los grandes bóvidos en un 30% de los casos, el ciervo y la cierva en un 11%, el mamut en un 9%, la cabra montés en un 8%, el reno en un 3,5% - inducen a pensar que las figuras no se referían únicamente a animales útiles para la subsistencia del hombre, sino que poseían también un valor simbólico, tanto de carácter religioso como relacionado con la vida social.

A los animales se añaden signos de diversos tipos: puntas, bastoncillos, círculos, etc., algunos de los cuales tienen una evidente connotación sexual, y no están dispuestos en las paredes al azar, sino que se encuentran a la entrada de las salas o junto a figuras de animales.

Las características que acabamos de mencionar llevan a excluir la interpretación propuesta en un primer momento y que venía a leer estos datos según una clave únicamente estética - teoría del «arte por el arte» -, interpretación defendida de nuevo muy recientemente (Halverson, 1987). Desde esta perspectiva, no serían de ningún modo comprensibles las azagayas y las heridas de azagayas que a menudo aparecen sobre la imagen del animal, ni las flechas que le apuntan desde arriba o desde abajo; tampoco se comprendería por qué los artistas iban a realizar sus obras en el interior de las grutas, debiendo recorrer en ocasiones cientos de metros.

Otra interpretación propuesta es la de la acción mágica: las figuraciones debían favorecer la caza, como se ha observado en grupos humanos actuales como pigmeos y australianos, por ejemplo, que representan a su presa preferida en el momento de ser alcanzada por el arma. Se trata de prácticas propiciatorias con implicaciones simbólicas de carácter mágico-religioso: la representación confiere un poder sobre el animal y ejerce una influencia propicia sobre la caza. Es la hipótesis sostenida por H. Breuil, R. Lantier, P. Graziosi y otros autores. E. Anati (1988, 163) habla de una relación existencial y ambivalente entre el hombre y el animal: «El animal cazado se identificaría con la sobrevivencia».

Algunas representaciones han debido tener, no obstante, una relación con la fecundidad natural de la fauna salvaje. Lo importante no era únicamente capturar los animales, sino también asegurar que los ciclos biológicos, que eran ciertamente conocidos por el hombre prehistórico, no disminuyeran su número. Así se explicarían las representaciones de yeguas grávidas o de escenas específicamente

relacionadas con la reproducción animal.

Se podría extender la idea a la fecundidad humana, que debía tener su lugar en las preocupaciones del grupo por su propia supervivencia. En el marco de un simbolismo complejo, han llamado la atención las representaciones de individuos enmascarados, o mitad humanos y mitad animales, como el «brujo» de Les Trois Frères, con cabeza de ciervo y cola de lobo, o también otras figuras compuestas: cabeza de lobo y cola de bisonte, o incluso personajes mitad bisonte mitad hombre, que aparecen danzando en las paredes de la misma gruta. Algunos prehistoriadores han querido ver en estas imágenes disfraces religiosos de los danzantes, cuya danza podría tener relación con el éxito de la caza.

La hipotética relación con ritos mágicos y religiosos se vería corroborada por la existencia de elementos ceremoniales específicos, como trajes, máscaras, danzas, en algunos grupos «primitivos» que los utilizarían con el objetivo de ganar el favor de los seres míticos.

Esta interpretación mágico-religiosa, y en particular las analogías propuestas con el totemismo y el chamanismo, apenas han convencido a Leroi-Gourhan (1964), que, admitiendo la presencia de un simbolismo de carácter religioso, al menos en un sentido general, ve más bien referencias a la vida sexual y a la fecundidad del grupo. Leroi-Gourhan llama particularmente la atención sobre el simbolismo sexual de algunos signos concretos, simbolismo que igualmente podría hacer pensar en cultos de fertilidad o en prácticas de iniciación; insiste en el aspecto selectivo de las figuras representadas, bien por el lugar que ocupan en los muros, bien por su localización en cavidades concretas, a veces en el fondo de las galerías; todo ello tiende a demostrar una organización del espacio interno de la gruta, que podía utilizarse al mismo tiempo para ritos y para ceremonias relacionadas con la vida social. La frecuente asociación entre

bisonte y caballo, especialmente subrayada por Leroi-Gourhan, tendría un significado sexual, simbolizando el primero a la mujer, el segundo al hombre. Y las heridas de azagaya que a menudo se observan en el costado de los bisontes podrían tener igualmente un simbolismo sexual. En esta línea de interpretación se situó inicialmente A. Laming-Emperaire (1962), reconociendo también en el arte de las grutas un reflejo de grandes temas religiosos o mitológicos; posteriormente, ha señalado además la conexión con la vida y la organización social: «el grupo del bisonte» y «el grupo del caballo».

En cuanto a la interpretación general del entorno de las representaciones del arte parietal, Leroi-Gourhan señala: «Del Paleolítico, sólo el decorado ha llegado hasta nosotros, mientras que las huellas de los actos son rarísimas y casi siempre incomprensibles. De tal modo, que el objeto de nuestra investigación no es otro que un escenario vacío, como si se nos pidiera reconstruir una representación teatral sin haberla visto, a partir únicamente de un telón en el que estuvieran pintados un palacio, un lago y un bosque de fondo» (Leroi-Gourhan, 1964, 153). Y, añade, «no percibimos la religión paleolítica más que en una débil penumbra. Lo único que se puede afirmar, aparte de un principio general de complementariedad entre figuras de valor sexual diferente, es que las representaciones cubren un sistema extremadamente rico y complejo» (Leroi-Gourhan, 1964, 154-155). El mismo autor ha señalado recientemente las relaciones entre las grutas y los diferentes tipos de signos que encierran, que también podrían ser símbolos de pueblos diferentes: «La caverna, que es considerada por todos los pueblos como un símbolo de la maternidad, llevaría, en su secreto, los signos simbólicos del grupo» (Leroi-Gourhan, 1983, 140).

Nos parece que debe andarse con cautela en cuestión de interpretaciones generales. Nada nos asegura que todas las representaciones deban remitir a un simbolismo del mismo género; en realidad, es

probable que nos encontremos ante un simbolismo complejo, tanto en el arte mobiliario como en el parietal. Sin duda, y pese al valor artístico de tantas obras, no puede tratarse de «el arte por el arte»,. Como observó E. Cassirer (1942), «en sus orígenes y en sus inicios primeros el arte aparece ligado al mito; incluso en su evolución posterior, jamás escapa por completo al dominio y al poder del pensamiento mítico y religioso».

En el arte del Paleolítico superior podemos reconocer, bien un carácter mágico, bien un simbolismo sexual, elevados a una dimensión sagrada o social - aunque sea difícil decidir dónde acaba la magia y dónde comienza el sentimiento religioso -, ligados tal vez a rituales diversos, entre los que se encuentran los relativos a la iniciación. El arte prehistórico presenta la vida y los intereses del hombre interiorizados en un sistema de creencias que nos es desconocido, pero que sin duda no era único y que tal vez tampoco estaba organizado como lo estuvieran los de épocas ulteriores.

En la mentalidad del hombre prehistórico, las necesidades vitales tendían a humanizarse profundamente y a entrecruzarse con la vida social; no es por tanto improbable que los diversos ámbitos de la actividad humana - de la casa a la iniciación, a la procreación y a la organización del clan - adquirieran un valor religioso. El intento de propiciar las fuerzas y elementos naturales, todavía misteriosos bajo tantos aspectos y en conflicto con el hombre, se mezclaba con las exigencias de eficacia y seguridad del grupo. Las grutas pueden considerarse, con toda justicia, los «santuarios» de la prehistoria, en los que los grandes artistas de la época nos han dejado únicamente algunos testimonios fragmentarios de su vida interior y social. A la religiosidad cósmica que el hombre había heredado de épocas precedentes se añade tal vez una nota más naturalista, también más social, que transciende e idealiza las exigencias biológicas inmediatas.

No debemos olvidar que el hombre que creó los frescos del Paleolítico superior es, al mismo tiempo, el que entierra a sus muertos y mira hacia ultratumba con un temor quizá teñido de esperanza.

CONCLUSIONES

Los datos y consideraciones presentados sugieren algunas conclusiones de carácter general.

1. La aproximación paleoantropológica y prehistórica al origen del sentido religioso, aunque no pueda llevar a reconocer plenamente la existencia de religiones en el Paleolítico, en el sentido de sistemas globales de creencias, ofrece elementos que, a veces de modo explícito, a veces implícito, expresan simbolismos que tienen, aparte de otros sentidos, un carácter sagrado y religioso. Es lo que muestran algunos comportamientos específicos y también abundantes representaciones que remiten, unos y otras, a concepciones y, tal vez, a rituales que transcienden las necesidades materiales inmediatas y corresponden más bien a intenciones de carácter propiciatorio. Como ha observado Cassirer, «a través del símbolo, el hombre reconoce y expresa en forma sacral o ritual las poderosas fuerzas que siente presentes a su alrededor; así las domina y las somete al control social» (Cassirer, 1931).

2. El *homo religiosus* no aparece de improviso en el Paleolítico superior, es decir, en el momento en que las expresiones simbólicas se hacen más ricas y más próximas a nuestra mentalidad, sino que hunde sus raíces en la experiencia original del hombre paleolítico. Esta interpretación, que ve en el simbolismo y en el sentimiento de lo sagrado un aspecto de la estructura esencial del hombre desde sus orígenes más remotos, se apoya en la continuidad somática y cultural que se reconoce a la especie humana a lo largo de toda su evolución. Esta continuidad, a pesar de ciertos cortes que se observan desde el punto de vista cultural en algunas innovaciones sucesivas de carácter tecnológico - por

ejemplo, la utilización controlada del fuego, la técnica levalloisiense o, en época más reciente, los simbolismos ligados a las sepulturas y al arte -, lleva a excluir la concepción de «niveles humanos» substancialmente diferentes, aun cuando las manifestaciones presenten un desarrollo progresivo en el tiempo.

A partir de las manifestaciones culturales del *homo habilis* y de las formas más antiguas del *homo erectus,* la cultura humana puede definirse por una actividad que implica capacidad de proyecto, y por tanto inteligencia abstracta, indispensable para las representaciones y comunicaciones de carácter simbólico, entre las que se cuenta el lenguaje. La existencia de estas representaciones, que están en la base del sentimiento de lo sagrado, nos parece en cualquier caso demostrada por el tratamiento específico de los huesos humanos que se observa ya en el Paleolítico inferior; pero no se ve por qué han de ser negadas a formas humanas más antiguas, precisamente reconocidas como humanas por su adecuada organización cerebral y su capacidad cultural. Por otra parte, y como ya hemos observado anteriormente, podemos encontrar señales de actividad simbólica en períodos anteriores al Musteriense.

3. En los últimos l00,000 años - Paleolítico medio y superior -, a partir de las sepulturas de Neandertal, las manifestaciones del simbolismo y del sentimiento religioso se hacen más claras. Las prácticas funerarias denotan una diversidad de rituales que se acrecienta en el Paleolítico superior y si bien sus simbolismos difieren, en su conjunto evocan de manera evidente una vida ultraterrena.

Todavía más evidente es el simbolismo de las representaciones artísticas del Paleolítico superior. Éste no puede reducirse a un modelo único, sino que se nos muestra más bien como un sistema complejo y todavía oscuro de creencias y significados ligados a la vida y la organización del

grupo, particularmente a las exigencias de la caza, la fertilidad y la iniciación, con contenidos y cualificaciones de carácter propiciatorio y, en consecuencia, religioso. Es probable que, en el hombre del Paleolítico superior, las ya complejas necesidades y los aspectos diversificados de la existencia individual, familiar y social, estrechamente vinculados a los ciclos y acontecimientos naturales, hayan sido vividos en una visión más unitaria que la del hombre moderno, y que la dimensión religiosa haya constituido el elemento unificador, de manera análoga a lo que todavía podemos observar en algunos grupos humanos actuales.

4. El gran impulso que en el Paleolítico superior adquieren las actividades mentales del hombre marca indudablemente un estadio de fuerte aceleración en el plano cultural, pero esto no debe llevar a pensar que la tradición específicamente «humana», esto es, la de nuestra especie, haya nacido en los últimos 15,000 o 20,000 años, con el «gran despertar del conocimiento» propuesto por Halverson (1987). Todavía menos convincente nos parece la idea de que la capacidad de representación simbólica del mundo presente, entre el Paleolítico y el Neolítico, una discontinuidad tan profunda que habría que considerar que el «verdadero» hombre habría nacido, o «renacido», en el Neolítico gracias a una capacidad simbólica infinitamente acrecentada (Boitel, 1988).

Desde el punto de vista cultural, el Neolítico representa, ciertamente, un importante viraje en el que el mundo simbólico y religioso viene a configurarse de forma más compleja y orgánica. Por otra parte, los documentos de que disponemos para este período son, con seguridad, más numerosos y significativos, pero no por ello puede ponerse en duda la existencia de manifestaciones de carácter simbólico y religioso en las épocas precedentes. Se ha observado también que en las primeras escrituras ideográficas, que datan de hace aproximadamente 5,000 años, se encuentran los mismos ideogramas

utilizados por el hombre en los 30,000 años precedentes (Anati, 1988, 157).

La evolución cultural del ser humano, lo mismo que su evolución física, ha conocido momentos de brusca inflexión y aceleración, pero que sin embargo se inscriben siempre en una continuidad. La aptitud para el pensamiento simbólico debe reconocerse como inherente al ser humano, aun cuando las muestras de actividad simbólica que nos ha dejado a lo largo del Paleolítico inferior parezcan poseer una menor riqueza que las de épocas posteriores.

La emergencia del *homo religiosus* no es un acontecimiento tardío de la prehistoria. El sentimiento de lo sagrado parece más bien una dimensión constitutiva del ser humano: eso es lo que muestra su actitud frente a realidades y a fuerzas que le superan, actitud que no puede separarse de una capacidad para el pensamiento y para la comunicación simbólica, tan antigua como él mismo.

BIBLIOGRAFÍA

Alciati, G., Drusini, A., y Tommaseo, M., «Ritualità dell'umanità preistorica nei riguardi della morte», en *Prehistoric art and religion,* Valcamonica Symposium III, 1979, Centro Camuno di Studi preistorici y Jaca Book, Milano, 1983, pp. 121-26.

Anati, E., *Origini dell'arte e della concettualità,* Jaca Book, Milano, 1988.

Bar-Yosef, O., «Evidence for middle Palaeolithic symbol behaviour: a cautionary note», en *L'Homme de Neandertal* V, La Pensée, Liège, 1988, pp. 11-16.

Berckhmer F., «Der Steinheimer Urmensch und die Tierwelt seines Lebensgebietes»: *Naturwiss. Monatsschr. d. Deutschen Naturkundevereins* 47/4 (1934).

Bergounioux, F. M., «Note sulla mentalità dell'uomo preistorico» en S. L. Washburn (ed.), *Vita sociale dell'uomo preistorico,*

Rizzoli, Milano, pp. 173-192.
Bergounioux, F. M. y Goetz, J., *La religione dei preistorici e dei primitivi,* Paoline, Catania, 1963.
Binford, L. L., y Chuan Kun Ho, «Taphonomy at a Distance: Zhoukoudian, The Cave Home of Beinjing Man ?»,: *Current Anthropology* 26/4 (1985), pp. 413-42.
Blanc, A. C., *Origini e sviluppo dei popoli cacciatori e raccoglitori.* Ateneo Roma, 1956: «Documenti sulla ideologia dell'uomo preistorico», en S. I. Washburn (ed.), *Vita sociale del'uomo preistorico,* Rizzoli, Milano, pp. 193-216.
Boitel, F., «Le problème de la définition de l'homme»: *Revue des Questions Scientifiques* 159/1 (1988), pp. 147-166.
Boné, E., «Les sépultures néanderthaliennes», en *Les origines humaines et les époques de l'intelligence,* Masson, Paris, 1978, pp. 239-250; «La religione dell'uomo preistorico»,: *Synesis* 5/1 (1988), pp. 27-42.
Breuik, H., y Lantier, R., *Les hommes de la pierre ancienne,* Payot, Paris, 1951.
Broglio, A., y Kozlowski, J., *Il Paleolitico,* Jaca Book, Milano, 1985 *[El Paleolítico,* Anaya, Madrid, 1992].
Caillois, R., *L'homme et le sacré,* Paris, 1963.
Cassirer, E., *Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum,* 1931- *Símbolo, mito, cultura,* 1947, citado por G. Forni, 1985.
Coppens, Y., *La scimmia, l'Africa e l'uomo,* Jaca Book, Milano, 1985.
Durkheim, E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse,* Paris, ;1968 *[Formas elementales de la vida religiosa,* Akal, Torrejón de Ardoz, 1992].
Eliade, M., *Le sacré et le profane,* Paris, 1965 [*Lo sagrado y lo profano,* Labor, Barcelona, 1967].

Facchini, F., *Il cammino della evoluzione* umana, Jaca Book, Milano, 1985; *L'homme, ses origines,* Flammarion, Paris, 1990.
Facchini, F., Gimbutas, M., Kozlowski, J. P., y Vandermeersch, B., *La religiosità nella preistoria,* Jaca Book, Milano, 1991.
Forni, G., *Studi di ermeneutica. Schleiermacher, Dilthey, Cassirer,* Clueb, Bologna, 1985.
Frazer, J. G., *The Golden Bough,* 3 vols., London, 1890-1915 *[La rama dorada,* FCE, México, 13 1991].
Halverson, J., «Art for Art's Sake in the Paleolithic»,: *Current Anthropology* 28/1 (1987), PP. 63-89.
Jelinek, J., «New Upper Palaeolithic Human Remains in Dolni Vestonice (Czechoslovakia): *Rivista di Antropologia* 65 (1987), PP. 420-422.
Jensen, Ad. E., *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur,* Stuttgart, 1948.
Koenigswald, G. H. R. von, «A Review of the Stratigraphy of Giawa and its Relations to Early Man» en *Early Man,* Philadelphia 1937.
Laming-Emperaire, A., *La signification de l'art rupestre paléolithique,* Picard, Paris, 1962; «Système de pensée et organisation sociale dans l'art rupestre préhistorique», en G. Camps y G. Olivier (eds.), *L'Homme de Cro-Magnon,* Arts et métiers graphiques, Paris, 1970.
Lang, A., *The making of Religion,* London, 1909.
Leroi-Gourhan, A., *Les religions de la préhistoire,* PUF, Paris, 1964 *[Las religiones de la prehistoria,* Lerna, Barcelona, 1987], *Les racines du monde, entretiens avec Claude-Henri Rocquet,* Belfond, Paris, 1982; *Les chasseurs de la préhistoire,* Métaillié, Paris, 1983.
Lévy-Bruhl, L., *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures,* Paris, 1910; *L'expérience mystique et les symboles chez*

les primitifs, Paris, 1938.
Lubbock, J., *I tempi preistorici e l'origine dell'incivilimento,* Unione tipografico-editrice Torino, 1875.
Malinowski, B., *A scientific theory of Culture and other Essays,* 1944.
Marcozzi, V., «I problemi delle origini dell'Uomo e la Paleontologia»: *Gregorianum* 59/3 (1978), pp. 511-535; *Pero l'uomo è diverso.* Rusconi, Milano, 1981.
Nougier, L. R., «Preistoria», en *Enciclopedia Universale dell'arte* X, De Agostini, Novara, 1988, pp. 874-906.
Oakley, K. P., «Emergence of Higher Thought 3,0-0.2 Ma B. P.»: *Phil. Trans. R. Soc. London* 292 (1981), pp. 205-211.
Otto, R., *Das Heilige.* Gotha, 1917 [*Lo Santo,* Alianza, Madrid, 1980].
Pettazzoni, R., «Dio, formazione e sviluppo del Monoteismo nella Storia delle Religioni», en *L'Essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi,* Athenaeum, Roma, 1922; *L'Essere Supremo nelle religioni primitivi,* Torino, 1957.
Piveteau, J., *L'apparition de l'homme,* OEIL, Paris. 1986.
Preuss, K. Th., *Der Ursprung der Religion und Kunst,* Globus, 1904 (citado por M. Eliade, 1972).
Ries, J., *Il sacro nella storia religiosa dell'umantità,* Jaca Book, Milano, *1982 [Lo sagrado en la historia de la humanidad,* Encuentro, Madrid, 1989].
Schebesta, P., *Origine della Religione,* Paoline. Roma, 1966.
Schmidt, W., *Manuale di storia comparata delle religioni,* Morcelliana, Brescia, 4 1949.
Thurnwald, R., *Des Menschengeistes Erwachen, Wachsen und Irren,* Berlin, 1951.
Tylor, E. B., *Primitive Culture,* London, 1871.
Ullrich, H., «Artificial Injuries on Fossil

Human Bones and the Problem of Cannibalism, Skull-Cult, and Burial Rites», en *Man and his Origins (Anthropos* 21), Brno, 1982, pp. 253-262; «Kannibalismus im Paläolithicum», en *Religion und Kult,* Berlin, 1989, pp. 51-71.

Vandermeersch, B., «Les sépultures néandertaliennes», en H. de Lumley (ed.), *La préhistoire française* I, CNRS. Paris, 1976, pp. 725-27; «Les hommes fossiles de Qfzeh (Israel)»: *Cahiers de Paléontologie* (1981).

Washburn, *S. L., Social Life of Early Mann,* Wenner Gren Foundation, Aldine Publishing Company, Chicago, 1961.

Weidenreich, *Der Schädelfund in Weimar-Ehringsdorf,* Jena, 1928.

Capítulo 6

SIMBOLIZACIÓN, PENSAMIENTO CONCEPTUAL Y RITUALISMO DEL *HOMO SAPIENS*

Emmanuel Anati

1. LOS ORÍGENES DE LA REFLEXIÓN CONCEPTUAL

El arte visual, con figuras representativas o pictogramas y signos o Ideogramas asociados entre sí de manera voluntaria, es un fenómeno que, por lo que sabemos hoy, hizo su aparición con la presencia del *homo sapiens (o sapiens sapiens,* como lo denomina la literatura científica) hace alrededor de 40,000 años.

El grafismo implica la existencia de capacidad de análisis, asociación y abstracción que parece estar ya presente, al menos parcialmente, en el hombre de Neandertal; pero la cuestión de sus antecedentes se mantiene completamente abierta. Por el momento no se conocen descubrimientos que puedan ser considerados como creación artística y que puedan atribuirse con certeza al Paleolítico medio o inferior.

Se nos ha preguntado con cierta frecuencia qué podría significar, en términos de facultad conceptual, la simetría que los cazadores acheulenses daban a sus piezas de sílex. Son herramientas puntiagudas, retocadas en ambos lados, formando la intersección de las dos caras un filo a la vez continuo y sinuoso. Según nuestros criterios de personas del siglo XX, muchos de estos instrumentos poseen una gran elegancia desde un punto de vista estético. Aunque se han propuesto distintas hipótesis, hasta el presente no se ha podido establecer para qué servían exactamente; en realidad, los usos eran, probablemente múltiples. Algunos han pensado que estas bifaces estuvieron sin duda unidas a un mango; otros, que simplemente se utilizaban directamente con la mano; otros, por fin,

que se les ataba una cuerda y se lanzaban como bolas. En realidad, los prehistoriadores no han podido determinar hasta ahora si lo que nosotros consideramos una forma esbelta y elegante era el resultado de exigencias puramente funcionales o si intervenían además motivaciones de naturaleza estética. Algunos especialistas han querido ver en la forma de almendra una nueva prueba de las facultades intelectuales de sus creadores, pero estas facultades serían de un nivel muy superior si, más allá de las necesidades funcionales, la simetría demostrase también una preocupación de carácter estético. No es algo imposible, pero hay que demostrarlo.

En diferentes casos, los prehistoriadores - especialmente François Bordes y Piero Leonardi - han tratado de atribuir a los vestigios artísticos dataciones extremadamente lejanas. Sin embargo, el fragmento óseo de Pech de l'Azé, en Dordogne, en el que Bordes cree ver representaciones de animales y que se remontaría según él al Acheulense, hace unos 200,000 años, no lleva sino signos que no es ni siquiera seguro que sean intencionados. Por otra parte, se conocen algunos otros fragmentos del Paleolítico inferior con muescas que, si fueran voluntarias y respondieran a un proceso intelectual, no testimoniarían la presencia de tentativas gráficas o estéticas, sino la simple intención de grabar signos, tal vez de valor numérico, lo cual revelaría ciertamente la presencia de un simbolismo y una capacidad intelectual.

En cuanto al Paleolítico medio, existen objetos esporádicos, con señales de frotamiento o de algún tipo de utilización, cubiertos de estrías y otras incisiones no figurativas, a veces pequeñas muescas o líneas grabadas de forma paralela. No obstante, la datación y argumentación de estos objetos no siempre permite asignarles una clasificación precisa. Actualmente la única decoración más o menos consistente que puede atribuirse con certeza al Paleolítico medio es una serie de copelas en una

mesa de piedra descubierta en La Ferrassie, Dordogne, y de la que hablaremos más adelante.

La mayor parte de nuestros conocimientos sobre el Paleolítico medio proceden de investigaciones realizadas en el continente europeo y Oriente Próximo, donde, desde hace cuatro generaciones, se han efectuado estudios prehistóricos con mucha mayor intensidad que en los otros continentes. A esto se debe, con toda probabilidad, el hecho de que sepamos más del comportamiento ritual y las creencias de los hombres que vivieron en Europa y al este del Mediterráneo en el período comprendido entre hace 100,000 y 40,000 años, que sobre todos aquellos que en la misma época vivían en otros lugares. De ahí procede la convicción, probablemente infundada, de que el hombre de Neandertal habría poseído facultades intelectuales superiores a las de sus contemporáneos de otras partes del mundo. Algunos prehistoriadores hacen de él un *homo sapiens neandertalensis,* pero nosotros preferimos referirnos a él como «neandertaliense», reservando la calificación de *sapiens* a los individuos que ocuparon Europa en el Paleolítico superior.

En los niveles de hábitat localizados, el hombre de Neandertal ha dejado esporádicos fragmentos óseos grabados con signos. Algunos de ellos son marcas debidas a un trabajo, resultado de intentos de talla efectuados con un sílex; pero otros son intencionados y algunos pudieran tener una significación numérica. Sobre la losa que cubre una tumba de La Ferrassie se han realizado cavidades en forma de copelas de las que los investigadores han dado interpretaciones divergentes. Según unos, su finalidad sería funcional; para otros, se trataría de un primer intento figurativo; hipótesis igualmente divergentes se han formulado sobre cuál habría sido el motivo que se habría querido representar.

En los estratos musterienses se han encontrado, con cierta frecuencia, fragmentos de substancias colorantes naturales, especialmente ocre rojo u

óxido de manganeso; algunos presentan huellas claras de haber sido utilizados - puntas afiladas, signos de frotamiento - y seguramente sirvieron para colorear algo: se presume que pudiera tratarse del cuerpo humano, quizá también de pieles y fibras con las que el hombre hacía sus vestiduras u otros objetos útiles. Pero las materias orgánicas no se han conservado, por lo que debemos limitarnos a simples deducciones. En todo caso, los colorantes sirvieron para colorear, lo que indica una intención estética o simbólica, algo que ya de por sí es una operación de orden intelectual.

Se puede, por tanto, afirmar que el hombre de Neandertal ha dejado algunos fragmentos óseos grabados con incisiones y también que utilizo colorantes. Pero, por el momento, no tenemos elementos suficientes para afirmar que existiera un lenguaje visual ni, por consiguiente, un arte visual.

En África, especialmente en Tanzania y Namibia, se han encontrado materias colorantes, con huellas de haber sido utilizadas, en el interior de grutas con arte rupestre y en estratos que cubren prácticamente los últimos 50,000 años. Pero tampoco en este caso nos es posible determinar, en la actualidad, qué era lo que se había coloreado ni cuándo comenzó el hombre a elaborar obras de arte

En la época en que el hombre de Neandertal vivía en Europa y Oriente Próximo, hace entre 100,000 y 35,000 años, produciendo una industria lítica de tipo musteriense, vivían en el África oriental hombres ya muy próximos físicamente al *homo sapiens* tal como aparecería en Europa al comienzo del Paleolítico superior. Hace 50,000 años o incluso más, los africanos poseían una industria lítica de la denominada «sobre láminas» con utensilios bastante diversificados y especializados: láminas, puntas, buriles, raspadores e instrumentos microlíticos del mismo tipo de los que se encuentran en Europa y en el Oriente Próximo desde hace ya 32,000 o 34,000 años, es decir, en los inicios del

Paleolítico superior.

Con el advenimiento del *homo sapiens*, la especie comienza a presentar ciertos rasgos de lo que hoy consideramos características esenciales del «ser humano». En cualquier caso, ese ser poseía a partir de entonces los elementos que nosotros consideramos «humanos» y, entre ellos, la capacidad de comunicar y programar las actividades que conocemos desde entonces.

En lo que se refiere a la capacidad de conceptualización, es posible hacer algunas consideraciones generales. La creatividad y la imaginación pueden conducir tanto a lo racional como a lo irracional. El descubrimiento de sí mismo y de la relación entre el yo y su entorno ha estimulado siempre la búsqueda de factores «sobrenaturales» y éstos, ciertamente, han jugado un papel importante en el período de formación del hombre. Cada logro humano, cada nueva situación, cada problema no resuelto puede haber constituido un motivo de atribución sacral.

Además del descubrimiento de sepulturas con elementos que ponen de manifiesto el ceremonial funerario y que constituyen una fuente fundamental de información para conocer la ideología, existen otros aspectos que podrían ser interpretados como expresiones de una actividad conceptual. Innumerables hallazgos arqueológicos han dado lugar a interpretaciones que los vinculaban a un comportamiento religioso, pero rara vez se proporcionan auténticas pruebas que apoyen esa interpretación. En el estado actual de la investigación, existen millares de datos pertenecientes a los estratos más diversos a los que se ha dado una interpretación religiosa, pero en la gran mayoría de los casos no constituyen factores determinantes o suficientemente fiables.

Como ya expusimos en otra publicación (Anati, 1983), diversos descubrimientos parecen, sin embargo, revelar actitudes específicamente rituales que han sido definidas como culto a los huesos,

culto a animales agresivos como el oso y el lobo, culto a objetos, ritos de paso y ritos propiciatorios. Pocos descubrimientos han llevado a la producción de una bibliografía tan extensa y han estimulado de tal modo la inteligencia y la imaginación de investigadores y compiladores.

Entre los documentos que con seguridad implican una creencia en lo sobrenatural, los más antiguos están relacionados con una de las cuestiones que desde siempre han preocupado a la mente humana, con una realidad que incumbe a toda la humanidad - a saber, que el final de la vida nos enfrenta a la muerte -, realidad que tiene por contexto indisociable la necesidad experimentada por el ser humano de explicarse no sólo en qué consiste la muerte y qué puede haber tras ella, sino también el qué pueda ser la vida.

El comportamiento ritual para con el individuo muerto no procede directamente de una lógica racional basada en los tres instintos de búsqueda de alimento, autodefensa y reproducción de la especie. Pero tal vez de manera irracional esté relacionada con cada uno de ellos. El muerto era enterrado en lugares específicos y según reglas constantes, comunes a diversas localidades del área euro-asiática de la cultura musteriense, lo que demuestra la existencia de una tradición a la vez difusa y uniforme. La gruta de Skhul del monte Carmelo, en el Oriente Próximo, las de Teshik-Tash, en Asia Central, y las de Le Moustier y Chapelle-aux-Saints, en Francia, presentan interesantes analogías en cuanto a la forma en que los vivos se conducían con los muertos.

En el Paleolítico medio aparecen los primeros ejemplos de *grave goods,* en otros términos, conjunto de objetos adjuntos a la sepultura. En Le Moustier, en una tumba que suscita numerosos interrogantes, Denis Peyrony, autor del descubrimiento, ha encontrado osamentas animales todavía en posición articulada, aunque rotas en sus extremidades, y ha podido deducir de todo ello que se había depositado,

junto al difunto, un gran trozo de carne.

Pero quizá el lugar de enterramiento que mayor interés presenta de todos los conocidos en Europa del Paleolítico medio es el de La Ferrasie, en el que se hallan varias tumbas y donde, según parece, se depositó comida junto al muerto. Los huesos de animales han permanecido como testimonio de la carne ofrecida.

El hombre de Neandertal daba así pruebas de un comportamiento un tanto singular. Por una parte, el hecho mismo del enterramiento implica la conciencia de que el difunto no estaba ya vivo, que su vida había llegado a su término. Pero, al mismo tiempo, se depositaban alimentos junto a él, para que tuviera algo que comer. Así pues, ¿el muerto no estaba, entonces, completamente «muerto»? Lo que se le procuraba y se enterraba junto a él ¿debía servirle de alimento para el viaje hacia su destino último? Por simple que sea, este comportamiento podría señalar la creencia en una vida de ultratumba. A partir de entonces, la esperanza en un más allá no ha dejado de influir en la conducta de los vivos. Pero, sea cual sea la interpretación, el comportamiento ritual observado hacia el difunto muestra que, para el vivo, aquél continuaba poseyendo fuerzas vitales y que merecía cuidado y consideración. Si se supone que en el muerto aún había presente alguna energía, ésta podría ser utilizada para el bien y para el mal, en un sentido favorable y en un sentido desfavorable. Seguramente también los factores afectivos movían a los vivos a cuidar de sus muertos.

Como veremos después, el arte del Paleolítico superior revela una actitud similar hacia los animales. Podemos suponer, a título de hipótesis, que los sueños y otros fenómenos de naturaleza subconsciente hayan podido contribuir a la elaboración de una ideología que habría sido el fundamento de la actividad conceptual.

El hombre del Paleolítico medio que vivía en Eurasia poseía una ideología precisa sobre la vida

de ultratumba; probablemente incluía la creencia en un paso, o un viaje, de esta vida a otra, lo que implicaría igualmente que creía en un mundo sobrenatural o, mejor dicho, extraterreno. En otras palabras, podríamos sin duda afirmar que para estos seres el «alma» sobrevivía al cuerpo. Los muertos pasaban de un universo a otro, llevando consigo el recuerdo de las relaciones, buenas o malas, que habían tenido con los vivos quienes, a su vez, llegarían un día al mismo destino.

Este tipo de especulaciones irracionales se desarrolla en el mismo período en que ciertos signos indican la presencia de un pensamiento «racional». Además del arte, del comportamiento con los difuntos, de la presencia de objetos de probable uso ritual, otro aspecto de la complejidad del pensamiento humano se nos revela con la aparición de una nueva tecnología para la producción de utensilios líticos de uso cotidiano y con su particular tipología, que se hace más compleja y diferenciada y supone un uso racional de la materia prima y una programación racional de la fabricación de los productos.

Como ya expusimos en otro lugar *(ibíd)*, existen también otros datos que indican la presencia de un pensamiento conceptual articulado y complejo ya antes de la aparición del *homo sapiens.* Es ciertamente legítimo hablar de antecedentes, de la presencia de una capacidad conceptual primordial en una etapa anterior. El neandertaliense, y tal vez antes de él uno o varios grupos de antropoides, manifestaba ya una tendencia a la conceptualización que debía convertirse en una de las principales características de la especie.

Existen, por consiguiente, elementos que nos proporcionan información sobre la actividad conceptual del hombre, en particular en lo relativo al Paleolítico medio. Algunos hechos harían pensar que el hombre practicaba entonces el canibalismo ritual, el culto a los cráneos y a los animales. Los datos disponibles se prestan a muy diversas

interpretaciones, y aun cuando haya señales de comportamientos rituales, no siempre resulta fácil saber hasta qué punto se puede hablar de comportamiento religioso. Pero se puede admitir sin ninguna duda una aptitud conceptual a partir, al menos, de los comienzos del Paleolítico medio, es decir, hace 100,000 años. En lo que se refiere, en particular, al comportamiento hacia los muertos, puede incluso afirmarse que el hombre había elaborado conceptos que incluían la visión de una vida ultraterrena, la sobrevivencia después de la muerte y reflexiones de orden intelectual con respecto a la existencia.

Los datos disponibles sobre la inteligencia humana antes de la aparición del *homo sapiens* proceden en su mayor parte de zonas que han sido objeto de una investigación a fondo, es decir, de Europa, pero sabemos mucho menos sobre los otros dos continentes en que los hombres y los antiguos homínidos han dejado igualmente sus huellas. Asia y África, dejando aparte el área sirio-palestina, permanecen casi desconocidas bajo este aspecto, sin duda alguna, nos reservan no pocas sorpresas en el futuro. En cuanto a América y Oceanía, a pesar de algunas afirmaciones contrarias y el anuncio periódico de «descubrimientos» revolucionarios, no disponemos por el momento de elementos fiables que permitan demostrar la presencia del hombre antes de la gran expansión del *homo sapiens.* No sería imposible, pero hasta ahora no ha podido probarse.

En resumen, los más antiguos documentos que demuestran con claridad la existencia de una capacidad conceptual proceden por el momento de Europa y del Oriente Próximo; están ligados al culto a los muertos, revelan la preocupación que el hombre tenía acerca de su condición mortal y muestran que intentaba concebir una vida de ultratumba. En la actualidad no podemos interpretar estos datos en términos de una religión estructurada; no es menos cierto que existían creencias, conceptos y, también, reglas a observar, ritos consuetudinarios relativos

a la modalidad de la sepultura y la elección de los lugares adecuados para ella. El conjunto había sido creado por representantes de la línea neandertaliense, que parece haberse extinguido completa y misteriosamente con la llegada del *homo sapiens.*

Los primeros indicios de una estructuración del concepto religioso y de reglas precisas en este dominio parecen descubrirse en el fenómeno de la creatividad artística manifestada por el hombre del Paleolítico superior. En las grutas-santuarios, en el vientre de la tierra, hace al menos 30,000 años, el *homo sapiens* creaba objetos de uso ritual, producía maravillosas obras de arte inspiradas en representaciones míticas y en otros elementos conceptuales y practicaba ritos ligados a sus creencias. Los descubrimientos de arte parietal y mobiliario realizados en esos «santuarios» nos muestran la existencia de creencias ya mucho más complejas y evolucionadas de las que conocemos del Paleolítico medio; indican también la presencia de prácticas habituales y difundidas, así como de lugares reservados a actividades de carácter intelectual, como la creatividad artística y el culto.

Pero el *homo sapiens* no parece haber nacido en Europa. Debe haber llegado, sin duda, con un rico bagaje de tradiciones que había elaborado ya en su lugar de origen. Y es por ello por lo que podemos preguntar hasta qué punto pueden existir elementos de continuidad entre el hombre de Neandertal y el *sapiens.*

II. EXIGENCIAS EXPRESIVAS DEL *HOMO SAPIENS*

La especie humana existe sobre la tierra desde hace más de cuatro millones de años. El hombre ha desarrollado de modos diversos sus capacidades de expresión y creación a lo largo de su existencia. Pero con la aparición del *homo sapiens* se produce una revolución en el mecanismo lógico, en el modo de

pensar, en la facultad de abstracción y de síntesis, revolución que, por cuanto podemos saber, no ha tenido paralelo ni en los estadios precedentes de la historia humana, ni en la evolución de cualquier otra especie animal. El lenguaje visual es expresión de estas nuevas adquisiciones, un fruto de esta revolución.

Una serie de datos, sobre los que volveremos más adelante, parece aportar alguna claridad en la controversia entre evolucionistas de tendencias diferentes respecto al proceso del origen de la especie. La hipótesis según la cual el *homo sapiens* sería el resultado de una cadena evolutiva que ha tenido manifestaciones paralelas en diversas partes del mundo parece entrar en contradicción con ciertas características universales de la humanidad *sapiens,* características que inducen a considerarla, por el contrario, como producto de una serie de coincidencias difícilmente repetibles. Estas mismas coincidencias, de las que hablaremos a continuación, parecen indicar más bien que este hombre nuevo, que apareció hace unos 40,000 años, ha tenido un origen único; es decir, que nació en un lugar determinado, probablemente a consecuencia de una unión genética particular. A partir de este lugar de nacimiento, que se presume situado en África, el *homo sapiens* se habría multiplicado y sus descendientes habrían llegado a los otros continentes. Descubrimientos recientes llevan incluso a pensar que, en el tiempo en que los neandertalienses ocupaban Europa y el Oriente Próximo, había ya en el África austral y oriental individuos humanos muy próximos - por sus capacidades mentales, por la metodología que aplicaban a la creación y por la utilización que daban a sus utensilios - a este *homo sapiens* que llega a Europa en el Paleolítico superior. De forma voluntaria y a fin de presentar con claridad las grandes líneas del problema, reducimos a sus elementos mínimos un problema tan complejo.

Aunque la segunda hipótesis sea más plausible que la primera, plantea por su parte otras

dificultades todavía no resueltas. Se tratase de una huida o de una verdadera expansión, ¿qué es lo que llevó al hombre a todos los continentes? Se ha hablado con frecuencia de epidemias que habrían obligado a nuestros antepasados directos a abandonar su lugar de origen; pero ello no basta para explicar la difusión de la especie.

Lo que realmente haya podido suceder en cualquier rincón del Africa tropical o austral es algo que no nos es dado, por ahora, conocer. En cualquier caso, es en aquel contexto, un medio frondoso y exuberante, en los márgenes de la selva tropical, en una zona rica en frutos silvestres y grandes animales, donde se buscan hoy los orígenes del *homo sapiens.*

La idea de los ancestros primordiales nos remite a la memoria colectiva del mito. Volvamos, por ejemplo, hacia el *epos* de Adán y Eva, hacia esa magnífica alegoría del mito de los orígenes. Lo que realmente pudiera suceder no está muy claro, pero se puede suponer la unión de un «padre» y una «madre» originales que habrían traído al mundo a nuestra especie. Dos personas, o más bien quizá dos grupos de personas, serían así el tronco primero del *homo sapiens,* un nuevo tipo humano capaz de memorizar mayor información que sus predecesores, con un período de infancia más prolongado, que presentaba un conjunto específico de caracteres somáticos pero que, sobre todo, poseía capacidades cerebrales realmente particulares que le conferían una nueva dimensión emotiva y una nueva disposición intelectual.

A partir de este momento, el hombre se ha convertido también en artista y tal vez la capacidad de creación artística no sea solamente una capacidad, sino más bien una exigencia esencial de la naturaleza misma del ser humano. Desde entonces, el hombre adquiere sus dimensiones específicas en el orden de la visión, la conceptualización y la comunicación, dimensiones que se inscriben en el marco de un modo nuevo de reacción frente al mundo

circundante y de una nueva relación consigo mismo. Sin estas cualidades nuevas no existirían las relaciones humanas que nos caracterizan en la actualidad, relaciones emotivas y afectivas auténticas y profundas, ni este modo de comunicación que nos permite dialogar con los otros con intensidad y consciencia; ni tampoco ciertas cuestiones que se plantea nuestra mente y sin las cuales no podría existir un pensamiento religioso.

En esta época el hombre poseía ya un complejo de mecanismos mentales de asociación, simbolización, abstracción y sublimación, que todavía hoy constituyen una de las características universales del *homo sapiens*. Los datos de que disponemos parecen excluir que ese nivel intelectual haya podido alcanzarse a través de una lenta evolución que se habría producido simultáneamente en diferentes puntos del globo. Con bastante probabilidad se trata no sólo de una evolución, sino también de una verdadera revolución, del paso de un umbral, de un salto que nos ha hecho diferentes. Aunque algunos de nuestros colegas sostengan opiniones contrarias, la formación de nuestra identidad en tanto que *homo sapiens* supone la adquisición de un complicado bagaje de facultades y especializaciones particulares, así como la posesión de mecanismos cerebrales muy específicos, resultado todo ello de un cúmulo de coincidencias tan grandes y numerosas que difícilmente pueden haberse realizado en más de una ocasión.

En tanto que el arte prehistórico fue estudiado y contemplado en los diferentes continentes como una serie de fenómenos locales y aislados, se atribuyó con facilidad a cada uno de los más antiguos descubrimientos locales la primacía mundial. Para los europeos, el arte habría nacido en Europa al comienzo del Paleolítico superior, pero nuestros colegas indios afirman que habría aparecido en la India casi en la misma época, y lo mismo puede decirse de los prehistoriadores soviéticos, que creían haber encontrado en Siberia, en torno al lago

Baikal, el núcleo primario y, según ellos, el más antiguo de la expresión artística. Por otra parte, las investigaciones de W. E. Wendt en Namibia habían proporcionado datos fiables de gran antigüedad, lo que llevó a algunos especialistas a formular la hipótesis de que África había sido la cuna del arte, suscitando no pocas polémicas. Pero el problema debe ser afrontado en toda su globalidad.

Entre las manifestaciones artísticas catalogadas, las más antiguas en fecha absoluta, y por cuanto sabemos hoy, se encuentran en el Africa oriental y austral; en Tanzania y Namibia se han descubierto pinturas rupestres, y, en Namibia, unas plaquetas pintadas que son consideradas como los hallazgos más antiguos.

En Namibia, las excavaciones de W. E. Wendt en la gruta Apolo 11 han sacado a la luz varias tablillas de piedra con pinturas de animales, algunas de ellas policromas, en un nivel arqueológico al que los exámenes con carbono 14 atribuyen una edad de unos 24,400, 26,700 y 26,300 años[136]. Como demuestra la dendrocronología, las dataciones con carbono 14 tienden a reducir la antigüedad de las fechas y deben ser reajustadas. En el caso presente es preciso, para obtener una fecha más exacta, aumentar los resultados obtenidos cerca de un 20%, lo que daría de 31,500 a 34,000 años. Además, en muchos casos se trata de obras policromas, refinadas y muy evolucionadas, que implican sin duda una larga tradición anterior. Por el momento no se han identificado los elementos más antiguos, pero restos de barras de ocre y otras materias colorantes están presentes en la estratigrafía de la misma gruta también en niveles mucho más antiguos. Es sorprendente, por último, observar la similitud estilística y temática de estas pinturas con las de algunas creaciones artísticas de Europa y otros continentes.

En Tanzania se han hallado un conjunto de

[136] W. E. Wendt, en *South African Archaelogical Bulletin* 31 (1976), pp. 5-11.

pinturas rupestres muy arcaicas, cuya fase más reciente muestra una analogía estilística con las plaquetas de Apolo 11. Se desconocen las fechas iniciales de la serie de Tanzania; sin embargo, se han encontrado en una pequeña gruta, al pie de una pared pintada, restos de substancias colorantes con signos de haber sido utilizadas, en un nivel arqueológico datado, mediante el carbono 14, en más de 40,000 años[137].

África austral reserva sin duda otras sorpresas. Por sí sola, la investigación sistemática sobre las secuencias estratigráficas de las pinturas rupestres conocidas desde hace tiempo supondría una contribución notable al conocimiento de las fases evolutivas de la mayor secuencia de arte rupestre conocida hasta el momento.

En África del Norte, las obras de arte más antiguas fechadas hasta el momento se encuentran en el Acacus, Libia, y según Fabrizio Mori se remontan al final del Pleistoceno, es decir, a hace aproximadamente 12,000 años[138]. Se trata de arte rupestre típico de los cazadores arcaicos evolucionados, cuya ejecución muestra un estilo difundido en el área sahariana y que se encuentra tanto en Tassilin-Ajjer, Argelia, como en el Ennedi chadiano.

En Europa, los primeros signos gráficos, realizados hace unos 30,000 o 40,000 años, corresponden al comienzo del Paleolítico superior, siendo, por tanto, los testimonios más antiguos de la presencia del *homo sapiens* en el continente. Pero las maravillosas pinturas policromas de Lascaux y Altamira, de todos conocidas, de gran nivel gráfico y particularmente refinadas, fueron realizadas en el período Magdaleniense, hace cerca de 15,000 o 16,000 años.

En lo que se refiere a Asia, las dataciones más antiguas de obras de arte que actualmente poseemos se remontarían a hace unos 32,000 años, según revela

[137] E. Anati, «Alle origini dell'arte»: *Arches* 22 (1986), pp. 26-31.
[138] F. Mori, *Valcamonica Symposium'68,* Milano, 1979, pp. 345-356

el carbono 14, encontrándose dichas obras en Siberia, cerca del lago Baikal[139]; y a 25,000 años - según también el carbono 14 - en la India, en Bhimbekta, localidad próxima a Bhopal, estado de Madhya Pradesh[140].

En el Oriente Próximo, los restos artísticos más antiguos son, sin duda, los grabados rupestres de finos trazos de Arabia central, con figuras de animales, ideogramas y representaciones antropomórficas, en particular femeninas, localizados cerca de los pozos de Dahathami y en otros lugares próximos. La estratigrafía pone de manifiesto tres fases distintas en los grabados de los cazadores arcaicos, fases que probablemente ilustran la permanencia de una larga tradición iconográfica entre el Pleistoceno tardío y el comienzo del Holoceno. Falta, sin embargo, una datación precisa (Anati, 1972).

En Australia, los grabados rupestres más antiguos son los de la gruta Koonalda, cerca de Adelaida, y otros en diversas localidades, de unos 22,000 años de antigüedad, siempre según el carbono 14[141]; pero se trata de signos no figurativos. Las obras de arte figurativo de mayor antigüedad proceden de Laura, en la península de York. Están sobre una pared cubierta por estratos arqueológicos datados por el carbono 14 en 17,000 años. Las figuras son, por tanto, posteriores a esta fecha. Prevalecen en especial signos vulvarios y otros ideogramas del mismo tipo que los encontrados en Francia en las etapas auriñaciense y perigordiense.

En América, la datación más antigua que conocemos es de aproximadamente 17,000 años, en el Estado brasileño de Piuni. En la misma zona se habrían descubierto restos de barras de ocre con visos de haber sido utilizadas, en estratos todavía más antiguos. Se puede suponer la existencia de obras anteriores a esta etapa en América del Norte y

---

[139] Abramova, *Bollettino del centro camuno di studi preistorici,* 1987.
[140] Wakankar, *Valcamonica Symposium'79,* 1982, pp. 497-502.
[141] R. G. Bednarik, en *Bollettino Centro Camuno* 22 (1985), pp. 83-88.

del Sur.

Con frecuencia se ha planteado la hipótesis de una multiplicidad de fuentes originales en la producción artística pero, con el progreso de la investigación y el gran número de descubrimientos, parece, por el contrario, que hemos de volver a la hipótesis, descartada durante muchos años, de un origen único. De todas formas, las dataciones de que ahora disponemos parecen señalar un proceso de difusión de la actividad artística, sin que veamos con claridad cómo haya podido producirse. Sin embargo, la idea de una relación entre la difusión del arte y la del *homo sapiens* gana cada vez más terreno.

Episodios precedentes de la evolución de los primates antropoides muestran que el África oriental y austral ha jugado el papel de un gran laboratorio genético, en el que la naturaleza realizaba sus experimentos; es ahí donde se han descubierto un gran número de restos fósiles que nos muestran la evolución física de la especie y es también ahí donde, con toda probabilidad, se sitúa el período de formación de nuestro antepasado directo, ese *homo sapiens* responsable entre otras cosas de la creatividad artística.

Respecto a los primeros tiempos del *homo sapiens,* los hallazgos diseminados en varios continentes parecen indicar que conoció, a partir de su lugar de origen africano, una formidable expansión. En menos de 10,000 años se mostró capaz de conquistar la mayor parte del mundo y es legítimo suponer que a todo lugar en que se establecía llevaba sus capacidades y sus necesidades, y de ambas nos ha dejado huellas.

Cualquier otra especie animal tiene tendencia a adaptarse a entornos bien delimitados, a defenderlos y aferrarse a ellos, según la regla de los imperativos territoriales tan elegantemente descrita por Robert Ardrey en 1969.

Ahora bien, parece que el *homo sapiens* tenía, en este aspecto, una característica muy particular. Ha

sido, desde su nacimiento, un explorador inquieto que no podía soportar el no saber lo que había al otro lado de la colina, y cuya naturaleza le impelía a plantearse preguntas y a buscar respuestas, y esto fue, probablemente, el principal incentivo de esta expansión sin precedentes. En cualquier caso, el homo *sapiens* primordial fue un gran conquistador que supera con mucho a Alejandro de Macedonia, Julio César y Carlomagno, alcanzando territorios cuya existencia ni siquiera conocían estos famosos dirigentes.

El *homo sapiens* tenía en su bagaje, entre otras cosas, la capacidad y la necesidad de expresarse mediante un lenguaje visual. Quizá existan analogías entre la aspiración del hombre a explorar el territorio y su aspiración a explorar dentro de sí, a interrogarse sobre los problemas del ser y la existencia y a proponer respuestas. Así, la difusión de estas nuevas facultades humanas habría ido a la par con su expansión física. La distribución parece tan extrañamente homogénea en toda la tierra que se puede afirmar que allá donde ha llegado el *homo sapiens* ha dejado las huellas de su creatividad artística.

Los últimos descubrimientos nos muestran que las expresiones artísticas de los estadios más antiguos, en el mundo entero, presentan una tipología extremadamente similar, una identidad en la elección temática, el mismo tipo de asociaciones y también un estilo que, en lo fundamental, tiene sólo una gama limitada de variantes. Nos parece por ello justificado hablar de un único lenguaje visual y de un simbolismo universal que constituyen la substancia mental, el espíritu, del *homo sapiens,* cuyas huellas marcan la superficie rocosa de todos los continentes.

III. SINTAXIS ELEMENTAL Y ELEMENTOS REPETITIVOS

Basándose en los tipos de economía a los que corresponden, se distinguen cuatro categorías de

arte prehistórico, que se refieren respectivamente a: 1) cazadores arcaicos; 2) cazadores evolucionados; 3) pastores y ganaderos; 4) poblaciones de economía mixta. Dentro de estas categorías, el arte prehistórico presenta en su conjunto, a nivel mundial y en el transcurso de 40,000 años, cuatro tipo de pictogramas: 1) antropomorfos; 2) zoomorfos; 3) topográficos y «tectimorfos»; 4) objetos. Además de los pictogramas, existen ideogramas y psicogramas. Estos últimos están presentes, especialmente, en el arte de los cazadores arcaicos, pero no conocemos todavía lo bastante de ellos como para poder establecer una tipología. En cuanto a los ideogramas, se dividen en tres tipos: anatómicos, numéricos y conceptuales. Estos tipos cubren la cuasi totalidad de lo representado por el arte rupestre y el arte mobiliario.

El arte de los orígenes nos muestra que las preocupaciones humanas se centraban en cuestiones específicas, de carácter existencial y filosófico, a través de las cuales el hombre podía buscar respuestas a las grandes preguntas que se planteaba sobre su propia identidad y sobre las manifestaciones del universo que le circundaba. La relación fundamental era entonces la que le religaba con el mundo animal en el que basaba su subsistencia.

Los paisajes son muy raros, como lo son las representaciones vegetales y las imágenes personalizadas. Por cuanto podemos saber, los paisajes están casi totalmente ausentes en los pueblos de los cazadores arcaicos y de los cazadores evolucionados. Los pueblos ganaderos han dejado escasos paisajes antrópicos, casi siempre desprovistos de profundidad y de horizonte; suponiendo que realmente se pueda hablar de paisajes, éstos están compuestos por chozas agrupadas acompañadas de escenas anecdóticas de la vida cotidiana o de actos cultuales, como aparecen en las fases pastorales de diversas localidades

saharianas o de la India central. Existen en el Neguev y el Sinaí figuras de cercados de ganado y de grandes trampas para gacelas, unas y otros representados en planta; los cercados para ganado se encuentran también en los grabados rupestres debidos a los ganaderos del monte Bego, en los Alpes marítimos franceses.

Otros paisajes, con precisiones topográficas, son obra de grupos esporádicos de economía compleja. El emplazamiento arqueológico neolítico de Chatal Hüyuk, en Anatolia, contiene un fresco que muestra el «plano» de la aldea y la montaña vecina; otros planos de aldeas, habitaciones y campos se encuentran en el arte rupestre de las poblaciones de economía compleja de Valcamonica, Italia.

En cuanto a las figuraciones vegetales, plantas, flores, hojas y frutos, están completamente ausentes en la gran mayoría de los conjuntos artísticos del arte prehistórico y, cuando aparecen, están ligadas a caracteres específicos. Por ejemplo, hemos encontrado en Tanzania un secuencia que abarca millares de años: todas las figuras vegetales conocidas se concentran en una fase única que se remonta al final del Pleistoceno o el comienzo del Holoceno, es decir, entre 12,000 y 8,000 años. Según los datos reunidos, estas representaciones proceden de un horizonte de economía recolectora, no cazadora, aunque nos encontremos en una época caracterizada por los cazadores arcaicos. Se trata de una población que se alimentaba principalmente de vegetales y cuya dieta incluía un amplio consumo de substancias estupefacientes. Por raras que sean, excepciones de este género existen sin embargo y son extremadamente interesantes y significativas.

Cada una de las cuatro categorías mencionadas presenta los elementos que designamos como paradigmas: modelos recurrentes y característicos que, dentro de una misma categoría, se repiten en todas las partes del mundo. Hay también una elección preferencial de las superficies a ilustrar: grutas, refugios o superficies rocosas al aire libre. Y en

el interior de una gruta, o al aire libre, la preferencia puede orientarse hacia superficies horizontales, inclinadas o verticales, o bien hacia el techo.

En cada categoría parece también existir una predilección precisa en cuanto a la naturaleza de la superficie sobre la que habría de ejecutarse la pintura o el grabado: hecho tan constante que en los cuatro casos podemos identificar estas preferencias características en cuanto a la forma y color de la superficie elegida. De un análisis preliminar se desprende que en un muy elevado porcentaje, que llega hasta el 85%, las pinturas y grabados responden a tales criterios. Pero siempre hay excepciones, y tanto las reglas como las excepciones requieren explicación. En todo caso, parece que existe siempre una ligazón conceptual entre la obra de arte y el soporte elegido.

Un gran número de ejemplos parece revelar también constantes en las técnicas de ejecución, ya se trate de pinturas, grabados, inscripciones en la piedra o diversos modos de pulimento. Algunos elementos se repiten pero, por lo que podemos ver, no siempre parecen reflejar factores de inculturación o difusión. En algunos casos, el método de ejecución parece simplemente el resultado de un cierto nivel tecnológico o de un determinado modo de pensar, por lo que se podría llegar a la conclusión de que aunque las poblaciones no se comunicaran sus respectivas técnicas, llegaban a resultados semejantes aun en lugares muy distantes y diferentes entre sí. Tal paralelismo en su desarrollo no puede depender siempre de influencias externas. Es preciso, por consiguiente, admitir, incluso para épocas muy posteriores a la expansión primera del *homo sapiens,* la permanencia de matrices originales comunes. El estudio de estos paradigmas resulta fascinante, pues nos evocan características universales de nuestra memoria sumergida.

Como ya hemos dicho, la temática es muy restringida y reiterativa. Es la misma gama de

variaciones que encontramos en los cazadores arcaicos y en los cazadores evolucionados de Europa y Asia, África, América o Australia. Aunque las proporciones relativas de los cuatro tipos de pictogramas varían, las asociaciones parecen obedecer globalmente a sintaxis asociativas extremadamente semejantes.

En la mentalidad de estos pueblos había ciertamente lugar para los aspectos ambientales de la economía y la vida social que parecen haber sido, pura y simplemente, excluidos de las preocupaciones e intereses expresados en la gama figurativa. Hayan sido cazadores o hayan pertenecido a otros grupos, los artistas han hecho elecciones muy precisas en cuanto al tema a representar. Es entre los grupos sociales de economía mixta donde encontramos con mayor frecuencia temas de carácter regional o local que nos permiten discernir características geográficamente definidas.

Además de la elección de las superficies, técnicas de ejecución, tema y tipología, también la dimensión tiene una notable importancia a la hora de identificar características recurrentes.

En ciertos casos aparece una preferencia por dimensiones determinadas. Por ejemplo, las grandes representaciones de animales de tamaño natural o que superan el metro y medio o los dos metros de altura se encuentran casi exclusivamente en las poblaciones de cazadores. En las de pastores, se limitan a algunos grupos y se sitúan siempre en zonas hoy desérticas, especialmente en Arabia y en el área sahariana, mientras que en el arte rupestre de pueblos de economía compleja son muy escasas y, en muchas regiones, están totalmente ausentes. Por otra parte, existen algunas fases, en el ámbito de los cazadores arcaicos y de los cazadores evolucionados, en las que se encuentran figuras animales de pequeñas dimensiones e incluso en miniatura.

Se ha observado a este respecto otro hecho curioso: allí donde las figuras de animales son de gran dimensión, las figuras humanas son rarísimas;

allá donde las figuras animales son pequeñas, el porcentaje de representaciones antropomórficas es claramente más elevado. Pero también, hasta la fecha, carecemos de una explicación plausible para este fenómeno recurrente.

Todos los conjuntos artísticos presentan temas privilegiados y temas secundarios; en otros términos, se constata una especie de elección primaria y fundamental, en el marco de la cual se opera una selección posterior. Al tema dominante se añaden temas menores. Son, además, elementos repetitivos, ideogramas u otros grafemas que parecen servir de acompañamiento a las figuras principales. Decir, como a menudo se ha hecho, que las figuras animales constituyen la representación preponderante del arte paleolítico europeo es una constatación simplista; y decir que, en el mundo entero, en las poblaciones de cazadores arcaicos los animales son la representación dominante es también demasiado simple. Pues, contrariamente a la opinión habitual, son raras las figuras animales aisladas, ya que casi siempre van acompañadas de ideogramas. Obviamente, la figura animal aislada no bastaba para expresar lo que se quería expresar.

Por su tamaño, estas figuras de animales ocupan un lugar destacado en razón del espacio que ocupan. Pero los símbolos varían en cantidad y a menudo pueden superar en número a los animales con los que van asociados. En cualquier caso, en todos los grupos conocidos de obras de cazadores arcaicos, existen constantes en la relación entre pictogramas e ideogramas, es decir, entre los temas figurativos y los grafemas repetitivos cuya significación no es inmediatamente traducible en imágenes. Parece bastante obvio que la comprensión de los mensajes en ellas incluidos depende de la comprensión de las asociaciones, la cual depende a su vez de la comprensión de los ideogramas.

Las grandes representaciones paleolíticas europeas muestran en particular dos especies animales, el bisonte y el caballo, a menudo

representados uno frente a otro o uno junto a otro, y acompañados de algunos ideogramas recurrentes. En el marco del tema privilegiado de los animales salvajes de gran tamaño, el bisonte y el caballo son a su vez objeto de preferencia y parecen poseer un significado específico en la dialéctica de las asociaciones.

Sin duda pueden encontrarse diferencias entre una zona y otra, pero el conjunto del arte parietal franco-cantábrico nos pone en presencia de los mismos elementos generales. Trataremos más adelante de abordar su posible significado conceptual.

En el arte rupestre de los cazadores arcaicos de Tanzania, la asociación del elefante y la jirafa juega un papel análogo al del caballo y el bisonte en Europa. A menudo representados juntos, estos animales son con mucho los más frecuentes y probablemente ocupan el mismo lugar, en la actividad conceptual de los cazadores tanzanos, que el caballo y el bisonte en la de sus homólogos europeos franco-cantábricos.

Tenemos aquí las premisas de otro paradigma: la presencia, entre los cazadores arcaicos y en contextos artísticos diferentes, de especies animales predominantes con una relación dialéctica entre ellos. El mismo modelo se repite al menos en dos regiones, Europa occidental y Tanzania, en una época en la que no pueden suponerse relaciones directas entre ambos grupos, pero para la que es posible plantear la hipótesis de una matriz común. Pero para pasar de la simple constatación de los hechos al descubrimiento de su significado, sería necesario disponer de datos referentes al resto del contexto, y en particular a la relación entre figuras e ideogramas; sería también necesario un estudio sistemático de los posibles significados de los ideogramas en sí mismos. A pesar de la formulación de diversas hipótesis, es éste un objetivo todavía no alcanzado.

Por consiguiente, se van delineando los paradigmas y se puede prever que un análisis

detallado permitirá ir más lejos de lo que actualmente podemos imaginar. Consideramos especialmente prometedor el desarrollo de un estudio sistemático que pueda identificar con precisión las asociaciones, los tipos de composición y el genero de las escenas representas, es decir, los modos de relación que, en un mismo contexto, unen una figura a la otra y que constituyen el reflejo visual de la dinámica conceptual de las asociaciones. El objetivo primero es llegar a definir y distinguir los modelos y las constantes.

Constatamos, por ejemplo, que entre los cazadores evolucionados la escena representada responde a la vida común, trátese de la caza, de actividades cotidianas, de ritos cultuales, danzas, etc.; los temas son limitados. Los cazadores arcaicos, por el contrario, no parecen haber representado, ni en el Paleolítico europeo ni en otros conjuntos de arte rupestre, verdaderas escenas descriptivas de episodios; o, si existen, no somos actualmente capaces de reconocerlas como tales. Encontramos en sus obras asociaciones, composiciones de contenido simbólico, pero salvo tal vez rarísimas excepciones, no se han hallado representaciones descriptivas o narrativas, hecho que podría ser revelador de un elemento psicológico de primerísima importancia.

Tenemos tipos de asociaciones que se asemejan. En los cazadores arcaicos, la posición espacial de un animal en el contexto de las figuras que le acompañan no refleja la realidad natural tal como querría verla hoy en día nuestra propia imaginación; las figuraciones animales se reparten en el espacio de la pared de forma repetitiva, basadas en algún tipo de organización que, ciertamente, debía tener un sentido global, pero que no corresponde ni al tipo de composición ni al tipo de visión a que está habituada nuestra cultura contemporánea. Parece, por ejemplo, que el arte de los cazadores arcaicos hubiera ignorado el concepto de «base» o suelo. Salvo algunas raras excepciones, los grandes

animales están inscritos en las paredes de las grutas como si se elevaran por los aires y estuvieran allí suspendidos. El hecho se observa en Europa, en Tanzania, en Australia y otros lugares del mundo, y cabe incluso preguntarse si las figuras representarían realmente a los animales o a sus «espíritus».

La asociación entre animales e ideogramas se repite en todos los pueblos de cazadores arcaicos con analogías específicas. La figura animal aparece en calidad de objeto central, mientras que los ideogramas, que el abate Henri Breuil y André Leroi-Gourhan llamaban «símbolos», constituyen el razonamiento en torno a ellos. En los cazadores evolucionados encontramos, en cambio, elementos escénicos que revelan una mentalidad completamente diferente: según nuestro actual modo de pensar, las asociaciones son aquí más narrativas, más naturales, menos «abstractas». A veces, el paso de una forma a otra parece casi imprevisible; quizás, en un momento dado, la práctica habitual fue abandonada y comenzó algo nuevo. A veces, al contrario, y en otros contextos, parece producirse una evolución progresiva que permite discernir las etapas de transición. A través de estos procesos es posible vislumbrar mutaciones del mecanismo cognitivo.

El análisis temático establece tipologías de figuras, de signos y grafemas que son como el «vocabulario» del arte y son semejantes a la palabra de una frase. Los signos aislados son extremadamente raros, como raras son en un discurso las palabras aisladas. También en el arte existen conjuntos que reflejan los sistemas asociativos y que constituyen la sintaxis. El agrupamiento o el encadenamiento secuencial de los grafemas compone «frases», y es ahí donde ha de buscarse la clave oculta de lectura del arte prehistórico, es decir, la clave de una ideografía susceptible de revelar características universales o, al menos, una serie de asociaciones constantes que superan, si es que no las han precedido, las fronteras étnicas y lingüísticas.

Parece por tanto posible postular la presencia de modelos que serían arquetipos lógicos, hipótesis que ofrece perspectivas fascinantes para penetrar en la raíz del espíritu humano. Ésta es, esencialmente, la base para llegar a descifrar los códigos del arte prehistórico, pero también de los elementos fundamentales de la dinámica cognoscitiva de nuestra especie.

Si, por el contrario, se persiste en el análisis de las figuras aisladas, ignorando su contexto y las asociaciones que las acompañan, no podrá obtenerse más que un catálogo sin sentido en el que, separada del resto, cada figura perderá gran parte de su significación y se entrará en una vía sin salida y sin ninguna esperanza de encontrarla. En realidad, los elementos iconográficos descubiertos han sido, primero, objeto de exégesis, después, de interpretaciones que no tenían en cuenta el conjunto sino las particularidades, y éstas, por llamativas que puedan ser, no pueden, separadas del contexto, sino llevar a construcciones forzosamente insuficientes. Es algo así como si, en nuestros respectivos idiomas, quisiéramos a cualquier precio leer cada palabra por sí misma, negándonos a admitir que existen proposiciones y que las palabras, además de su sentido propiamente gramatical, se reúnen para formar frases y períodos que obedecen a la lógica de la sintaxis.

Se observan con frecuencia asociaciones compuestas y acumulaciones cognoscitivas que se forman en el tiempo mediante un proceso que parece tener a veces una gran complejidad. Por ejemplo, puede observarse sobre la pared de una gruta una primera pintura de sólo tres figuras, dos animales frente a frente y un ideograma junto a ellos. Algunas generaciones después, se añadió otra figura y, mucho más tarde, tal vez 2,000 años, cuatro nuevos signos. Finalmente, la pintura nos presenta estas fases distintas como si formaran parte de un único conjunto. Es preciso, entonces, identificar la asociación primera, distinguir los elementos

repetitivos, estudiar después las analogías y confrontarlas para poder valorar si las superposiciones son fortuitas o intencionadas.

En numerosos casos percibimos que la acumulación de signos obedece a reglas constantes y es, en consecuencia, indudablemente intencionada, incluso si su ejecución se ha escalonado en períodos distintos. Otras no parecen serlo o, tal vez, lo que sucede simplemente es que no comprendemos su sentido.

Los grafemas trazados por el hombre completan con frecuencia las formas y colores naturales que preexistían en el soporte. Es presumible que, por un proceso cognoscitivo análogo, quien más tarde añadió otros signos sobre o junto a los precedentes lo hiciera con una intención similar.

Descubrimos a menudo que estas figuras ponen de manifiesto un verdadero lenguaje, puesto que en ellas se encuentran elementos repetitivos ampliamente difundidos que debían ser legibles en todos los lugares donde se representaron. Más allá de las características locales que distinguen las pinturas de Tanzania, las grutas de Francia y de España, el arte de los cazadores australianos o de la Patagonia, se descubren las huellas de un lenguaje que hunde sus raíces en los prototipos.

Estos ideogramas arquetípicos son muy simples y algunos conocieron una extensión universal, en todo tiempo y lugar: el círculo con un punto en su centro, la cruz, el bastoncillo, la línea y el punto, el signo «V», el dardo, el signo «tectiforme», el triángulo, el cuadrado, el signo fálico, el signo vulvar, los cinco dedos de la mano, la serie de líneas paralelas, la serie de puntos, los dos círculos unidos. Ya en esta modalidad primaria existen los elementos suficientes para constituir un «alfabeto»; muchos de ellos, después de ser utilizados durante milenios como ideogramas en el arte rupestre, iban a formar parte de las primeras escrituras ideográficas, y son también los mismos que habrían de ser retomados en emblemas de

conceptos religiosos, filosóficos o ideológicos en las distintas partes del mundo.

Se perfilan así los principios de una nueva metodología aplicable a los estudios comparativos que debe permitir un amplio análisis del arte prehistórico en su contexto. Es hoy fundamental incorporar nuestros conocimientos fragmentarios a un conjunto sistemático y ver hasta qué punto puede ser válido ese sistema, verificando qué elementos repetitivos tienen valor universal y cuáles, por el contrario, reflejan únicamente factores contingentes o vernáculos, con un significado restringido a una región determinada.

Como observábamos anteriormente, la proporción de elementos locales crece a medida que las complicaciones aumentan, y esto especialmente en el marco de economías diversificadas o complejas. Por el contrario, en el arte de los pueblos cazadores prevalecen los paradigmas universales, que naturalmente presentan variantes y elementos que todavía no comprendemos. Evidentemente, en este período histórico en Europa no había llamas ni en Argentina caballos, pero el objeto animal es contemplado a nivel universal según un criterio general y no tanto en cuanto especie, pues las especies animales varían de zona a zona.

Descubrimos, pues, que existen horizontes culturales a escala mundial; prueba de ello son los ideogramas que se repiten de manera casi idéntica en todo el mundo. Por ejemplo, las huellas de manos, sea en positivo, sea en negativo, o bien los símbolos vulvares, fálicos, cruciformes, con forma de bastón, arboriformes; presentes en el arte paleolítico europeo, los encontramos también en Tanzania, Australia y América, en asociaciones y contextos semejantes. No podemos pensar que estas concordancias sean producto de contactos directos, pero podemos plantear la hipótesis, como ya dijimos, de que procedan de una matriz conceptual común.

Recapitulando, el arte de los cazadores arcaicos tiene características que podemos legítimamente

definir como universales. El de los cazadores evolucionados, aun conservando numerosos paradigmas de difusión mundial, presenta ya características locales mucho más frecuentes. La verdadera torre de Babel comienza al terminar la edad de la caza y la recolección. A partir de este giro histórico, el arte, como probablemente otros aspectos de la cultura, se hace cada vez más localista, cada vez más condicionado por lo contingente. Se hacen entonces más comprensibles ciertos conjuntos de arte rupestre muy cercanos a nuestra cultura actual, mientras nos parecen mucho más exóticos los de otras regiones del mundo. Pero, en el fondo, persisten numerosos denominadores comunes, entre los cuales el primero y el más evidente es el hecho mismo de la elaboración de un arte rupestre y la presencia de tipologías análogas en la elección de los temas o las constantes asociativas. A estos elementos de base, nacidos y desarrollados en la época de los clanes de cazadores, han venido a superponerse los modos, estilos, ornamentos y características propios de las diversas tribus de épocas más recientes.

El lenguaje visual del arte prehistórico podría, tal vez, definirse como un lenguaje elemental, tan simple que era ya utilizado por las bandas de cazadores hace varias decenas de milenios en el mundo entero. Y es bastante desesperanzador ver que, en el siglo XX, con toda nuestra sofisticación conceptual, estamos lejos de comprenderlo con tanta claridad como lo hacían, sin duda, nuestros lejanos antepasados, que lo practicaban de manera cotidiana.

Se puede, pues, plantear que el lenguaje universal de los orígenes es, necesariamente, el mismo lenguaje universal que todavía llevamos en nuestro interior, y que, una vez descubramos la clave, podríamos reactivarlo de forma consciente. En realidad, lo utilizamos constantemente, pero sin tener conciencia de ello. Este lenguaje contiene los elementos esenciales de la lógica y del sistema asociativo que constituyen los factores fundamentales de los mecanismos de intuición,

simbolización, conceptualización y ritualismo propios del *homo sapiens.* La reapropiación consciente de tal lenguaje nos permitiría comprendernos entre nosotros sin ninguna barrera lingüística, pues está basado en una lógica primordial anterior a las separaciones y diferenciaciones de las lenguas y, en teoría, debería encontrarse en todas las lenguas y en todas ellas ser igualmente comprensible. Nos llevaría también con toda inmediatez a la comprensión de los elementos fundamentales del pensamiento religioso, común a todos los pueblos de la tierra.

IV. MITOLOGÍA Y RITUALISMO

Las obras de los primeros artistas nos ayudan a reconstruir las raíces intelectuales de nuestra especie; disponemos además de restos de estructuras que ponen de manifiesto las exigencias de socialización de nuestros antepasados *sapiens y* nos permiten redescubrir sus lugares de habitación, de reunión, sus costumbres y necesidades cotidianas. Gran parte de los datos de que actualmente disponemos proceden de Europa, donde el templo más antiguo conocido, el de El Juyo, una gruta de la España cantábrica, se remonta, según Freeman y Barandiarán, los prehistoriadores que lo descubrieron, a unos 14,000 años. Encontraron una sala con un altar y una figura con apariencia doble: rostro antropomórfico por un lado, de animal por el otro.

En la concepción religiosa y filosófica del hombre del Paleolítico superior descubrimos lo que puede definirse como una visión dualista del universo que, como aparece en este santuario, se revela también en otras muchas manifestaciones de la creatividad artística.

Algunos aspectos de este contenido conceptual se desprendían ya, hace más de veinte años, de los análisis emprendidos por André Leroi-Gourhan y su

escuela[142]. Una de las ideas propuestas era la de que los artistas paleolíticos atribuían valores masculinos y femeninos a los diversos animales, objetos y símbolos que representaban. En realidad, parece hoy más probable que lo que puede deducirse de los datos observados no es tanto una determinación sexual como una actitud conceptual dualista.

En el mundo representado por el hombre de las cavernas parece como si todo lo existente tuviese su contrapartida, como si todo estuviera constituido por dos mitades complementarias, en el mismo sentido que todavía hoy un cónyuge habla de su «mitad», para referirse al otro. La mitad femenina tenía necesidad de la mitad masculina para funcionar biológicamente y para ser verdaderamente ella misma, y viceversa. El hombre y la mujer, el mundo animal y el mundo humano, el cielo y la tierra, la luz y las tinieblas, el día y la noche, la gruta oscura y el mundo exterior: todo se dividía en dos y la plenitud se realizaba por el acoplamiento de los dos elementos complementarios. Esto nos plantea la pregunta de cómo haya podido desarrollarse lo que podemos con toda justicia definir como una verdadera filosofía. El problema es sumamente complejo y vamos a tratar de simplificarlo, aunque sea a riego de no dar sino explicaciones parciales y necesariamente esquemáticas.

Gran parte de los descubrimientos arqueológicos, que además de las obras de arte incluyen también sepulturas, lugares de culto, vestigios de habitáculos y de campamentos y numerosos utensilios de uso cotidiano, parecen indicar que cuando el hombre hubo desarrollado su capacidad de abstracción, síntesis y asociaciones complejas, sus dos preocupaciones principales fueron la vida y la muerte. Una máxima oriental, probablemente muy antigua, dice que «la muerte es el complemento de la

[142] Especialmente, A. Laming-Emperaire, *La signification de l'art rupestre paléolithique* Paris, 1962: A. Leroi-Gourhan, *Préhistoire de l'art occidental* Paris, 1965.

vida». Sin vida no hay muerte y sin la muerte no existe la vida.

La muerte de un semejante es una experiencia traumática incluso para muchos animales; pero la conciencia que el hombre tiene de su destino mortal ha aparecido mucho más tarde, y todavía hoy algunos se niegan a admitirla. Como hemos visto, el culto a los muertos parece haber tenido su origen en el hombre de Neandertal, artífice de la cultura material musteriense, que vivió entre 100,000 y 35,000 años antes de nuestra era. A continuación, el *homo sapiens* concibió el culto de forma mucho más elaborada, sin que sin embargo parezca haber solución de continuidad entre el comportamientos de estos dos tipos humanos.

En Europa, desde el inicio del Paleolítico superior, es decir, hace alrededor de 32,000 o 34,000 años, el culto a los muertos tuvo, esencialmente, el carácter de una exaltación de la vida. Pintar el cuerpo del difunto con ocre rojo dándole el color de la sangre, y ofrecerle alimento, son actos que hablan más de la vida que de la muerte; se descubre que en la estructura conceptual original el hombre percibía la vida y la muerte como una pareja de complementarios. Emblemáticas en este sentido son las representaciones vulvarias, símbolos de vida, sobre el cuerpo de presas animales, es decir, de animales que el hombre mataba para alimentarse, en Tito Bustillo y en otras cavernas del área franco-cantábrica (Beltrán, 1974).

La supervivencia estaba asegurada principalmente por la caza, por la que quedaba instaurada una relación existencial entre el hombre y el animal. Para el hombre, la «vida» era un concepto bastante semejante al de «alma» en el pensamiento occidental actual. La vida animal alimentaba la vida humana. Nosotros, hoy, nos sentimos satisfechos sabiendo cuántas proteínas ingerimos o, más sencillamente, sintiéndonos «saciados». En épocas como la nuestra, los hombres se sienten satisfechos después de haber comido, pero lo que ahora es simple satisfacción

física debía dar a nuestros ancestros la sensación de haber adquirido la fuerza del animal cuya carne habían consumido. A través del acto de comer se realizaba la simbiosis de los espíritus y, en consecuencia, la plenitud que venía a plasmar la integración del espíritu del animal en el cuerpo del hombre. Todavía hoy algunos pueblos de cazadores conservan creencias semejantes, a menudo calificadas impropiamente de «animistas» (Mountford, 1956). Los numerosos ejemplos de figuras de seres antropomorfos disfrazados de animales o de seres híbridos, a la vez hombres y animales, en el arte de los cazadores arcaicos, nos muestran de manera dramática esta búsqueda de la simbiosis.

En los pueblos de cazadores se había desarrollado una relación ambivalente entre el hombre y el animal: el animal cazado se identificaba con la sobrevivencia. Aflora aquí, de nuevo, el concepto de relación entre la vida y la muerte: mediante la asimilación física de la carne del animal, el hombre adquiría también su fuerza, su vitalidad y su capacidad real o imaginaria. Los cazadores se sentían revitalizados, no sólo en un sentido corporal, con el acto habitual de alimentarse, acto que poseía para ellos un sentido que hoy definiríamos como «místico». La comida era un acto de comunión que se practicaba casi cotidianamente entre el mundo animal y el mundo humano o, más genéricamente, entre el mundo del hombre y el mundo circundante, entre el que da y el que recibe. En algunas religiones contemporáneas todavía permanecen rastros de concepciones muy similares, en particular en las comidas rituales, reales o simbólicas, en las que participan los creyentes.

La caza estaba planificada y racionalizada; debían existir a este respecto reglas muy precisas y que tal vez no fueran muy diferentes a las que conocemos en los lapones, esquimales, bosquimanos, sandawaes, hazdas, arantas y otros pueblos cazadores de los cinco continentes. Algunas de estas reglas,

con variaciones menores, son observadas todavía en la actualidad por esos pueblos.

El fin de dichas reglas es el de no poner en peligro la continuidad de las especies cazadas, que constituyen la reserva, la garantía de seguridad y, en definitiva, el patrimonio del territorio y del clan. No se mataban las hembras ni los animales jóvenes, se seleccionaban aquellos que habían cumplido su ciclo vital y cuya extinción no perturbaba el desarrollo posterior del mundo animal. Encontramos aquí otro aspecto de la actitud ambivalente del hombre hacia el animal, considerado en ciertos casos como presa a abatir y, en otros, como un ser intocable y necesario para la preservación del equilibrio vital y garantía para el hombre de la conservación de los recursos.

El segundo elemento fundamental de la supervivencia era la relación hombre-mujer, que, además de la continuidad de la especie, aseguraba la satisfacción de exigencias biológicas naturales. El acto de comunión sexual tenía también una función revitalizadora y fortificante que contribuía a la estabilidad de la estructura social, aportando un sentimiento de armonía y de bienestar. No sabemos hasta qué punto estos pueblos eran conscientes del mecanismo de paternidad. Todavía hoy existen tribus que no establecen ninguna relación entre la unión sexual y el embarazo. Pero la necesidad biológica del acoplamiento no es, ciertamente, una invención humana.

A la luz de ejemplos tan patentes de reunión de elementos complementarios como factores de plenitud y de unidad, no es difícil comprender cómo la concepción del dualismo, o de la bipolaridad, haya podido desarrollarse y extenderse a otros aspectos de las creencias y de la visión del universo. En esta perspectiva, cada uno de los dos polos tenía necesidad del otro para realizarse, como si de cargas eléctricas de signo opuesto se tratase, cargas que, puestas en contacto, producen chispas. Una concepción bastante similar existía igualmente

en algunas poblaciones australianas cuando Louis Mountford las estudió hace aproximadamente cincuenta años (1956).

El arte paleolítico parece reflejar este dualismo en formas de una desconcertante complejidad. Entre los animales representados, algunos tienen un valor «masculino», otros, un valor «femenino». Las pinturas de las grutas de Francia y España asocian, por ejemplo, la figura del caballo y el bisonte. Según la interpretación de A. Leroi-Gourhan, el caballo frente al bisonte sería expresión de esta concepción dualista. Para los clanes de cazadores de las praderas o de las sabanas, el caballo, ágil, esbelto y veloz, habría sido un símbolo masculino, y el bisonte, redondeado, lento y reflexivo, sería un símbolo femenino (Leroi-Gourhan, 1983). Como ya hemos visto, en Tanzania la jirafa y el elefante juegan papeles análogos en parejas de disposiciones similares. Cambia la fauna, pero no se alteran los conceptos (Anati, 1979).

En la visión cosmogónica que ha sido conservada en las filosofías de épocas sucesivas, la tierra y el cielo eran considerados como una pareja formada por dos mitades, una femenina y otra masculina. Lo mismo puede decirse del mar y la tierra, el sol y la luna. Muchos de los elementos de la estructura conceptual del Paleolítico están presentes no sólo en algunos pueblos cazadores contemporáneos, sino que permanecen, todavía latentes, en nuestro subconsciente, y podemos descubrirlos cuando emergen a la superficie. No hay necesidad de recordar que el género masculino o femenino atribuido a elementos que la lógica de nuestro tiempo considera neutros, se ha transmitido a algunas lenguas modernas y es, tal vez, un último vestigio de la concepción «animista» según la cual esos mismos elementos fueron percibidos en otras épocas.

El hombre cazador del Paleolítico se había construido una imagen del universo influida por su relación funcional con el mundo animal, y el esplendor artístico de las grutas-santuario exalta

estos elementos conceptuales y espirituales. El encuentro del caballo y el bisonte en la pintura parietal, como en el medio natural de las praderas, encerraba mensajes que expresaban el sentido profundo de una realidad que simbolizaba el universo.

El sistema repetitivo de los pictogramas, ideogramas y psicogramas que el hombre ha utilizado en sus asociaciones conceptuales se sirve del detalle dándole valor de símbolo para lo general, y transforma lo contingente en emblema de lo universal. Así, la significación del caballo y el bisonte iba mucho más allá del valor puramente figurativo que nosotros tendemos a atribuirle. Su asociación, en el arte parietal, añadía al conjunto significados adicionales, pues cada uno de los ideogramas que lo acompañaban contenían, igualmente, su propio mensaje.

Todas estas expresiones gráficas procedían de detalles asimilados a partir de la observación del mundo. El ser humano sacaba de la realidad cotidiana los medios de su enriquecimiento intelectual. La lucha contra animales enormes, mamuts, bisontes, caballos, toros, rinocerontes, le producía sentimientos de exaltación. La concepción cosmológica estaba asociada a una mitología maravillosa, llena de imaginación e inventiva, que suscitó obras sublimes. De éstas, que no son sino resultados, trata de buscar la causa el arqueólogo actual.

Se plantea, pues, el problema de la dialéctica desarrollada entre el descubrimiento mismo, su estudio y la comprensión de su significado para la cultura. No basta que algo suscite en nosotros una valoración estética para que pueda ser considerado como parte de la cultura. El hombre de hoy, como el de ayer, exige contenidos. Puesto en presencia de un mensaje, puede recibirlo o no recibirlo, pero si no existe mensaje, nada puede recibir. Una figura de bisonte o de mamut pintada sobre la pared de una gruta puede parecernos bella o fea, pero sólo si

comprendemos su significado se convierte en un hecho cultural. En estos últimos años la arqueología prehistórica ha realizado grandes progresos en la comprensión de los contenidos, y es probable que nos encontremos actualmente en un punto crítico y que la investigación nos lleve hacia el redescubrimiento de procesos universales del espíritu humano.

El descubrimiento de los significados nos lleva a meditaciones profundas y nos llena de interrogantes. En realidad, la concepción dualista de los pueblos de cazadores se mantiene presente en nuestro modo de pensar, es parte integrante de nuestra «lógica» y, a miles de años de distancia, podemos definir los principios conceptuales del Paleolítico como una «verdad». Es para nosotros «evidente» que la muerte es el complemento de la vida, que el hombre es el complemento de la mujer y viceversa, que la noche es el complemento del día. No se plantea el problema de creerlo o no creerlo, pues refleja nuestro modo natural de pensar. Esto es válido tanto para el budista como para el cristiano, y sigue siendo un elemento universal de la estructura conceptual humana. Hoy sabemos, además, que existen protones y neutrones, polos impropiamente denominados positivo y negativo que liberan su energía al entrar en contacto.

Lo que nos ha sido transmitido a partir del lenguaje visual original es un modo de funcionamiento conceptual que refleja una *forma mentis* determinada. Vemos en ese modo de funcionamiento especulaciones intelectuales, creencias y mitos, y descubrimos costumbres y ritos que han marcado la existencia humana durante muchos milenios. De la persistencia de las mismas asociaciones en el curso de centenares de generaciones podemos deducir la existencia de una fe total y absoluta en esta visión cosmológica, fe que se ha mantenido de forma generalizada para toda la humanidad desde hace casi 40,000 años hasta 10,000 antes de nosotros. Por un período de unos 30,000 años se ha conservado una ideología basada en la

exaltación épica del dualismo que encontraba su expresión privilegiada en la confrontación cotidiana entre el hombre y el animal, convertida en criterio de analogía para otras confrontaciones: entre el hombre y la mujer, entre el día y la noche, la luz y las tinieblas, el cielo y la tierra, la vida y la muerte, la realidad de la vigilia y la realidad del sueño. Este riquísimo universo, a la vez intelectual y religioso, vuelve ahora a aflorar a nivel consciente mediante el estudio comparativo del arte paleolítico y las concepciones análogas que todavía hoy poseen algunos pueblos cazadores, que subsisten en apartados rincones de la tierra. Este universo nos revela la magia maravillosa propia del intelecto humano y que ha caracterizado a nuestra especie desde los orígenes.

V. EPÍLOGO

Al final del Paleolítico, las regiones euroasiáticas sufrieron los efectos de un fenómeno inesperado bajo la forma de un brusco cambio climático cuyas causas no se conocen con exactitud, aun cuando se han elaborado numerosas teorías tratando de explicarlo. Pero el cataclismo ecológico, que diversas mitologías han denominado «diluvio universal», produjo unas alteraciones radicales.

Tras la fusión de los glaciares, el agua de las montañas, que representaba millones de toneladas de hielo, transformó las llanuras en lagos o pantanos; el nivel del mar se elevó cerca de 120 metros, sumergiendo territorios inmensos y expulsando seguramente a millares de grupos humanos. A título de ejemplo, el golfo Pérsico era, anteriormente, un mar cerrado de dimensiones bastante reducidas, pero la subida de nivel de las aguas del mar anegó las llanuras por las que el Tigris y el Éufrates proseguían su camino hacia el Sur. La mitad norte del Adriático había sido también una extensa planicie, hábitat ideal para los clanes de cazadores

y sus presas. El archipiélago maltés era entonces un apéndice de Sicilia. En ciertos puntos, el litoral mediterráneo retrocedió más de 100 kilómetros y el mar cubrió las grandes praderas.

En una Europa de clima estable y no extremado, la fauna estaba integrada con su medio; adaptada a un clima frío y seco, vivía de los recursos animales y vegetales que le ofrecían la tundra y sus bosquecillos de pequeños árboles y constituía una cadena alimenticia bien establecida.

Después del cataclismo, este tipo de vegetación terminó por desaparecer. Animales como el mamut, que estaban demasiado integrados y adaptados a su medio como para modificar sus costumbres, se extinguieron. Otros, como el ciervo y la gamuza, pudieron abandonar la llanura y se adaptaron fácilmente a un entorno montañoso, donde han permanecido hasta hoy.

Los grupos humanos que no habían sido exterminados por este «diluvio universal» se vieron obligados a modificar su sistema alimentario para sobrevivir: debieron cazar animales pequeños como la liebre, la fauna acuática y el pato silvestre. Su vida se modificó en numerosos aspectos, entre otros, en su estructura social y en las concepciones intelectuales. En primer lugar, para quien se alimentaba de carne de mamut no era ventajoso vivir en pequeños grupos familiares, pues era preciso cazar en grupos consistentes que pudieran transportar los quintales de carne que después habrían de consumir en común. Cuando, por el contrario, la comida consiste en patos o conejos, la organización de la caza se transforma y, con ella, la economía del grupo y sus mismas dimensiones. Todavía hoy el hombre continúa formando asociaciones de ideas muy diferentes según piense en un mamut o en una liebre. También hoy, en los «cazadores» contemporáneos, se observan modelos sociales y comportamientos muy diferentes entre los que se dedican a la caza mayor, es decir, a los animales de gran tamaño, y los que se dedican a la caza menor.

Cuando, al final del Pleistoceno, la

modificación climática desencadenó la del mundo animal, el grupo humano tuvo que adaptarse. Las excavaciones nos muestran que entre la edad anterior del Paleolítico y el Mesolítico cambiaron las características del hábitat. En Europa, los restos de los nuevos establecimientos humanos se encuentran de ordinario en pequeñas grutas o refugios; se observa en ellos un hogar único, con restos de moluscos y huesos de animales de talla pequeña o mediana, mientras que el campamento paleolítico estaba caracterizado por varios hogares y abundantes restos de grandes animales. Un conjunto de observaciones originadas por los descubrimientos permite concluir que al final del Paleolítico se produjo, en algunos casos, una transformación de la estructura social: el clan se dividió en familias nucleares, establecidas en zonas distantes unas de otras, pues cada una debía tener su propio territorio de caza. En la etapa precedente, era todo un grupo de cazadores el que se lanzaba en persecución de grandes animales; después, transportaba la carne al campamento y allí se repartía. Pero los cazadores del Mesolítico no iban a formar un grupo de treinta para cazar treinta conejos; cada célula familiar se arreglaba por su cuenta. Parece como si la estructura familiar de nuestra sociedad hubiera nacido en el Mesolítico y que, con ella, hubiera aparecido una nueva concepción de la cohesión social.

Otro aspecto del trauma provocado por el cambio climático fue de naturaleza ideológica. Aquella verdad absoluta sintetizada en la concepción dualista, aquella creencia filosófica que había reinado durante 30,000 años, que parecía eterna e indestructible, pierde de repente su sentido al faltar su elemento esencial, el valor épico de la lucha del hombre contra los grandes animales. Así se derrumba de golpe una fe que se había mantenido durante un período de tiempo quince veces mayor que los 2,000 años transcurridos desde el comienzo de la era cristiana.

Las grutas-santuario, con sus magníficas pinturas, fueron abandonadas: seguían siendo las mismas y conservando todos sus elementos, pero ya no tenían razón de ser. No es casual, sin duda, que volvamos hoy a descubrirlas y a apreciarlas, después de más de 10,000 años de olvido. Este hecho parece indicar algo importante para nuestra época.

Por una causa externa, de carácter ambiental, la verdad absoluta, la religión universal, se derrumbó de golpe y el hombre se encontró ante un vacío espiritual. A continuación, necesitó tres mil años para reconstruir una verdadera ideología, atravesando en el Mesolítico un período muy pobre y decadente en expresiones religiosas; también las manifestaciones del lenguaje visual se hicieron igualmente raras y de carácter esquemático, salvo en aquellas zonas en las que el hombre había conservado una tradición paleolítica degradada, llamada epipaleolítica, presumiblemente acompañada de una persistencia de la religión arcaica que, sin embargo, no tenía mucho sentido en el nuevo contexto.

En Valcamonica, el período Protocamuno, con sus grandes figuras de animales - los alces que se encuentran en Luina -, constituye una expresión epipaleolítica, es decir, una expresión de tipo paleolítico tardío y decadente de un grupo marginal que continuó, casi por la fuerza de la inercia, en el período Mesolítico, las tradiciones del Paleolítico, pero de forma desorganizada, sin la abundancia de asociaciones ideográficas y sin los profundos contenidos filosóficos que habían caracterizado el arte de las cavernas (Anati, 1979).

Fue únicamente en los milenios VII y VI a.C. cuando importantes descubrimientos técnicos - la invención de nuevos instrumentos, las primeras experiencias del trabajo de la tierra y los comienzos de la ganadería - llevaron a los hombres de Europa y Oriente Próximo a una nueva fase de «renacimiento», lo que les hizo capaces de crear también una nueva ideología y emprender su

reconstrucción intelectual. A partir del Neolítico podemos seguir paso a paso la evolución conceptual del mundo europeo y medio-oriental que nos ha llevado hasta nuestros días. Las nociones fundamentales han sido en gran parte recubiertas por superposiciones más complejas. A veces, la capacidad de síntesis no se ha mostrado adecuada para afrontar los nuevos contenidos conceptuales, y es en estos períodos en los que se observa la tendencia a desarrollar el gusto por lo efímero.

A través de todas estas vicisitudes, una serie de datos nos permite meditar sobre la anatomía de una crisis. La historia no se repite jamás exactamente, pero el pasado está dentro de nosotros, y son las antiguas experiencias, las conquistas y también las heridas, las que enriquecen nuestro patrimonio conceptual. Lo queramos o no, las deducciones que de ellas proceden forman parte de nuestro inalienable patrimonio.

BIBLIOGRAFÍA

Anati, E., *Rock-Art in Central Arabia,* ORI, Louvain-la-Neuve, 1972; *Les origines de l'art et la formation de l'esprit humain,* Albir Michel, Paris, 1979; *Elementi fondamentalli della cultura,* Milano, 1983.

Beltrán, A., *L'art rupestre du Levant espagnol,* Milano, 1974.

Laming-Emperarie, A., *La signification de l'art rupestre paléolithique,* Picard, Paris, 1962.

Leroi-Gourhan, A., *Préhistoire de l'art occidental,* Mazenod, Paris, 1965; *L'Art des cavernes,* Paris, 1983.

Mountford, *Art, Myth and Symbolism,* Melbourne University Press, Melbourne, 1956.

CAPÍTULO 7

LO SAGRADO Y LA MUERTE

Louis-Vincent Thomas

Sacré!
À l'avance, les syllabes de ce mot
sont chargées d'angoisse, le poids qui les charge
est celui de la mort dans le sacrifice...

G. Bataille

La muerte es, por excelencia, el drama del límite y la finitud. Suscitando la ausencia, la destrucción y la podredumbre, revela lo desconocido en su aspecto más angustioso e insostenible. Por este motivo, interviene lo imaginario, con un juego de explicaciones y actitudes tranquilizadoras.

Por ello mismo, y así lo atestigua la arqueología, la muerte ha estado siempre en estrecha relación con lo sagrado; los ritos funerarios, que permiten presumir la esperanza en un más allá de la muerte coinciden con la aparición del *homo sapiens.* Se trate de la concepción de la muerte, de las actitudes frente al morir y al difunto, o de la creencia en una vida después de la vida, volvemos a encontrar todos los caracteres atribuidos habitualmente a lo sagrado: misterio y transcendencia, *fascinans y tremendum,* superación de los límites del sujeto: unidad del yo, corporeidad, contaminación o conflicto de lo puro y lo impuro, ambivalencia inevitable...

Lo sagrado ejerce, en realidad, una función de mediación hacia un imaginario que desborda la realidad empírica mediante el triple juego del símbolo, el mito y el rito: «el símbolo religioso - nos dice J. Ries - tiene una función de revelación

en la existencia y en la vida del *homo religiosus.* Por el símbolo, el mundo habla y revela modalidades de lo real que no son evidentes por sí mismas. El símbolo es el lenguaje de la hierofanía: permite entrar en contacto con lo sagrado. El mito es una historia sagrada y ejemplar que proporciona a los hombres los modelos para su conducta. La experiencia del mito es una experiencia de lo sagrado, pues pone al hombre religioso en contacto con el mundo sobrenatural. El efecto del ritual es conferir una dimensión sacral a los seres, a los objetos, a las fracciones de tiempo, al espacio y a los hombres»[143].

I. LO SAGRADO, LA MUERTE Y EL MORIR

La concepción de la muerte y la ritualización del morir constituyen el primer elemento de nuestro análisis que, al menos a este nivel, se remitirá exclusivamente al mundo judeo-cristiano.

1. La muerte «cristiana»

a) El sentido de la muerte

Según la tradición cristiana, el término «muerte» sugiere diversas connotaciones: 1) La *muerte - separación* entre el alma espiritual y el cuerpo corruptible, según la definición clásica. El alma, por esencia, debe un día abandonar este cuerpo en el que le ha sido dado nacer y madurar, pues éste termina por agotarse y deshacerse. Esta idea de la muerte como separación, inseparable de la concepción dual de la persona, no ha dejado nunca de recorrer catecismos y alimentar sermones. 2) La *muerte - ruptura,* resultado del pecado y que el hombre no

[143] «Sacré», en *Dictionnaire des Religions,* Paris, 1984. Más recientemente, J. Ries (1985) afirma que «lo sagrado aparece como una mediación significativa y expresiva de la relación del hombre con lo divino». Sería «la parte del mundo asociada a la experiencia mediata que el hombre tiene de lo divino». Lo sagrado implica, pues, la idea de misterio y de poder; remite al rito y a sus símbolos; tiene siempre una resonancia cósmica; se expresa con un discurso que da sentido a nuestro comportamiento, al tiempo que se esfuerza en calmar nuestras angustias.

habría conocido si hubiera vivido en la gracia. El concilio de Trento recuerda que «habiendo transgredido los mandatos de Dios, Adán[...] perdió la santidad y la justicia originales; incurrió en esta muerte con la que Dios le había amenazado con anterioridad». La Escritura retiene de forma especial este sentido: lejos de ser querida por Dios, la muerte aparece representada en ella como un poder del mal. *3)* La *muerte - transformación,* tal como Pablo la definió el año 55, en su primera carta a los Corintios: «No todos moriremos, mas todos seremos transformados. En un momento, en un abrir y cerrar de ojos, al toque de la trompeta final». Pues «sonará la trompeta, los muertos resucitarán incorruptibles y nosotros seremos transformados. En efecto, es necesario que este ser corruptible se revista de incorruptibilidad y este ser mortal se revista de inmortalidad» (1 Cor 15, 51-53). La idea es clara y sin ninguna ambigüedad: «Cristo, una vez resucitado de entre los muertos, ya no muere más, y la muerte no tiene ya señorío sobre él» (Rm 6, 9). Pero para que podamos vivir con él una vida nueva (6, 4), sería preciso que «nuestro hombre viejo fuera crucificado con él, a fin de que fuera destruido este cuerpo de pecado, y cesáramos de ser esclavos del pecado» (6, 6). Ahora bien, el paso de la esclavitud del pecado al servicio de la justicia equivale a una muerte. Así se pasa de la muerte espiritual, el estado de pecado, a la muerte con Cristo: sólo la muerte de la muerte lleva a la verdadera vida. En un sentido más particular, se habla también de *muerte espiritual,* la del alma privada del principio de vida sobrenatural: «Estabais muertos a causa de las faltas y los pecados que habíais cometido», escribe san Pablo a los efesios. Y la muerte espiritual se hace definitiva; es la *muerte segunda,* el infierno anunciado en el Apocalipsis[144].

[144] El teólogo distingue también: 1) *muerte natural, biológica,* la de todos los seres vivos, hombres, animales, vegetales; 2) la *muerte espiritual del pecador,* del ángel caído al hombre; para este último, la muerte tiene

La muerte reviste, pues, un carácter sagrado en la medida en que nos hace acceder a Dios y a la vida eterna. A este fin, sufrir el martirio o sacrificar una víctima animal, humana o incluso divina, para gloria de Dios, es la actitud más noble que se pueda imaginar. La muerte del dios, que encontramos en numerosas civilizaciones «paganas» de África y América[145], culmina de manera particular en el misterio cristiano de la Redención: «Padre, ha llegado la hora; glorifica a tu Hijo, para que tu Hijo te glorifique a ti. Y que según el poder que le has dado sobre toda carne, dé también vida eterna a todos los que tú le has dado. Yo te he glorificado en la tierra llevado a cabo la obra que me encomendaste realizar. Ahora, Padre, glorifícame tú, junto a ti, con la gloria que tenía a tu lado antes que el mundo fuese» (Jn 17, 1-5). Si la vida eterna comunicada a los hombres no es otra que la vida misma del Padre, la gloria del Padre, conforme al lenguaje muy concreto del Antiguo Testamento, designa la plenitud de su ser, incomparablemente superior al ser de sus criaturas, definido por Juan como Vida, Luz y Amor (1 Jn 1, 2.5; 5, 16)[146].

Muerte, transcendencia y sagrado: ésta es la trilogía que lo sagrado sugiere.

b) Evolución del modelo

La modernidad, en cierta medida, ha perturbado este modelo. Trataremos ahora de trazar brevemente algunos rasgos específicos de los cambios acaecidos.

Un cuestionamiento de la definición de la muerte. Parece que los temas cristianos tradicionales son ahora tratados con cierta

su origen en el pecado de Adán y está asociado al castigo; 3) finalmente, *la muerte redentora* de Jesús resucitado, fuente de la Vida.

[145] Cf., sobre este punto, R. Bastide, «Les dieux assassinés»: *Lumière et Vie* 101 (1971).

[146] Véase, especialmente, P. Grelot, *Le monde à venir,* Paris, 1977 y P. Martelet, *Libre réponse à un scandale,* Paris, 1974. En cuanto a H. Cousin *(Le prophète assassiné,* Paris, 1977), muestra hasta qué punto a Jesús le privaron de su muerte, pues fue crucificado como un bandido y no lapidado como un (falso) profeta.

indiferencia. La *muerte - transformación* apenas preocupa a los teólogos. Algunos, como K. Rahner, que califica a la muerte de «sacramento»[147], insisten en su dimensión salvadora y santificante; pero no es muy seguro que su interpretación esté siempre dentro de los límites de la tradición. A las masas populares apenas les dice nada su interpretación. Por otra parte, para la mayoría de los cristianos, como para los no creyentes, si existe un aspecto positivo y consolador en la muerte éste se encuentra en la esperanza de encontrar a los seres queridos, no transcendidos o sublimados, sino tal como fueron conocidos. Deberemos volver sobre este punto. También la *muerte - castigo,* que en alguna medida parece estar en contradicción con la muerte transformación, se hace obsoleta[148]. En efecto, la noción de mal ha caído en desuso, así como los sacramentos de la penitencia y la confesión que con él se relacionan: nuestra sociedad, represiva respecto a lo político, jamás ha sido tan permisiva en el nivel de los valores morales, especialmente de la sexualidad, y rechaza a la vez la idea de pecado y, todavía más, la de sanción. Lo que en absoluto excluye el sentimiento de culpabilidad que, al menos de forma soterrada e inconsciente, no deja de obsesionar a nuestros contemporáneos. Tampoco entre los teólogos se encuentra ya el amplio espacio reservado en otro tiempo al pecado y a la muerte como sanción. Si X. Léon-Dufour (1979) insiste en el aspecto doloroso de la *ruptura* o el *desgarramiento* propio del morir, es para mostrar que es la condición misma de la «realización del ser lo que va hacia el Padre». La muerte equivale a un paso de la existencia limitada a «una coextensión con el universo nuevo que es el cuerpo de Cristo». En una perspectiva cercana a la anterior, G. Martelet

[147] «Me sumerjo en el sacramento de la muerte en que se resumen todos los sacramentos. Aquí todo es agua purificadora, claridad de cristal, fuente de vida, y heme ahí inmerso en esta fuente del ser...» (Gaboriau, 1967).
[148] La preocupación por no abrumar al hombre es el rasgo dominante de nuestra civilización, rasgo que encontraremos a propósito del sacramento de los enfermos, en el pésame y en el duelo.

considera insoportable la idea de la muerte como castigo. Morir, según él, es un dato natural que forma parte de la creación; se trata del procedimiento mediante el cual Dios multiplica el número de seres humanos que quiere lleguen hasta él: la humanidad es «este flujo de seres vivos que va a fundirse en Dios como el agua de los ríos se vierte en el océano... Dios se ha arriesgado a dar la existencia a lo *totalmente otro de sí* para que de ese *totalmente otro* surjan los seres humanos que llegarán a ser sus hijos, al hacerse, poco a poco, conscientes de lo que son y llevando hasta su máximo desarrollo todo lo que les está permitido realizar en el espacio y en el tiempo. Pero también con la imperfección que caracteriza a todo lo que es *totalmente otro de Dios:* la fatiga energética del mundo material, la finitud de la vida, la muerte de todo lo que está vivo» (Martelet, 1987).

En cuanto a la *muerte - separación* que implica la dualidad de cuerpo y alma, sus adeptos son escasos. Se proponen, en cambio, nuevas definiciones sobre espíritu y cuerpo. Por ejemplo, siempre según Léon-Dufour, el alma, la *psyché,* es «el hombre existente, aquel que, habiendo recibido el soplo creador, participa en la vida de Dios y es, en consecuencia, un ser vivo». Este ser vivo se expresa por medio de su cuerpo, «por el que entra en relación con el universo y con los otros», igual que «por medio de su alma entra en relación con Dios». Según esta óptica, la eternidad se inscribe en el tiempo; estamos ya resucitados: «por el Espíritu, que es la fuente del soplo divino, la vida eterna ha comenzado ya para el cristiano». A partir de aquí, no debe decirse en la celebración eucarística «que el cuerpo de Cristo os dé la vida eterna» sino, más bien, que él «alimente en vosotros la vida eterna» (Léon-Dufour, 1971).

En definitiva, *la concepción cristiana de la muerte debe necesariamente negociarse con los resultados de la ciencia.* Se impone así, de ahora en adelante, la idea de que la muerte es, ante todo, la

muerte del cerebro, la situación que proporciona un encefalograma plano de 36 a 72 horas. Se impone también la idea de que la muerte no es ya un acontecimiento puntual o instantáneo, el momento en que el alma abandona el cuerpo, sino un proceso más o menos lento en el que se aprecian, científicamente, diversas etapas; a condición de intervenir a tiempo, es decir, antes de que se produzca la anoxia cerebral, el proceso puede incluso invertirse mediante reanimación. Pero ¿qué sentido puede tener la fórmula clásica «Dios lo ha llamado junto a él» frente al encarnizamiento terapéutico? Por último, la idea de la muerte como «salario del pecado» debe dejar su lugar a la «muerte-enfermedad» o «muerte genética» inscrita en el patrimonio del ADN-ARN del recién nacido, que establece antes del nacimiento el número de años que la naturaleza le otorga. Nada como la ciencia para expulsar a lo sagrado de sus posiciones habituales, tanto más cuanto que lo provisionalmente desconocido por la ciencia nada tiene que ver con el misterio religioso, definitivo por esencia.

2. El morir

a) La buena muerte de antaño

El modelo tradicional de la buena muerte implicaba para el cristiano tres circunstancias. En primer lugar, la creencia en el misterio pascual, misterio de muerte y resurrección, fundamento básico de la adhesión: «Si Cristo no ha resucitado, proclama Pablo, vana es nuestra fe. En tal caso, comamos y vivamos». Después, la perfecta coherencia de la vida individual con las exigencias de la caridad: así el hombre está seguro de morir en el testimonio del Evangelio y posee la firme esperanza de encontrarse con Dios. Finalmente, la ayuda de Dios, que concede al agonizante dignidad y capacidad de desapego. Es por ello importante que este tránsito sea consciente y bien preparado: «*A subitanea et improvisa morte libera nos Domine*», se

cantaba en otro tiempo.

Dos aspectos importantes cualifican esta buena muerte. En primer lugar, el *papel salvador del sufrimiento:* Hay que pasar por la Cruz para llegar a la Gloria, tal es el camino abierto por Cristo (véase Mt 16, 24-26). Juan Pablo II vuelve sobre este tema en la *Salvifici doloris:* «Aquello que expresamos con la palabra sufrimiento, afirma el obispo de Roma, parece particularmente esencial a la naturaleza del hombre... Por eso la Iglesia tiene el deber de buscar, de manera particular, el encuentro con el hombre en el camino del sufrimiento». Sería interesante releer los ocho capítulos del texto pontificio. En su conclusión, el papa insiste en el «sentido sobrenatural del sufrimiento que se enraíza en el misterio divino de la redención del mundo»; sentido que es también «profundamente humano porque, en él, el hombre se reconoce en su propia humanidad, dignidad y misión». Habría, pues, en la doctrina oficial de la Iglesia, en la medida en que el papa pueda representarla, una legitimación del sufrimiento, matizada ciertamente, pero en continuidad con la línea del dolorismo tradicional. Según esta óptica, el célebre teólogo R. Troisfontaines (1984) legitima igualmente lo bien fundado del dolor, o del sufrimiento, mediante un doble razonamiento. En primer lugar, existen *razones metafísicas:* el dolor es la consciencia del desorden inherente e inseparable del pecado. Eliminar las consecuencias del desorden sin que el pecador lo quiera o sin su colaboración equivaldría a privarle de libertad. En segundo lugar, *razones de orden ético:* el sufrimiento, o el dolor, no es el verdadero mal, sino su síntoma; sólo el sufrimiento engendra el arrepentimiento y lleva, por tanto, a la redención. En cuanto a la *ayuda de Dios,* ésta toma forma en los sacramentos de la Reconciliación, de la Unción de los enfermos y de la Eucaristía: son éstos, se dice, un don de Dios y la seguridad de que éste no abandona al hombre en la prueba del morir.

b) La muerte digna de hoy

El nuevo ideal del morir merma y desplaza el carácter sagrado del referente tradicional; a partir de ahora, el hombre espera una muerte súbita, limpia, inconsciente, sin sufrimiento, una muerte de la que él sea dueño.

A partir de aquí, centraremos nuestra atención en tres aspectos.

Rechazo del sufrimiento redentor

En la actualidad, son muchos los que no dudan en contestar el valor redentor del dolor o el sufrimiento. Ya Pío XII, en 1957, reconocía que el sufrimiento «puede agravar el estado del enfermo, obstaculizar la disposición del alma y minar las fuerzas morales». A los médicos que le preguntaron por el uso de narcóticos que para aliviar dolores insoportables pudieran abreviar la vida, respondió de manera afirmativa: «Sí, si no existen otros medios y si esto no es impedimento para otros deberes religiosos y morales». Importantes eclesiásticos adoptan en este terreno actitudes que se habrían juzgado escandalosas hace diez o quince años. Veamos algunos testimonios, entre otros muchos. Monseñor Etchegaray declara públicamente que «el sufrimiento no tiene valor en sí mismo; para muchos supone una derrota y sólo para algunos, aquellos que Claudel define como grandes almas en cuerpos impedidos, es ocasión de un salto hacia adelante»[149]. El padre P. Verspieren, que ha consagrado toda su vida a la atención de enfermos, considera igualmente en su última obra (1984) que el sufrimiento es, a menudo, un «hecho que simplemente destruye al hombre y le impide vivir». Es importante, pues, que «se pongan todos los medios para impedir que el enfermo sufra», pero, cuando no puede hacerse otra cosa, hay que saber «convivir con

[149] Citado en *Cahiers d'Action religieuse et sociale* 164 (1 junio 1978), p. 341.

el dolor y tratar de vivir esa situación en relación con Dios». Esta forma de pensar no ha dejado de oficializarse: «¿Hay una explicación cristiana del sufrimiento? - podemos leer en un célebre manual de dos eminentes teólogos canadienses (F. Dumont y B. Lacroix, París, 1982)-. A nuestro entender - afirman - se ha de responder de manera negativa y sin reticencias. El sufrimiento, como la muerte, es un escándalo, especialmente cuando es manifiestamente inocente e inmerecido».

De la extremaunción al sacramento de los enfermos

El rito tradicional ponía el acento en la inminencia de la muerte y la necesidad de purgar los pecados para afrontar el juicio y escapar al demonio; el momento del tránsito se consideraba como el instante crucial en el que se jugaba la salvación o la condenación. El nuevo ritual observa, por el contrario, un cambio de orientación hacia la vida e incluso alude a la esperanza de curación. La idea de culpa se rechaza a un segundo plano, mientras la idea de la muerte se mantiene a distancia, lo que confirma plenamente la actitud que caracteriza a la sociedad moderna. La medicalización de la muerte, considerada en el límite como enfermedad, aparece aquí plenamente corroborada. F. A. Isambert, en un notable estudio, insiste en la psicologización del rito: «se aborda la enfermedad no sólo como disminución del ser y aproximación objetiva a la muerte, sino como sufrimiento y ansiedad» (Isambert, 1975). El objetivo del sacramento de los enfermos sería el de paliar el debilitamiento de la confianza en Cristo que podría resultar de este estado de angustia. De ahí a pensar que la paz reencontrada pueda mejorar la salud del cuerpo no hay más que un paso si se admite la unidad de lo somático y lo psíquico.

Todo sucede, pues, como si se asistiera a una desritualización y a una desacralización de la muerte en relación a tres temas claves: alejamiento

de la idea del morir, minimización del papel del pecado - la muerte es un proceso biológico que comienza muy pronto en la vida - y desaparición del demonio o rechazo del mal. Una vez más, la buena muerte es aquella en la que el moribundo no considera su muerte ni es consciente de ella. Desde este punto de vista, no se puede dejar de señalar que el papel del sacerdote o del religioso es, cada vez más, el de *acompañar* a los moribundos, el de ayudarles a franquear el umbral en paz y reconciliados. No se trata ya, como ocurría antaño, de asegurarles la salvación desde una perspectiva apostólica o apologética[150], sino de hacer más dulce y digna la fase final de la vida. Efectivamente, con frecuencia han sido instancias religiosas las que han creado y desarrollado lo que se llama *unidades de cuidados paliativos,* como la de San Cristóbal, en Londres, o Nuestra Señora del Lago, regentado por las hermanas oblatas de la Eucaristía en Rueil-Malmaison. En estos centros, la atención se centra especialmente en las terapias del dolor, al mismo tiempo que en la relajación psicológica de los enfermos que necesitan liberarse de su angustia y su soledad. Después del cuidado del cuerpo, lo esencial es menos llevar la palabra evangélica que asegurar la relación con el que sufre y que pronto morirá. No es ése el momento de hacer teología o de elaborar un catecismo bien construido. Lo que entonces importa es la capacidad de escucha, la disponibilidad, la solicitud: responder a las preguntas del que va a morir, estar dispuesto a hablar con él de la muerte, saber tranquilizarle, en una palabra, facilitar el

[150] Ch. Biot, capellán de hospital, lo dice sin ambigüedad: «Lo más importante no es el sacramento. Ciertamente, para el cristiano, el sacramento manifiesta la presencia de Cristo junto a aquel que experimenta la enfermedad y la perspectiva de la muerte. Sin embargo, no debemos confundir este medio con el objetivo esperado en la relación con el enfermo. un poco de *verdad...* Yo mismo, cada vez administro menos el sacramento de los enfermos... Para su celebración, no utilizo el óleo santo consagrado por el obispo sino una pomada suave y olorosa que se utiliza como medicamento, pronunciando una palabra de bendición que vincula los cuidados terapéuticos con los cuidados espirituales...» («Les mots de la fin», en *La mort à vivre,* Paris, 1987).

trabajo del tránsito. La exigencia de salvación cede gustosamente su lugar a la preocupación por una muerte digna. Si antes el sacerdote preparaba para morir, actualmente ayuda ante todo al moribundo a *vivir humanamente sus últimos instantes.* Lo que es una forma de existir todavía, si es cierto que el agonizante conoce momentos de «expansión libidinal» y de «exaltación del deseo de relación»[151].

La apropiación de la muerte por parte del hombre

El Vaticano ha condenado siempre, o casi siempre, muy severamente el aborto y el suicidio, del mismo modo que reprueba hoy en día la eutanasia. Según la tradición, Dios confía a los seres humanos el cuidado de administrar su existencia, pero les retira esta facultad cuando se trata de la concepción y de la muerte a causa, se dice, de la excepcional importancia de estos dos acontecimientos. La posición oficial de la Iglesia apenas ha cambiado en estas cuestiones y así lo confirma de manera notoria una *Nota del Consejo Permanente del Episcopado sobre la eutanasia* (agosto, 1976), así como una *Declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe* (n.° 1790, 1980)[152]. Actitud retomada, y sin ambigüedad, por monseñor Saint-Macary en el congreso internacional de la ADMD (Asociación para la defensa de una muerte digna), en Niza, en septiembre de 1984, bajo el título *Dios es el señor de la vida y de la muerte.*

Pero una nueva tendencia, ciertamente aún muy minoritaria, hace de repente su aparición y, no sin estrépito, trastoca por completo las ideas recibidas y sacude las más sólidas convicciones. J. Pohier,

[151] M. de M'Uzan, *De l'art à la mort,* Paris, 1977.

[152] El episcopado francés acepta el uso de analgésicos aun cuando disminuya la resistencia del enfermo y supongan un riesgo para su vida; rechaza el encarnizamiento terapéutico, el aplazamiento inútil de la muerte natural en un caso desesperado; condena sin reserva la eutanasia activa. Ésta es un resultado del encuentro de la lógica del sentimiento y de la lógica técnica que amenaza con llevar a un proceso de deshumanización y a un mundo inhabitable *(Déclaration de Novembre,* 1984). Lo cual es mantenido también por la declaración de 1992.

militante de la Asociación por el derecho a una muerte digna[153] y teólogo de renombre, insiste en la urgencia de una reflexión abiertamente más humana que la defendida por la curia romana, resueltamente conservadora. El nuevo discurso cristiano ve surgir así dos ideas hasta ayer completamente inaceptables.

En primer lugar, deja de ser cierto que «cuanto más importante es una realidad para los seres humanos y para Dios, tanto más se reserva éste su gestión exclusiva». Este principio se convierte en nuestros días en «contrario a la economía de la Revelación de Dios en Jesucristo». En realidad, Dios da más y mejor que nadie y, sobre todo, «cuanto más inspira y suscita Dios, tanto menos impone, relaciones intratrinitarias incluidas».

En segundo lugar, se recurre con frecuencia a la expresión «voluntad de Dios», siempre que la explicación positiva falla. En la actualidad, sin embargo, en que somos más capaces de combatir la enfermedad y asegurar la curación, cada vez se utiliza menos la expresión «Dios ha querido llevarle junto a él». También aquí las cosas han cambiado. J. Pohier, de hecho, anuncia ese cambio: «No veo claro cuando se me dice que, porque Dios es Dios, los seres humanos no pueden tener derecho a intervenir en la concepción y la muerte, debido a que éstas serían, de forma particular, voluntad de Dios». Apruebe o no el derecho a morir dignamente -expresión cada vez más utilizada para reemplazar a la de eutanasia voluntaria -, la teología moderna no tiene derecho a esquivar la cuestión, pues se encuentra ante un problema nuevo y «sin duda es mejor examinarlo y reflexionar que expresar automáticamente respuestas preconcebidas, elaboradas en otro contexto y frente a otros problemas» (Pohier y Mieth, 1985).

De este modo, la sacralidad tradicional es

[153] Si bien el 74% de los asociados a la ADMD son de origen católico, sólo 3% dicen ser practicantes; el 7% se confiesan protestantes, un 2% judíos, un 2% budistas, hindúes o musulmanes. Finalmente, un 15% se declaran ateos. Véase *L'ADMD,* Paris, 1984. Véase también *Les droits des vivants sur la fin de leur vie,* Paris, 1992.

sometida a duras pruebas. Cientificación y naturalización de la muerte, desritualización del morir, pérdida del sentido del sufrimiento y de la muerte como redención o medio de salvación, atención ante todo a la comodidad física y mental del moribundo y de sus allegados, apropiación del derecho a morir por parte del sujeto..., éstos son los rasgos principales de esta profunda mutación desacralizante. ¿Qué será entonces del *post-mortem?*

II. Lo SAGRADO DEL *POST-MORTEM:* LOS RESTOS MORTALES

El carácter sagrado del *post-mortem* se extiende a tres ámbitos distintos, manifestándose en otras tantas formas respectivas: los restos mortales del cadáver (la reliquia), el ritual y las creencias escatológicas.

Examinaremos, en primer término, la cuestión de los restos mortales. De hecho, la muerte significa ante todo un cadáver convertido en objeto de respetuosos cuidados, salvo en caso de una mala muerte; el cadáver, o bien sufrirá los efectos de la tanatomorfosis, o bien se le evitará la putrefacción de manera natural - en casos excepcionales - o gracias a la intervención del hombre mediante el embalsamamiento. En cualquier caso, los restos mortales son generalmente el punto de apoyo de actitudes sociales y de ritos ricos en símbolos.

1. Del cadáver purificado a las «técnicas de conservación»

a) El cadáver embellecido y purificado

La costumbre de lavar y embellecer el cadáver se revela como muy antigua. En Homero, la muerte ideal es la del héroe caído en combate, petrificado en el esplendor de una juventud definitiva y de una acción valerosa. Para completar «la belleza de la muerte heroica», el cadáver es embellecido: se borran las heridas con ayuda de ungüentos; después de lavarlo

con esmero, se le embadurna con aceite brillante, se le perfuma con las esencias más exóticas, sus amigos le cubren con sus propios cabellos. Finalmente, engalanado con ricas vestiduras, se le expone sobre un lujoso lecho para el ritual de las lamentaciones, antes de que las llamas de la hoguera le eviten también la injuria de la putrefacción. A la inversa, manchar un cadáver ilustre equivale a profanarlo, desacralizarlo, como hizo Aquiles cuando arrastró por el polvo el cadáver de Héctor, atado a la cola de su caballo[154].

La costumbre de lavar el cadáver es un acto piadoso en el rito hebreo, confiado generalmente a la *Hevra Kadicha,* institución encargada de la purificación, transporte y enterramiento. Después de lavado el cuerpo con agua jabonosa o de ser aromatizado con plantas - el *Talmud* cita el mirto -, se procede al rito de purificación: se vierte sobre el cuerpo, en posición erguida, nueve medidas de agua tibia; el recipiente utilizado se romperá a continuación; el sudario de lino es de rigor. Sucede lo mismo en el Islam, donde el difunto debe presentarse ante Allah limpio y purificado. Se lava primero el rostro, después los miembros, procediendo de derecha a izquierda, con agua pura, hervida o purificada. Después, se enjabona y se enjuaga el tronco por tres veces, comenzando siempre por la parte derecha. Durante ese espacio de tiempo, un pariente, con el incensario en la mano, da vueltas alrededor del lecho, primero tres veces, después cinco veces y, por último, siete veces. Finalmente, se perfuman las partes del cuerpo que tocan el suelo en el momento de la plegaria: la frente, la nariz, las palmas de las manos, las rodillas, las plantas de los pies. A continuación, se envuelve el cuerpo en uno o más sudarios de algodón, de color blanco, hecho de cinco piezas el del hombre y de siete el de la mujer. Este revestimiento cumple tres funciones: igualar a todos los difuntos, pues el tejido es el

[154] J.-P. Vernant, «La belle mort et le cadavre outragé», texto inédito.

mismo para todos; pero, sobre todo, simbolizar mediante la blancura la pureza del cadáver así preparado y preservar esta pureza evitando el contacto con el mundo: sólo el cadáver puro, inmerso en el dominio de lo sagrado, puede ver a Dios.

También el rito cristiano del lavado del cuerpo concede mucha importancia a la blancura tanto de la mortaja como del paño sobre el que el cuerpo se deposita y de la cera del cirio sobre la mesa: «operación de *blanqueamiento* que tiene como objeto ayudar al alma a *blanquearse,* a lavarse de sus pecados»[155].

b) La tanatopraxia

La limpieza tradicional del cadáver está siendo sustituida, en el mundo occidental, por la práctica laica de la tanatopraxia[156]. Se trata de un conjunto de técnicas funerarias que, dando al difunto el aspecto de un durmiente, facilitan su exposición en el marco funcional de los salones funerarios: recreando en torno al cadáver un *espacio sacral,* la tanatopraxia reconstruye en él todo un universo de sentido para legitimar su práctica; de este modo, deja de infravalorar, como hacía el discurso religioso tradicional, el cuerpo en beneficio de lo divino, el cielo y el alma. De este modo, el cadáver no es un vulgar despojo del que haya que deshacerse como se deshace uno de la basura doméstica. Ese cuerpo que era portador de un alma tiene derecho al mismo respeto que un vaso sagrado que ya no fuera a

[155] Y. Verdier, *Façons de dire façons de faire,* Paris, 1979. El mismo autor recuerda que en Bretaña la gran colada que seguía al fallecimiento y duraba tres días evocaba el purgatorio, el infierno y el paraíso. La tina en que se realizaba esta «química purificadora» tenía por nombre *charrier,* que recuerda la idea de purificación e incluso de expiación (del griego *kathairein).*

[156] En Francia, en 1963, se trataron 300 cadáveres; diez años después se llegó a los 25,000, para alcanzar los 100,000 en 1987 y los 130,000 en 1992. Actualmente, el 20% de los difuntos recibe este tratamiento, y se calcula que en el año 2000 el porcentaje se acercará al 35%. En los Estados Unidos se practica la tanatopraxia sobre la casi totalidad de los cadáveres, mientras que en los países de la Europa septentrional el porcentaje oscila entre el 60 y el 80%.

utilizarse más[157]. El cambio no carece de importancia. En efecto, «si el lenguaje religioso representaba la muerte sobre un fondo imaginario constituido por el alma, el cielo y lo eterno, la representación de la tanatopraxia devuelve a la muerte el aspecto simbólico y alimenta la idea de pérdida y de herida provocada por la ruptura. El desaparecido no es un *disfunctus,* aquel que no tiene ya función alguna, pues todavía ejerce una función psicológica y, a partir de ahí, es posible una práctica curativa y médica. Del sacerdote al tanatólogo, la ilusión, de alguna forma, se ha desplazado. Antes recaía sobre un cuerpo supuestamente inanimado pero que vive en algún lugar, un cuerpo engañoso, pues, en su apariencia. Ahora, en cambio, es ese «otro lugar» el que es considerado una ilusión, siendo lo esencial el cadáver y la herida social que es preciso curar. La tanatología, acercándose al cuerpo desde una perspectiva estética y dándole una apariencia de belleza, controla todo lo imaginario que puede surgir del cadáver, igual que la figura femenina que se abrillanta con la ortopedia de la teatralidad femenina evacua al mismo tiempo el impulso imaginario y erótico que puede suscitar el cuerpo femenino. El cuerpo, capturado en lo decorativo para darle la apariencia de lo vivo, acaba forzosamente por evacuar lo imaginario, por eliminar la posibilidad de negación de lo real, para concentrarse así en curar la enfermedad introducida por la muerte en la estructura social. A falta de poder imaginar el "otro lugar" y hacer el *elogio de la huida,* no queda más que intentar resucitar el cadáver por unos días y hacer la desaparición más disfuncional» (Richard, *1985).* Así, el salón funerario, a pesar de la presencia de una sala omniculto, es ante todo el lugar obligado, sincero o no, de la socialidad funeraria y también de la expresión de duelo. Habría ahí un síntoma de la

[157] Corporation des thanatologues du Québec, 1977.

escisión entre el simbolismo y lo imaginario de nuestra sociedad en su relación con lo real de la muerte; ¿un sagrado *tremendum* al lado de un sagrado *fascinans* rodeando la muerte, cada uno con sus fronteras y con sus aduaneros obstinados en mantenerlas firmes? La muerte presentada por la religión remite a un imaginario despegado del lenguaje de la sociedad; presentada por la tanatología, queda encerrada en la herida, en la incapacidad de evasión y ensoñación. La cuestión es cómo plantearse un más allá de la muerte que permita el distanciamiento que hace posible vislumbrar los contornos. ¿Puede este más allá ser otra cosa que imaginario? (Richard, 1985). Se percibe así un desplazamiento sensible de lo sagrado hacia el cuerpo del difunto: ya no es la reliquia eterna la que se venera porque pertenezca a un santo; es cualquier cadáver el que se maquilla a título provisional, para controlar mejor el pesar de los supervivientes y preparar su duelo. La muerte devuelta a lo vivo ayuda a superar la tristeza de la ausencia. Se aprecia así el camino recorrido. La purificación de antaño es sustituida por el pretexto de higiene, que no es quizá más que el equivalente racionalizado de lo numinoso; el respeto y la salvación del cadáver-sujeto, por la preservación del cadáver-objeto; la deferencia familiar, por el anonimato tranquilizador; la aceptación de una cierta muerte, por la negación de la muerte. Y sin embargo, ese cadáver así manipulado produce a su manera una cierta sacralidad, *laica* esta vez; cadáver embellecido, del que hay que liberarse pero al que también es preciso honrar.

2. Reliquias y cadáveres bien conservados

a) Las reliquias

Lo que queda de un ser sagrado, por excelencia, o solamente de un sujeto venerable, amado, y, en un sentido más amplio, todo lo que ha podido mantener

relación con él, aunque ésta haya podido ser aleatoria - una simple marca dejada por inadvertencia -, proceden de su esencia sacrada y se convierten en sustitutos simbólicos. Al lado de la *magia por participación* - la parte metonímicamente representa el todo - aparece la *magia por contacto:* de ahí la costumbre de hacer entrar en contacto el cuerpo de los mártires cristianos con un trozo de tela, a fin de que ésta se cargue de sacralidad (*brandea, pignora).*

La atención religiosa a las reliquias pasa por ser una práctica universal. Las cenizas del cuerpo calcinado de Buda tras la cremación que siguió a su *pari-nirvana,* así como su escudilla o la columna de Asoka levantada en su lugar de nacimiento, incluso la huella de sus pies sobre el suelo, constituyen objeto de peregrinación. Citemos también el ejemplo del sacerdote tibetano que oficia con copas libatorias y diversos útiles de culto fabricados con cráneos y osamentas de los lamas. Aunque niegue toda mediación entre el hombre y Dios, el islam permite una cierta veneración a la tumba de Muhammad en la gran mezquita de Medina, a las tumbas de los imames en Irán, o de los fundadores de las cofradías en Senegal; y también a reliquias restringidas: la cabeza del imam Husayn, venerada en un santuario cairota, o huellas más o menos históricamente atestiguadas como el arco del profeta en Estambul o la huella de su pie en El Cairo. El negro africano «animista» conserva piadosamente el cráneo, las tibias y los fémures de sus ascendientes en la «cesta de los antepasados» o sobre altares específicos: la realización de estos ritos obedece a veces a reglas muy complejas: por ejemplo, la herencia de los cráneos entre los bamileke de Camerún.

El culto a las reliquias cumple una función social. El *resto sagrado* constituye muy a menudo un signo de reconocimiento que legitima una pertenencia y favorece un consenso. De hecho, no siempre se distingue siempre muy bien aquí lo social y lo

religioso, a menudo entremezclados. Así, los primeros cristianos reunían los restos de los mártires para darles una sepultura honrosa, pero también y sobre todo a fin de potenciar su unidad comunal. Tal fue el caso de las reliquias de Policarpo de Esmirna: «Pudimos recoger sus osamentas, más preciosas que piedras de gran valor, más preciosas que el oro, para depositarlas en lugar adecuado. Ahí, en la medida de lo posible, el Señor nos concederá reunirnos en la alegría y en la dicha para celebrar el aniversario de su martirio y de su nacimiento, en memoria de aquellos que han combatido antes que nosotros y para ejercitar y preparar a quienes deben combatir en el futuro»[158]. Nunca se dejaba de celebrar la eucaristía sobre la tumba de los mártires el día del aniversario de su muerte.

Las reliquias son muy frecuentemente las partes del cuerpo que resisten a la destrucción: cabellos, dientes y sobre todo esqueleto, que prefiguran la inmortalidad o más bien el deseo que se tiene de ella[159]. El cráneo presenta, desde este punto de vista, una sobredeterminación de sentido: no sólo significa la persistencia, sino que recuerda también el rostro y la vida. Así, el culto a los cráneos se remonta muy lejos en el pasado de la humanidad, datando los primeros vestigios de la época

[158] *Martirio de Policarpo* 18, 2-3.

[159] Las reliquias de cráneos muestran a menudo la colisión del poder y lo sagrado. Entre los fon de Benin y los bamileke de Camerún, la posesión del cráneo del antepasado es un elemento de poder. Precisemos también que, en general, cada vez que una gran decisión debe ser tomada por el clan, el antepasado es consultado de formas diversas. Entre ciertas tribus gabonesas, los fang en particular, se sacan periódicamente las osamentas del antepasado del magnífico relicario que las contiene para ser revivificados por la sangre de un sacrificio e interrogadas sobre las conductas a adoptar. Del mismo modo, entre los aztecas, en México, los cráneos garantizan el poder del rey: estos cráneos adornados con turquesas y obsidianas representaban al dios Tezcatlipoca, que veía desarrollarse todos los elementos del mundo en un espejo de obsidiana. En cuanto a las *cabezas-trofeo,* hemos precisado ya, además del papel que se les hacía desempeñar en los ritos de paso y en la adivinación, su función capital en la adquisición de poder. De todas maneras, en las sociedades arcaicas, todos los rituales que giran alrededor del muerto, del cráneo del antepasado o de la cabeza-trofeo son motivo de festividades en las que la comunidad reafirma su identidad, y su unidad sagrada queda así muy a menudo al servicio del político, aunque éste no hable ese lenguaje.

paleolítica. Más cerca de nosotros se sabe que ciertas tribus galas conservaban en cofres la cabeza de sus jefes embalsamada con aceite de cedro. Incluso en el curso de la historia del cristianismo, la conservación de cráneos ha sido objeto a menudo de una atención particular: con frecuencia se los ha conservado aparte en osarios y, sobre todo, no ha sido raro que relicarios con el cráneo de un santo formaran parte del tesoro de las iglesias. Fue el descubrimiento, el año 813, de un cráneo atribuido a Santiago el que desencadenó las interminables migraciones piadosas hacia la pequeña ciudad española de Santiago de Compostela. Y los cráneos eran todavía objeto de un culto familiar, no hace mucho tiempo, entre nosotros. Esta «domesticación» de los cráneos por sobrecarga de signos sociales podría interpretarse como una intención de magnificar la persona del muerto y demostrarle la devoción de que es objeto[160].

Las reliquias han sido objeto en el pasado del Occidente cristiano de actitudes verdaderamente entusiásticas. Su culto estaba todavía vivo en la época carolingia y durante las Cruzadas; incluso el concilio de Lyon, en 1274, debió intervenir para poner freno al «descubrimiento» de nuevas reliquias. Hubo, en efecto, una verdadera locura en este terreno. No se tenía el menor inconveniente, por ejemplo, en despedazar sin recato el cuerpo del mártir para aprovechar al máximo los beneficios de sus despojos; se multiplicaron así las basílicas y los centros de peregrinación, donde los restos eran inhumados o guardados en un relicario. Y se vuelven a encontrar, incluso varias veces, en esta oleada de entusiasmo, de precipitación y con la intervención quizá de una cierta mala fe, la madera de la Santa Cruz, la lanza que atravesó el costado de Jesús, la corona de espinas, la columna de la flagelación, la

[160] Cuando no son reverenciados como objetos sagrados, las osamentas, puras, duras y duraderas, por oposición a la carne putrescente y precaria, son a veces el soporte de un culto familiar: Ph. Ariès señala el uso de osarios personalizados, las «cajas de cráneos», que los bretones, entre otros, guardaban religiosamente durante el siglo XIX.

roca de la ascensión, la piedra sobre la que fue enterrado Cristo, etc.

Para el creyente, la reliquia sagrada ocupa un lugar importante: «tiene el lenguaje tranquilizador o violento necesario para colmar los fallos de los discursos habituales, pero no es ciertamente el afecto de los supervivientes hacia el difunto lo que dicta esta veneración de una parte de sus restos» (Maertens, 1979). Los restos conservados provisionalmente con vistas a unas segundas exequias no contemplan el destino del muerto más que en la medida en que, una vez integrado en el más allá por el rito final, dejará en paz a los vivos. Es también un papel de apaciguamiento el que desempeña el discurso que se dedica al muerto por mediación de la reliquia: atestigua el origen y la continuidad del linaje, fundamenta el poder y habla el lenguaje del orden y la estabilidad que conjura provisionalmente la angustia de la muerte. La persona del muerto, en todo esto, no es más que un instrumento vago y lejano, diluido bajo los símbolos que se le confieren.

Una última observación parece obligada. El mundo moderno no cuenta solamente con la fe para asegurarse la validez histórica de las reliquias. Esto es lo que ocurre en este momento con el sudario de Turín que se supone envolvió el cuerpo de Jesús: el lienzo presenta una doble huella que sería, se cree, la del Crucificado[161]. ¿Puede llegarse a alguna certeza sobre su origen? Parece que sí gracias a un acelerador de partículas acoplado a un espectrómetro de masa. Este aparato ofrece dos ventajas de las que

[161] Aparecido en la historia en 1357, el santo sudario es un paño de lino de 4,36 m de longitud y de 1,10 m de anchura sobre el que dos huellas de color sepia muy pálido dibujan en negativo dos siluetas humanas de tamaño natural, opuestas por la cabeza, una de cara, otra de espaldas. El cuerpo así representado lleva marcas indiscutibles de una flagelación, de haber llevado una corona de espinas, de una crucifixión, etc. Esta «reliquia» plantea algunos interrogantes, pues la naturaleza y el modo de impresión de estas manchas de color sepia que componen la imagen no han podido ser definidas y la antigüedad del tejido no ha podido ser determinada. Hasta una época reciente, una datación por medio del carbono 14 habría debido realizarse sobre un gran trozo de tejido, lo que resultaba impensable.

sólo la primera atañe a nuestro problema: la de ser suficiente un trozo de material no más grande que un sello de correos y poder contar los átomos de carbono 14 sobre una substancia orgánica de hasta 40,000 años de antigüedad. El Vaticano decidió dirigirse al CNRS así como a investigadores de Suiza, Estados Unidos y Gran Bretaña, para determinar la antigüedad del sudario. La respuesta fue dudosa, y se ignora si el cuerpo que envolvió era realmente el de Cristo. Pero la enseñanza que se desprende de la operación es que la fe va a requerir en lo sucesivo y en una cierta medida la garantía de la ciencia.

b) Momias y cadáveres incorruptibles

La historia de las religiones y la antropología subrayan, con una rara constancia, de qué forma lo sagrado del *post-mortem* se apoya sobre la realidad del cuerpo muerto, artificial o naturalmente bien conservado, y que puede convertirse en objeto de culto. Dos clases de fenómenos merecen que se les preste atención.

Las momias

La relación de los restos mortales y lo sagrado culmina quizá con la realidad de las momias, muy especialmente las de personas ilustres. En el Egipto faraónico, de forma particular, estos cuerpos embalsamados, piadosamente conservados, debían permanecer intactos a fin de permitir ulteriormente la reencarnación del *Ka,* o parcela de esencia divina que confiere al sujeto su personalidad, unida al *ba o* conciencia individual. Las diversas operaciones materiales que podían extenderse entre 40 y 70 días no tenían de hecho sentido más que en el marco del *ritual de osirificación* que hacía del muerto un ser divino. Así, durante y después de las manipulaciones de orden técnico, se desarrollaba un ceremonial extremadamente complicado que explica sin duda la

larga duración del tratamiento y el gran número de participantes. Invocaciones, lecturas, oraciones puntúan todos los actos de los operadores cuyos gestos están estrictamente regulados. La supervivencia sólo es posible si la liturgia es observada incluso en sus menores detalles. «Tú no dejas de estar vivo, tú no dejas de rejuvenecer para siempre», exclama el sacerdote al final del embalsamamiento. Entonces puede realizarse la última ceremonia, la de la abertura de la boca. En la tienda de la purificación o a la entrada de la tumba, las aspersiones, las ofrendas y sacrificios, las fumigaciones de incienso, las fórmulas mágico-religiosas acompañan los gestos del oficiante que, con la punta de su instrumento ritual, toca el rostro del muerto para reintroducir en él la energía vital.

El encuentro de las reliquias con lo sagrado ha tomado una forma excepcional en Extremo Oriente. Se trata de los *Shokusin Butsu*, Buda en cuerpo presente, o de los *Nikushin Butsu,* Buda en cuerpo de carne, momias de bonzos piadosamente veneradas. La tradición afirma que estos monjes habrían entrado vivos en la momificación. Para los fieles que los honran, estos sabios participan del *samadhi,* es decir, se los cree inmortales; su alma, inmovilizada en un cuerpo desecado, se abisma, se dice, en la contemplación del absoluto. Ciertas momias de una decena de siglos de antigüedad conocen un estado de conservación asombroso. Hoy todavía, en el marco de algunas sectas japonesas como Maitreya y Shingón, perviven prácticas de este tipo. Los sabios se mortifican, ayunan en posición de loto, el *nyûjo*, a ejemplo de Buda; inmóviles, retienen su aliento, detienen los latidos de su corazón y alcanzan un estado de «espíritu religioso estabilizado». Esto ocurre en un lugar sagrado de nombre evocador: «el pantano de los inmortales» (Georges, 1982). Por poco tanino o laca que absorban, acaban por tomar la apariencia de un cadáver embalsamado. Algunos de estos místicos, en estado de desecación avanzada, se

hacen inhumar todavía vivos en su prisa por alcanzar el advenimiento de Maitreya en cinco mil setecientos millones de años... Tres años después de la inhumación, un fuego de paja y de incienso culmina la desecación si es necesario... Engalanado con magníficos vestidos, con un rosario budista entre los dedos de la mano derecha, el «Buda de cuerpo de carne», es instalado en un relicario que se deposita en el templo.

Cadáveres incorruptibles

Lo sagrado se encuentra reforzado por lo insólito, lo milagroso, con el riesgo inevitable de hacer surgir la ambivalencia, especialmente la que surge del encuentro inquietante de lo puro y lo impuro. Inmensa fue la sorpresa de los obreros romanos que, en abril de 1845, extrayendo mármol en la vía Apia, descubrieron en el fondo de un sarcófago el cuerpo de una joven inhumada casi dieciocho siglos antes; sus ojos estaban completamente abiertos, sus miembros se mantenían flexibles. La resistencia a la putrefacción de Roseline de Villeneuve, fallecida en 1329, cerca de Arcs, en Provenza, habría durado 656 años; entonces sus ojos, que se le habían sacado para depositarlos en un relicario de plata en 1334, comenzaron a alterarse al mismo tiempo que el resto del cuerpo; los trabajos de los más expertos embalsamadores no pudieron impedir, en 1894, el progresivo deterioro y ennegrecimiento del cadáver constatado en septiembre de 1951. Recordemos lo que le ocurrió a Teresa de Ávila, muerta en 1582, inhumada sin ser embalsamada en una fosa profunda rellenada con piedras, cal y tierra húmeda. Su cuerpo, examinado en once ocasiones sucesivas, la última en octubre de 1760, es decir, 178 años después de la muerte, se mantenía en excepcional estado de conservación: la carne siempre flexible volvía a su posición cuando se la comprimía con el dedo; una sangre roja fluía cada vez que se tomaba una reliquia; más aún, mientras

los vestidos estaban totalmente corrompidos, el cuerpo exhalaba un olor a violetas y lirios. Este «cadáver exquisito» de los santos confiere un sentido realista a la expresión «morir en olor de santidad»[162].

Hechos tan excepcionales no podían más que beneficiar el impulso siempre presente en los hombres hacia lo sagrado. Pero en el curso del tiempo, la interpretación de los hechos se ha modificado, lo que atestigua la inscripción inevitable de lo sagrado en el espacio social. En un principio, el fenómeno de la conservación de cadáveres incorruptos fue asimilado al equivalente de una sanción, hasta tal punto es cierto que lo insólito se asocia a menudo con lo maléfico. Para los cristianos, era el diablo el que suspendía la putrefacción de los cadáveres de las brujas, de los no bautizados, de los apóstatas: «Tras tu muerte, tu cuerpo será eternamente incorruptible como la piedra y el hierro», predecía la fórmula de excomunión. Si estos cadáveres proscritos se mantenían así, a veces completamente negros, era a fin de poder regresar entre los vivos a cometer sus fechorías. Cuando los obreros romanos de los que antes hablábamos llevaron triunfalmente al Capitolio a la joven que habían exhumado, el papa Inocencio VIII, furioso, hizo esconder el cuerpo impuro para hacerlo enterrar por la noche en un lugar desconocido. Igualmente, el papa Alejandro VI, en el siglo XVI, ordenó que se arrojara al Tíber el cuerpo perfectamente intacto de una joven muerta varios siglos antes, pues la no corrupción delata la impiedad o manifiesta la intervención diabólica. Frecuentes son todavía en los siglos XVII y XVIII los autores que pretenden, a propósito de los excomulgados, que los músculos permanecen flexibles y susceptibles de contraerse en

[162] W. Donnea, en *Croyances antiques et modernes: l'odeur suave des dieux et des élus,* Genève, 1939, proporciona una lista de treinta santos perfumados en vida, ciento tres perfumados con ocasión de su muerte o su entierro, y trescientos cuarenta y siete que continuaron, durante mucho tiempo, en su tumba, exhalando agradables olores. Véase sobre todo H. Larcher, *La mémoire du soleil,* 1992.

su tumba y que su sangre roja está dispuesta a brotar en cualquier momento. No vuelven al polvo más que si la sentencia de excomunión les es levantada. Poco a poco, la Iglesia ha ido cambiando de opinión y la no corruptibilidad ha llegado a convertirse finalmente en signo de santidad. Voltaire lo señalaba en su *Diccionario filosófico* «Creemos que los cuerpos que no se corrompen están marcados por el sello de la beatitud eterna»; y añadía no sin ironía: «[...] tras pagar cien mil escudos a Roma para que se les expida el certificado de santidad, los adoramos con culto de dulía». En el curso del siglo XVIII, había, pues, una doble doctrina respecto a los cuerpos incorruptibles: para unos era la marca de Satán, para otros la obra de Dios; un breve pontifical declaraba, por ejemplo, que el cuerpo de Teresa de Ávila era «el templo del Espíritu Santo»[163].

[163] Habría que evocar también la sangre exudada por Youssef Makhlouf, mejor conocido con el nombre de Charbel, monje maronita fallecido en 1890 en Annaya, Líbano. Un año después de su muerte, el cuerpo, que flotaba en una agua cenagosa, estaba perfectamente conservado, «tierno, fresco y flexible». Una vez quitado el moho, el rostro, las manos aparecieron como los de un hombre dormido... Una sangre roja y fresca fluyó, mezclada con agua, de su costado. El cuerpo no presentaba ninguna huella de corrupción, exactamente como si acabara de ser enterrado. He aquí lo que el padre Daher escribió sobre él en *Vie, survie et prodiges du Père Charbel Makhlouf: «yo* mismo he visto ese cuerpo, siempre intacto y siempre rezumando ese extraño líquido sanguinoliento del que el ataúd, los vestidos y los ornamentos sacerdotales estaban literalmente empapados...». En cincuenta y cuatro años, son casi 20 kg de sangre los que habría producido (!).

La valencia fantasmal de la sangre ha desempeñado, en las interpretaciones del fenómeno - se ha hablado incluso de vampirismo -, un papel capital. Lo que confirma también la idea de que lo sagrado puede connotar lo puro y lo impuro, lo bueno y lo malo. Ese es, al menos, el punto de vista del antropólogo.

c) ¿Qué reliquias para el futuro? Supervivencia y metamorfosis

Supervivencia

El culto a las reliquias conserva una cierta actualidad en el mundo moderno. En el Islam negro senegalés, por ejemplo, la peregrinación anual a la tumba del fundador de la cofradía Amadu Bamba, en Tuba, lugar santo del muridismo, secta *qadrya,* constituye un acto de gran fervor popular puntuado por histerias colectivas. La devoción a las tumbas de los santos, con mayor razón si se trata de lugares de posible curación, atrae siempre a los cristianos fervientes, aun cuando estas peregrinaciones no tengan ya el esplendor de antaño.

Metamorfosis

Juegan un papel en diversos planos. Hay que constatar, antes de nada, la realidad innegable de una *sacralidad laica,* especialmente en los países de régimen socialista: así, el cuerpo embalsamado de Lenin era visitado cada día por millares de soviéticos en una atmósfera de indiscutible recogimiento y profundo silencio. Segundo plano: la destrucción de los cadáveres, incluso importantes, cualifica las técnicas de incineración que miniaturizan los restos y pueden hacerlos desaparecer mediante el esparcimiento de las cenizas sobre un *jardín del recuerdo* o en cualquier otro lugar. Ahora bien, se sabe que lo sagrado tiene a menudo necesidad de un lugar donde se concentra simbólicamente lo numinoso. Sin embargo, esta nueva forma de hacer puede implicar un auténtico impulso místico con su correspondiente carga emotiva, como nos enseña el muy hermoso testimonio de R. y V. Zorba, *Que notre joie demeure,* en el que, a propósito de la dispersión de las cenizas de su hija en el jardín familiar, los autores escriben: «Las

lanzamos sobre los parterres de flores, bajo los viejos tejos, sobre el agua. El viento formó un gran círculo con el fino polvo antes de que cayera y se posara... Las cenizas se mantuvieron en la superficie del estanque, cerca del sauce que Jane nos había ayudado a plantar. Luego se hundieron lentamente hacia el fondo. Y eso fue todo». Al margen de estos casos particulares, recordemos que, según un uso bastante difundido en Inglaterra, en los Jardines del Recuerdo se planta un rosal en el lugar en que se vierten las cenizas de cada difunto, lo que recuerda el gesto piadoso de los hindúes arrojando las cenizas del fallecido a las aguas sagradas del Ganges. Los cuerpos-reliquia están destinados a desaparecer o, al menos, corren el peligro de no subsistir, en un futuro ya próximo, sino como recuerdo o información. A la manera de los israelíes, que el 9 de noviembre de 1977, aniversario de la Noche de los Cristales Rotos, comienzo de la violencia antisemita, inauguraron sobre la Colina del Recuerdo una «Sala de nombres». Allí está reunida toda la información disponible de los tres millones de víctimas de los nazis; de este modo queda asegurada su supervivencia en la memoria de su pueblo.

Otro ejemplo de memorización de los muertos alcanza una amplitud asombrosa: es el de la sociedad genealógica de Utah, fundada en 1894 por la Iglesia de Jesucristo y de los santos de los últimos días. Los aproximadamente cuatro millones de adeptos de esta secta, de los que más de dos millones están en EE.UU., son conocidos con la denominación de mormones, por el nombre de su fundador. Su proyecto es grandioso: convertir y salvar retrospectivamente a todos los muertos; para esto han comenzado a registrarlos elaborando una «genealogía de la humanidad» a partir de los documentos de estado civil de todos los países. Ya en Salt Lake City, su capital, un edificio monumental alberga decenas de millones de fichas establecidas y clasificadas a partir de los más modernos procedimientos. Pero la

memorización no equivale aquí a una supervivencia intermedia; se resucita simbólicamente a los muertos para bautizarlos a título póstumo y permitirles acceder a la salvación eterna. Periódicamente, en los 309 templos mormones repartidos por el mundo, se procede a estos bautismos por procuración: un vivo recibe el sacramento por cada quince muertos. El simple hecho de ser fichados y nombrados, en una palabra, memorizados, confiere a éstos una presencia cuyo signo es la persona que los representa.

Todos estos ejemplos dispares permiten augurar la importancia del culto al recuerdo como estrategia de apaciguamiento. El poder de la memoria reforzado por los recursos de la técnica ofrece, con el apoyo de la simbólica, un paliativo a la angustia del no ser y a la ruptura que supone la pérdida. Incluso si no se llega, tras haber roto con las metafísicas clásicas, a alcanzar una respuesta tranquilizadora, nada impide imaginar algún misterioso almacenamiento de las informaciones, que expresaría bajo la forma de huellas indelebles - ¿eones?, ¿el Uno-Todo?, ¿la Conciencia escatológica? - la perennidad de los hombres[164].

¿Es ésta la sacralidad de la muerte del futuro? ¿Una sacralidad laica o religiosa? ¿Separadas o confundidas?

III. Lo SAGRADO Y EL *POST-MORTEM*

1. Los ritos funerarios

a) La antigüedad del ritual funerario

«Los más antiguos signos del hombre son las osamentas. Su primera creación, la sepultura, atestigua a la vez un conocimiento de sus límites temporales y una voluntad de prolongar el campo

[164] En cuanto a los cadáveres criogenizados que esperan, en los EE.UU., en cápsulas llenas de nitrógeno líquido la eventualidad de una resurrección, no son objeto de ninguna acción piadosa: el gesto exclusivamente técnico es destructor de lo sagrado.

cerrado de lo biológico, de superar una duración que se considera breve. La muerte, en los orígenes, es ya, y lo será siempre, su reconocimiento y su rechazo. El hombre es el único animal que entierra a sus muertos; ahí está el fundamento de lo religioso, religar vivos y difuntos, instaurar un vínculo de continuidad. En este sentido, ser *sapiens* es ser *religiosus,* es emerger más allá de la conciencia instrumental hacia la convicción de una realidad distinta de la inmediatamente percibida, para conferir un sentido a las energías de los fenómenos» (Bianu, 198l). Todo ocurre como si el rito funerario, que implica la creencia en un más allá del morir, validara de alguna forma el acceso a lo humano: es lo que se ha llamado la *brecha antropológica,* expresión de E. Morin. Ya en el Musteriense - de 70,000 a 50,000 años antes de nuestra era - se encuentran sepulturas, la más antigua de las cuales es la situada en la gruta de Shanidar, en Irak: se descubrieron allí ocho esqueletos de neandertalienses cubiertos por grava y por piedras; el análisis de los pólenes y los sedimentos lleva a pensar que uno de los difuntos habría sido colocado sobre un lecho de flores. El culto a los cráneos está atestiguado por el descubrimiento de Mont Circé, en 1939: un cráneo de neandertaliense, con la órbita derecha hundida y con apertura de agujero occipital - ¿manducación ritual del cerebro? - en medio de un círculo de piedras. El uso funerario del ocre rojo - ¿sustituto ritual de la sangre y, por tanto, de la vida? - parece frecuente en el Paleolítico superior, de 35,000 a 10,000 años antes de nuestra era; el ejemplo más famoso que se conoce es el del esqueleto de un individuo de aproximadamente *55* años, descubierto en Sounguir, en la URSS, que llevaba a modo de ornamentos veinte brazaletes, mil quinientas perlas esculpidas en marfil de mamut, colgantes en dientes de zorro azul. Y se sabe además que a partir del año 4000 antes de nuestra era, menhires, cromlechs, dólmenes... constituyen obras funerarias destinadas

a vencer al tiempo. Si lo sagrado en sentido amplio es el movimiento de aspiración que eleva al hombre más allá de las apariencias y de lo precario, es preciso confesar que el rito funerario es su manifestación más arcaica y puede ser su fundamento más puro: «Del lecho de flores a los megalitos, los primeros cadáveres humanos han suscitado una emoción que se ha socializado en prácticas funerarias. La realidad biológica de la muerte, ese agujero negro del ser, es siempre y en todas partes desmentida, rechazada, superada. Consciente de su crepúsculo, el hombre afirma su aurora. Con las armas de lo imaginario y de lo simbólico, pone de relieve el desafío del tiempo» (Bianu, 1981).

Los ritos funerarios implican generalmente la movilización de la comunidad para poner en escena la última relación de los supervivientes con sus muertos[165]. Estos ritos suponen siempre *operaciones materiales:* limpieza del cadáver, excavación de la tumba, elevación de la pira, transporte del difunto, preparación de la comida comunal...; *lugares específicos,* sagrados o no, para exponer al muerto, para sacrificar en su memoria, para inhumar, ingerir, sumergir o quemar el cadáver y conservar sus reliquias; en definitiva, *actores:* anunciadores, limpiadores, portadores, sepultureros, sacrificadores. Según lo imaginario popular, cumplen tres funciones: primero, asegurar la coalescencia del grupo que el deceso ha podido perturbar; segundo, facilitar entre los allegados la expresión del dolor, vivido a menudo como expiación, de ahí la prolongación del duelo; por fin, ayudar al difunto a realizar en las mejores condiciones y con las mayores posibilidades de éxito su destino *post mortem:* unirse a los antepasados, acceder al nirvana después de múltiples reencarnaciones, conseguir su lugar en el paraíso, ver a Dios... El rito funerario

[165] O con los muertos de los otros, sobre todo cuando son desamparados. Véase sobre este punto el hermoso film de Truffaut realizado a partir de una novela de James *La habitación verde.* Cf. L. V. Thomas, *Rites de mort pour la paix des vivants,* Paris, 1985.

es ante todo una *liturgia sagrada* en relación a veces mística con el *fuego purificador* y liberador (cremación), el *agua generadora* (inmersión), el *aire* (torre del silencio de los parsis), la *tierra madre* (sarcófago con su dialéctica de envolvimiento: sudario, ataúd, tumba, cementerio, rodeado éste por un muro; por tanto estrategia de conservación y ocultación de los restos) y, sin duda, el *cuerpo humano* (manducación ritual del cuerpo o de las cenizas). Los ritos funerarios *reagrupan así la casi totalidad de las prácticas rituales sagradas:* adivinación, confesión, purificación, consagración y prácticas sacrificiales, comunión. Muy a menudo ofrecen alguna similitud en su simbolismo con las liturgias del nacimiento[166]: lo que se explica perfectamente si se entiende que la muerte es un renacimiento - reencarnación posible, acceso a un nuevo estado -, condición de otra vida, en otro lugar o de otro modo. Finalmente, *estos ritos se escalonan en un tiempo más o menos sacralizado:* ritual de agonía; limpieza del difunto, oración y velatorio; inhumación o incineración; comienzo del período de duelo y final del mismo consagrado por purificaciones o actos comunales, en África negra especialmente; acondicionamiento de reliquias; ceremonias de aniversario... Sin duda, cada gran sistema religioso posee su ritual propio y su sacralidad específica (animismo, religiones del Libro...), sin olvidar lo que puede haber de sagrado laico en el rito francmasónico.

b) La evolución del rito fúnebre en Occidente

El mundo occidental judeo-cristiano - es éste el único ejemplo que consideraremos - conoce una mutación profunda del ritual funerario, a la vez

[166] Juan Crisóstomo, hablando de la polivalencia simbólica del bautismo, escribe: «Representa la muerte y la sepultura, la vida, la resurrección... Cuando sumergimos nuestra cabeza en el agua como en un sepulcro, el hombre viejo es sumergido, enterrado enteramente; cuando salimos del agua, lo que aparece es el hombre nuevo» (citado por M. Eliade, *Le sacré et le profane [Lo sagrado y lo profano]*, cit. p. 113).

profesionalizado y desacralizado con tentaciones, sin embargo, de restaurar una nueva sacralidad.

Profesionalización, secularización, desocialización

La profesionalización del ritual, ya muy sensible en Francia, ha tomado proporciones sorprendentes en los EE.UU. La ayuda a los moribundos apela menos al sacerdote que al «tanatólogo», psicólogo asalariado preparado para esta tarea, mientras la preparación del cadáver no es ya asunto de las almas piadosas que deben ayudar al difunto a presentarse limpio, por tanto puro, ante Dios, sino de los técnicos tanatoprácticos a que ya nos hemos referido, más preocupados por la higiene que por la purificación. Se asiste, además, a una concentración y a un verdadero monopolio de las empresas tanatológicas. Los grandes complejos funerarios, como el de Joncherolles en la periferia norte de París o el de Robermont cerca de Lieja, incluyen generalmente un *funerarium,* salones de recepción, un cementerio, a veces un lugar para esparcir las cenizas, y una sala omniculto que puede entrar en competencia con la iglesia parroquial o el templo. Un personal altamente especializado atiende con solicitud, y el sacerdote, cuando interviene, apenas pasa de ser un empleado como los demás. Ciertos obispos han elevado su protesta contra esta intrusión de las pompas fúnebres, pues no quieren convertirse en meros funcionarios de dichas agencias, y algunos sacerdotes se niegan a veces a celebrar en las salas omniculto.

El aumento en el número de entierros civiles es igualmente un hecho patente, aunque sea difícil proponer cifras. Una encuesta realizada en 1970 indica que el 20% de los franceses optan por funerales no religiosos - quizás habría que decir no cristianos, si se considera que el rito judío y el rito musulmán no se desarrollan más que en el cementerio o en la casa. La tasa habría pasado al 30% en 1983, y hay «lugares duros» como la

«periferia roja» de París y «lugares blandos» como Lyon y Burdeos. Pero incluso en el caso de los entierros por la iglesia, cabría preguntarse si no se recurre a ello más por necesidad de ritos que por convicción religiosa, habida cuenta de que es el cristianismo la única institución, entre nosotros, que propone un ritual funerario.

Todo ocurre como si asistiéramos a una triple mutación: *desocialización, neutralidad afectiva, desimbolización,* mientras que tradicionalmente el fervor colectivo, la expresión codificada de las emociones profundas y el uso de los símbolos eran los soportes fundamentales de lo sagrado.

La *desocialización* se expresa por la desaparición en la ciudad de cortejos funerarios incompatibles con la intensa circulación y los ritmos de la vida urbana. Y también por la escasa asistencia a los funerales, salvo en el caso de los héroes de los medios de comunicación, por falta de tiempo y de interés, sobre todo para los viejos muertos en el asilo, acompañados a su última morada por un oficial y dos o tres congéneres (como en el film de Visconti El *extranjero).* De ahí también la privatización del duelo cuyas manifestaciones sociales devienen obsoletas e indecentes.

A propósito de la *neutralidad afectiva,* se ha dicho, y con razón, que «los cambios producidos en nuestra civilización engendran en la actualidad, en muchas personas, una timidez considerable y muy a menudo la incapacidad de expresar emociones violentas en público o incluso en la vida privada... La exageración del tabú que en nuestra civilización prohibe la expresión de sentimientos violentos y espontáneos paraliza muy a menudo la lengua y la mano» (Elías, 1987). No es preciso más para explicar la supresión de las condolencias: es suficiente con firmar un registro. Se suprime el luto, pues es de mal gusto expresar dolor en público; exactamente como a la masturbación - se ha dicho - no se le puede dar libre curso sino en la soledad de la alcoba (Gorer, 198S).

Desimbolización, por fin, pues el signo omnipresente ha matado el símbolo, ya utilizado, es cierto, para la rutina y el formalismo. Gestos y comportamientos de ayer, ligados a la superación de sí, inseparables de un cierto misterio y generadores de emociones, no tienen ya sentido. El alcance profundo de los sonidos - el tañido fúnebre se hace raro -, los colores - se evitan aquellos que pueden entristecer -, las flores - se prefieren las de plástico, que no se secan ni se pudren - está en vías de extinción, privando a lo sagrado de unos soportes materiales de los que tiene absoluta necesidad. Y obsérvese también el aspecto falso de los asistentes a los funerales cuando, en la iglesia, deben bendecir el ataúd; tras un gesto confuso, se desembarazan lo antes posible del hisopo. Para la mayor parte de nuestros contemporáneos, la cruz sobre la tumba no simboliza ya la muerte y la resurrección de Cristo sino que designa solamente un hecho: *ahí hay un muerto;* J. D. Urbain, en *Le mort là,* ha proporcionado una brillante demostración de esta circunstancia. ¿Y quién sabe, aparte de los especialistas y los interesados, que la columna rota significa que la logia masónica ha perdido, con la muerte de uno de los hermanos, uno de los pilares que sostenía el templo? Se hablará, pues, sin peligro de error, de una *sacralidad en suspenso* y de un *ritual escamoteado,* poco a poco *simplificado, acelerado* - el veloz automóvil mortuorio ha reemplazado al coche de caballos jamás apresurado -, incluso *suprimido:* cortejo, condolencias... Es el mismo mundo el que oculta la muerte, tabú, maquilla los cadáveres por tanatopraxia, disfraza los cementerios de parques y se niega a marcar a los dolientes. La *ocultación pragmática* toma en lo sucesivo el lugar del *misterio* propio de lo sagrado. Esto procede de una mutación profunda: el sentido del ritual se ha desplazado. Ayer el fin esencial era ayudar al difunto a realizar lo mejor posible el tránsito hacia el más allá; por eso el cristiano hacía decir misas a su

intención. Hoy ya nadie cree en el purgatorio; y sobre todo, se quiere ahorrar todo posible dolor al superviviente. Desacralizándose, el rito no ha conservado más que su función de terapia; así, el luto no es ya una expiación normal y necesaria sino una actitud patológica que requiere la intervención del psicoanalista o del psiquiatra...

2. Hacia una renovación del rito y de la sacralidad

a) La posición de la Iglesia

Para paliar la descristianización y la desacralización de la muerte, la Iglesia se ha movilizado en varios frentes. El nuevo rito funerario vuelve a enlazar de algún modo con lo sagrado, pero con una sacralidad personalizada, más orientada hacia el equilibrio afectivo del sobreviviente que al destino del muerto y que, más allá del código litúrgico, deja a la iniciativa individual un lugar cada vez más amplio. La Iglesia en primer lugar da prueba de una cierta flexibilidad. En principio, *desdramatizando* los funerales por el rechazo de las pompas y del entorno macabro: se suprimen los candelabros monumentales y los catafalcos suntuosos, se reemplazan los himnos patéticos como el *Dies irae* por cánticos más serenos, evocadores de la misericordia divina y los reencuentros futuros. Por otra parte, se democratiza el ritual mediante el establecimiento de una clase única de entierros, unificando el ceremonial. Por último, la Iglesia *relaja su* rigor, y acepta hoy a aquellos a los que ayer rechazaba: los no bautizados, los suicidas, los divorciados que se vuelven a casar, los francmasones. Se ha elaborado incluso un ritual para la cremación, admitida tras el levantamiento de la prohibición por Juan XXIII; sin embargo, no se deja de recordar que no hay que perder de vista «la preferencia tradicional de la Iglesia por la manera en la que el Señor mismo fue enterrado».

Pero sobre todo la Iglesia se esfuerza por

ofrecer un nuevo ritual más conforme a las exigencias de nuestros contemporáneos. Lo que equivale a soltar lastre para salvar una causa que, sin esta concesión, correría el riesgo de perderse. O, si se prefiere, conceder algo a la idea que repugnaba al teólogo clásico, a saber, que lo sagrado tiene que ver más con el hombre que con Dios. Cuatro puntos deben ser señalados a este respecto:

La toma en consideración del superviviente. «Los sacerdotes se esforzarán en compartir el sufrimiento de los allegados, a menudo conmocionados por el advenimiento de la muerte. A partir de ahí, les ayudarán progresivamente a afrontar sus pruebas en la fe», evitando herir a aquellos que no creen. Esta tendencia, más reforzada aún en el protestantismo, no pone, pues, a la cabeza de las preocupaciones litúrgicas el devenir espiritual del fallecido.

La personalización: «Al preparar y organizar la celebración de los funerales, los sacerdotes tomarán en consideración la persona de cada difunto y las circunstancias de su muerte». Se trata de proponer un tema de meditación o de oración que guarde relación con la obra o la personalidad del fallecido para mostrar que una existencia es siempre fuente de reflexión, de germinación, lo que atestigua la permanencia del ser. Esta resolución pretende respetar las creencias del difunto y su familia: es así que en algunas celebraciones en la iglesia no se habla de Dios, ni siquiera de vida eterna, mientras los increyentes pueden tomar la palabra.

La participación. Los asistentes dejan de ser «espectadores pasivos»: «Una parte de la responsabilidad corresponde a los parientes y allegados del difunto que están más directamente vinculados con él. Se procurará decidir con ellos, siempre que sea posible, los elementos que deben integrar la celebración». Podrán incluso intervenir en el curso del oficio; se da así la palabra a los laicos para evocar, a través de determinados recuerdos, la relación vivida con el difunto.

El despliegue de una simbólica de re-nacimiento: «Es el misterio pascual de Cristo lo que la Iglesia celebra en los funerales de sus hijos. Éstos se han convertido por su bautismo en miembros de Cristo muerto y resucitado». Ello da lugar a un simbolismo del renacimiento en relación con el del bautismo que se traduce por la luz y el calor, el cirio, fuente de vida y de conocimiento, por el agua, la aspersión que purifica, y por el incienso, a la vez humo y perfume, que evoca el ascenso del alma hacia Dios[167]. Oraciones y cantos expresan también en sus modos específicos este renacimiento.

La luz:
Dios, Padre mío,
la muerte de (nuestro amigo) N.
nos recuerda (brutalmente) nuestra condición de hombres
y la brevedad de nuestra vida;
pero para aquellos que creen en tu amor,
la muerte no es el final de todo:
está la esperanza de los hijos de Dios y,
para nosotros, brilla la luz
de la resurrección de Cristo, vencedor de la muerte.

La cruz:
El Señor Jesús nos ha amado
hasta morir por nosotros,
esta cruz nos lo recuerda;
que sea, pues, a nuestros ojos
el signo de su amor por N.
y por cada uno de nosotros.

[167] La asimilación tan reconfortante de la muerte al nacimiento no deja de recordar el fantasma universal de la muerte como paso. Morir para renacer es la consolación suprema en la que reposan los rituales arcaicos, cuya eficacia he podido apreciar en las culturas africanas. Las bellas oraciones del nuevo ritual cristiano, que recuerdan además el misterio de la resurrección, están impregnadas de serenidad. Así, la Iglesia se esfuerza por poner a punto un discurso adaptado a las circunstancias. Un reciente estudio del CPL, Centro de Pastoral Litúrgica, sobre cristianos y sacerdotes pone de manifiesto esta preocupación. Véase especialmente *La célébration des obsèques.*

El incienso:
En signo de respeto hacia ti, N.,
he aquí este incienso.
Que suba hacia Dios
con nuestra oración.

El agua (para los bautizados):
Esta agua, recuerdo de tu bautismo,
nos recuerda que Dios ha hecho de ti su hijo;
que te acoja hoy en su paz.

(Para los no bautizados):
Este agua, signo del bautismo al que estás llamado,
nos recuerda el amor de Dios por ti:
que te acoja hoy en su paz.

b) Celebraciones laicas

La Iglesia no está sola en este afán de innovaciones. Es posible inventar gestos expresivos no religiosos como depositar pétalos de rosa sobre el ataúd, comer un pastel del que se da una parte al difunto... y pronunciar sus poemas preferidos. Un libro muy bello, *Vers Dieu en fête. Célébration de la mort,* ofrece ejemplos emotivos de creación no canónica. Hemos asistido personalmente a un magnífico entierro de una señora de ochenta y cinco años que reunía todas las condiciones para ser una celebración privilegiada. Ferviente cristiana, instalada en la comunidad desde hacía más de cincuenta años, madre de siete hijos, abuela de veinticinco nietos y ocho bisnietos, sus funerales fueron dirigidos por su hijo mayor, capuchino, sacerdote de la parroquia. La ceremonia religiosa, celebrada con gran pompa, estuvo marcada no solamente por las oraciones y los cantos en coro sino también por las intervenciones testimonio de los allegados, parientes o amigos. A través de

frases muy simples y de largas alocuciones, la difunta revivía y la atmósfera cálida y serena que se respiraba en la iglesia atestada nos asombró; era, en ciertos aspectos, como una versión judeocristiana de los funerales del África tradicional. Tales ceremonias se sitúan sin duda en las márgenes del discurso institucional. El calor comunal que se desprende de ellas, y que traduce la nueva orientación del lenguaje cristiano hacia el apaciguamiento de los vivos, no les impide tener un carácter auténticamente sagrado. Por otra parte, también se fomentan actualmente los encuentros de parientes y amigos del difunto, especialmente en las fechas de aniversario del nacimiento o la muerte del desaparecido: se evoca lo que fue su vida, se escuchan sus discos preferidos, se ven las fotos que amaba; se come y se bebe... Estas celebraciones laicas a las que hemos asistido en varias ocasiones configuran a su manera una cierta sacralidad de la que se sale apaciguado. Estas invenciones más o menos espontáneas de rituales de conmemoración de fuerte impronta laica compensan quizá la pérdida de los ritos de duelo y la caída vertiginosa de las intenciones de la misa en beneficio de las almas del Purgatorio. Se percibe con claridad el camino recorrido: inserción forzada en el juego de la competencia con las instancias tanatológicas, democratización y desdramatización del rito, posibilidad de innovación, de participación y laicización, insistencia en lo humano y lo personal, respeto al increyente. En una palabra, apertura. «No puede haber tal rigidez en los ritos que toda palabra sea asfixiada. Conviene valorar la palabra personal por su capacidad de ir al encuentro de otras palabras, de suscitarlas y abrir así una comunicación que haga participar de las emociones, los sufrimientos, las esperanzas» *(Vers Dieu en fête).*

IV. LO SAGRADO, SUPERVIVENCIA E INMORTALIDAD

1. El repertorio de las creencias

Las corrientes religiosas han afirmado siempre que la muerte era umbral, paso, metamorfosis. El gran misterio de la muerte, lo que la lleva a desembocar en lo sagrado, es la certidumbre de que hay algo después (transcendencia) y la simultánea incertidumbre en cuanto a la naturaleza exacta de ese algo y de nuestro posible acceso a ese más allá (misterio). M. Hulin, en *La face cachée du temps,* ha sabido determinar muy bien las ideas directrices de este devenir *post mortem.* Es así como aborda una tipología en cuatro tiempos:

a) El más allá próximo sitúa a los supervivientes en un universo semejante al de los vivos con posibilidad de reencarnación: aparece con el mundo del chamanismo de Asia central, Siberia y América del Norte y en relación a creencias negro-africanas tradicionales.

b) El más allá sin retorno envía el país de los muertos a un mundo distinto y lejano; es característico de los vastos territorios de poder centralizado de la Mesopotamia antigua y el Egipto faraónico.

c) La resurrección de la carne hacía posible la reunión, incluso la fusión, del mundo de los vivos y el de los difuntos: de ahí el gran retorno colectivo de los resucitados ligado a la sustitución del mito del tiempo cíclico por una duración orientada y no reversible. Así ocurre en las religiones del antiguo Irán (zoroastrismo, mazdeísmo) y en las religiones del Libro o de la familia abrahámica: judaísmo, islam, cristianismo. El cristianismo es objeto de un estudio muy profundizado en el libro de Hulin según una doble perspectiva: examen del más allá en sus formas de expresión (visiones, literatura edificante, sermón) y en sus principales posiciones escatológicas de san Agustín a santo Tomás, «los dos pilares de la dogmática cristiana».

d) Por último, el caso indio, que, por su

especificidad, merece un lugar aparte: ahí el más allá no aparece ya «esencialmente bajo la forma de un espacio, de otro mundo en el que entraría el hombre a su muerte para jamás volver a salir de él. Ese otro mundo es más bien del orden del tiempo. Se presenta como la serie de intervalos temporales que separan entre sí las reencarnaciones sucesivas de un mismo principio espiritual». M. Hulin examina a este respecto el más allá del Veda y de las Upanishad, la concepción vedántica de los renacimientos y los problemas éticos y religiosos planteados por la transmigración de las almas.

Estos diversos sistemas se articulan alrededor de cuatro ejes lógicos fundamentales. El primer dilema remite a la distinción de lo próximo y lo lejano: ¿es el más allá un mundo próximo, semejante al nuestro o, por el contrario, un universo lejano, una especie de «absoluto indecible»? El segundo dilema concierne a las modalidades de existencia de los habitantes del reino de los muertos. ¿Tienen un (o su) cuerpo? ¿Son, por el contrario, espíritus puros? El tercer dilema es más difícil de delimitar. Opone la idea de comienzo absoluto y único, concepción o nacimiento - con el destino escatológico sellado de una vez por todas en el instante de la muerte -, al tema oriental de nacimientos y muertes repetidas: la existencia actual procede de una existencia precedente no necesariamente humana y conduce a una existencia ulterior que quizá tampoco implique esta forma. El cuarto dilema es de orden ético o religioso. Las injusticias de este mundo ¿son reparadas en el más allá, o no lo son? Para M. Hulin las series de respuestas antitéticas propuestas en el curso del tiempo son todas legítimas y todas insuficientes. Cada posición y su contraria responden a aspiraciones profundas pero, siendo todas verdaderas, todas tienen en cierta forma una parte de falsedad. Es justo pensar, por ejemplo, que el más allá debe ser la sanción de nuestra vida, como es oportuno creer que la omnipotencia divina no

tiene que estar sometida a una moral y a una contabilidad homomórfica u homocéntrica. Tratando de ver más claro, el autor propone una hipótesis original. La noción del más allá podría no ser más que una deformación, una adaptación, una transposición imaginaria de una experiencia real, la de la no-muerte. Si el hombre desborda los límites de su individualidad, de su ego temporal, de su pequeño yo parlanchín, ¿no encontrará entonces el presente inmóvil que es la eternidad? El más allá dejaría de ser el «otro mundo» para convertirse en el aquí; no sería ya el futuro, sino el ahora. Los relatos de víctimas de accidentes o comatosos dados por muertos y las experiencias de extracorporalidad - OBE de los anglófonos - podrían aportar pruebas en favor de una interpretación de este tipo. El pensamiento científico-técnico confirma y endurece el sentido de nuestra individualidad, separando y volviendo la espalda a la experiencia espiritual: «es, al contrario, el pensamiento mágico de la emoción, el pensamiento salvaje del desconcierto, la desadaptación y la disolución del yo lo que nos ofrece una posibilidad fugitiva de recuperarla». ¿No es en cierto sentido la lección que dan a su manera el pensamiento budista, el sufismo islámico, el cristianismo de un Meister Eckhart, en suma las grandes empresas místicas? Para ellas el acto esencial de vivir consiste en morir, en «pasar más allá», a riesgo de comprender que el otro sueño no está en ninguna otra parte más que aquí y ahora, sin esperanza ni deseo. Tal es la cara oculta del tiempo, inaccesible a la razón y que se vive como plenitud. Esto es lo que nos enseña el príncipe Andrés, alcanzado por una bala en el campo de batalla de Austerlitz, que tuvo de repente «la revelación estática de esa paz que pasa por el entendimiento»[168].

2. El más allá y Occidente

[168] Tolstoi, *Guerra y paz*. La cita es de M. Hulin, *La face cachée du temps*, Paris, 1985.

a) La escatología tradicional

La doctrina cristiana - sólo ésta será tomada aquí en consideración - es bien conocida. Pablo ha expresado lo esencial: «Más bien, como dice la Escritura, anunciamos: lo que ni el ojo vio, ni oído oyó, ni al corazón del hombre llegó, lo que Dios preparó para los que le aman» (1 Cor 2, 9).

Tres temas subyacen en este discurso: los dos primeros hacen referencia a la transcendencia, el último, al misterio; los tres expresan lo sagrado en su perfección.

La Revelación, en primer lugar, es decir una palabra que, en respuesta a nuestros deseos, remite a lo Otro: «hay un Deseo en nosotros que no viene de nosotros»[169] sino de Dios que nos lo ha enseñado.

Luego, la *fe,* o virtud sobrenatural por la cual, mediante su impulso y con la ayuda de la gracia de Dios, el creyente afirma «que lo que Dios ha revelado es verídico, no por haber percibido por la luz natural de la razón la verdad intrínseca de las cosas reveladas, sino a causa de la autoridad de Dios, revelador él mismo, que no puede ni equivocarse ni equivocarnos» (Rahner y Vorgrimler, 1970).

Por último, en la tradición abrahámica, y muy especialmente en el catolicismo, la inmortalidad del hombre no es de su alma sino de su ser total, alma y cuerpo; exige, pues, la *resurrección de los cuerpos* y ésta tiene como condición primera la resurrección de Jesús, muerto en la cruz para salvación de los hombres. Actitud, dicho sea de paso, que contrasta

---

[169] J. Le Du: «Les croyances face à la mort»: *Approches* 14 (1971). Le Du precisa muy bien su punto de vista. Hay una Revelación: esto es decir también, casi obligatoriamente, que la Revelación implica un *aspecto de desilusión respecto a nuestro propio imaginario,* por el simple hecho de la intervención de la idea de *otra parte.* El contenido de nuestra esperanza no se forma ya solamente a partir de nuestra condición desdichada que, precisamente por estar alienada, no puede producir representaciones no-contaminadas, *sino* a partir de una Palabra venida de otra parte que no puede hacer otra cosa que remodelar nuestras esperanzas.

con la mística oriental que, lejos de plantear la reunificación del alma y el cuerpo, supone la liberación progresiva y total de aquélla en relación a éste.

b) Las creencias de hoy

¿En que se han convertido hoy estas creencias tan esenciales? ¿Se cree todavía en la topografía del más allá - Cielo, Purgatorio, Limbo, Infierno - y en la cronología *post mortem* con sus escenarios dramáticos - juicio, juicio final -, así como en la apoteosis que supone la Resurrección general?

La crisis popular de las creencias

En un texto de 1979, el Vaticano reconoció el movimiento de duda y contestación que suscitan hoy estas creencias: «Se oye discutir la existencia del alma, el significado de la supervivencia; se pregunta qué ocurre entre la muerte del cristiano y la resurrección general. El pueblo cristiano está desamparado por no encontrar ya su vocabulario y sus conocimientos familiares... ¿Quién no constata que la duda se insinúa sutilmente y hasta en lo más profundo de los espíritus? Incluso si, felizmente, en la mayor parte de los casos, el cristiano no ha llegado todavía a la duda positiva, a menudo se abstiene de pensar en lo que sigue a la muerte, pues comienza a sentir que se alzan en su interior preguntas a las que teme tener que responder: ¿Existe algo más allá de la muerte? ¿Subsiste algo de nosotros mismos tras esa muerte? ¿No será la nada lo que nos espera?»[170]. Esta larga cita era necesaria, pues pone de manifiesto hasta qué punto el discurso cristiano popular conoce una crisis de la que la Iglesia parece perfectamente consciente y ante la cual se muestra un tanto impotente.

Encuestas efectuadas en Estados Unidos y en

[170] *La Documentation catholique, n.° 1769.*

Europa occidental, especialmente a partir de 1968, ponen de relieve que la creencia en el Purgatorio y en los Limbos estaba casi olvidada y que el Infierno no suscitaba más que una minoría de adhesiones. Sólo la creencia en «el Cielo» reunía aproximadamente la mitad de los sufragios: en Francia: 22% para el Infierno, 52% para el Cielo. Un sondeo más reciente, el de 1982, organizado por el IFOP a petición de la Sociedad de Tanatología, muestra, además, una disociación entre la creencia en Dios y la creencia en el más allá[171]. He aquí las cifras:

Creen en Dios	69%
Hay algo después de la muerte	40%
La muerte es el final de todo	19%
No responden	10%

No creen en Dios	27%
Hay algo después de la muerte	3%
La muerte es el final de todo	20%
No responden	4%

Otras preguntas para diferenciar a los practicantes de los no practicantes han sacado a la luz dos grandes familias bien definidas de concepciones claras y coherentes: un 29% creen en Dios, creen en algo después de la muerte y practican su religión. Un 20% no creen en Dios, creen que la muerte es el final y no practican. Entre el 51% restante, se dan todas las combinaciones; habría que considerar, además, el grado de certidumbre que las respuestas de «sí», o «no» no ponen de manifiesto.

Voces discordantes

[171] Ya las encuestas realizadas en 1968 habían mostrado que la creencia en el más allá está por todas partes menos extendida que la creencia en Dios. La que confirmará otra encuesta realizada diez años más tarde. Estos hechos se revelan aún con mayor claridad entre los protestantes que entre los católicos. Véase sobre este punto P. Delooz, «Qui croit à l'au-delà», en A. Godin (ed.), *Mort et présence,* Bruxelles, 1971. Y también: «Les Francais et la Mort» IFOP-Société de thanatologie. Inédito.

Junto a teólogos tradicionales y oficiales, se elevan voces contestatarias, ricas en argumentaciones, que suscitan un interés creciente entre los intelectuales cristianos.

La *reencarnación.* Esta creencia, condenada desde el año 543 por el concilio ecuménico de Constantinopla, vuelve a estar ahora de actualidad. En Francia es defendida firmemente, incluso en ciertos medios eclesiásticos que no sólo pretenden que la reencarnación no es incompatible con el credo de Nicea y con el tema cristiano por excelencia del perfeccionamiento espiritual del ser, sino que también le encuentran justificaciones en la Escritura. Se cita el pasaje de Juan 3, 3: «El que no naciere de nuevo, no puede ver el Reino de Dios», aun cuando aquí sea sobre todo una cuestión de nacimiento místico y aun cuando el término *anothen* signifique más bien realizado *de lo alto* que *de nuevo.* Según Mt 11, 14, Juan el Bautista encarnó al que anteriormente había sido Elías: «Si queréis recibirlo, él es aquel Elías que había de venir». Cristo declara además, después de la Transfiguración: «Mas os digo que Elías ya vino, y no le conocieron, sino que hicieron con él todo lo que quisieron... Entonces los discípulos comprendieron que les había hablado de Juan el Bautista» (Mt 17,12). Este auge sorprendente, incluso entre los cristianos, de la reencarnación, corresponde de hecho a un retorno. Tal concepción, en efecto, no fue totalmente extraña a los primeros tiempos de la Iglesia. Orígenes, san Gregorio de Nisa, san Buenaventura la admitían sin problemas; y ¿no habla san Justino de un alma «que habita más de una vez un cuerpo humano»? El simple hecho de que fuese necesario prohibirla demuestra que esta creencia tenía una cierta difusión.

La *inmortalidad* y la *resurrección.* Las interpretaciones de los teólogos actuales no carecen de osadía especulativa. Se sabe de qué forma, según X. Léon-Dufour, la eternidad se sitúa en el tiempo; por el Espíritu, que es la fuente del hálito, somos

de una cierta manera resucitados y, para el cristiano, la vida eterna ya ha comenzado. La resurrección existe, ciertamente, pero apenas corresponde a la imagen tradicional que se nos da de ella: «Lejos de querer llevar la resurrección a la reanimación del cadáver, es preciso afirmar que el cuerpo histórico todo entero, incluido el cadáver, es transformado en el sentido en que todo el universo, según la fe cristiana, es transformado en Cristo». La continuidad hombre-difunto-resucitado se mantiene, pues la acción divina tiene por término «no sucesivamente un alma espiritual y un cuerpo material, sino un ser que fue un cuerpo vivo, una persona que se ha conservado a través de una continua transformación de los elementos asumidos» (Léon-Dufour, 1971). El cuerpo de Jesús es la comunidad de los discípulos, por tanto, la Iglesia o reunión de los hombres que se aman porque en ellos vive el Resucitado. La Iglesia es, pues, más terrenal que celestial y su encarnación humana sigue siendo su baza principal. Pues ella se apoya por encima de todas las cosas en el amor de los hombres: «Reconozco el rostro de Cristo en el de mi hermano humano desheredado y perseguido por la injusticia de los hombres». El teólogo alemán J. Ratzinger defiende, en *La mort et l'au-delà,* ideas semejantes. Según él, la tesis de la inmortalidad de las almas sigue siendo una herencia judeocristiana no defendible. De hecho, la inmortalidad ofrece tres interpretaciones posibles:

a) Una inmortalidad *dialogal.* Puesto que Dios es el Dios de los vivos y llama al hombre, su criatura, por su nombre, esta criatura no puede perecer: «Al que venciere [...] le daré una piedrecita blanca, y en la piedrecita escrito un nombre nuevo, el cual ninguno conoce sino aquel que lo recibe» (Ap 2, 17).

b) Una inmortalidad *global.* La distinción entre alma y cuerpo ha llegado a ser inadmisible; no es un dualismo sino la unidad lo que fundamenta la dignidad del hombre: es el hombre en su totalidad el

que camina hacia la eternidad y madura, en la vida física, para contemplar a Dios cara a cara.

c) Una inmortalidad *solidaria.* El diálogo cristiano con Dios pasa por los hombres, por la historia en la que Dios habla a todos y a cada uno. «Es en la comunión de los santos donde se abre, para cada uno, la eternidad». En última instancia, el mensaje humano terreno tiene una importancia preferente, como preferente era en el ritual funerario la consideración de los sobrevivientes. Algunos van más lejos todavía.

De Marx a Freud, e incluso hasta E. Morin, no se veía en las creencias en la inmortalidad y las mitologías de la muerte más que producciones psíquicas, «simples negaciones imaginarias de la condición mortal»: lo sagrado se reducía entonces a un puro epifenómeno, a una ilusión ligada a nuestros fantasmas. Pero entre los propios creyentes, o al menos entre ciertos teólogos de vanguardia, el debate ha tomado una orientación basada en la interrogación por el sentido de la fe. Como lo hace J. Pohier en *Dénégation de la mort et foi en la résurrection:* «Para conocer el contenido de esta creencia en la resurrección de los hombres, no es de ningún modo necesario saber quién es Dios, quién es Jesucristo, y si aquél ha resucitado a éste. Basta saber lo que son los sufrimientos del hombre, basta saber qué es lo que menos tolera de su condición, e invertir el signo del conjunto haciéndolo pasar al otro lado de la muerte, de modo semejante a como en álgebra se transforma el signo - en signo + haciéndolo pasar al otro lado del signo =»[172]. El

[172] La escatología de J. Pohier se apoya en certezas pero desarrolla también las indecisiones, corroborando de este modo la crisis actual de lo sagrado: «yo puedo, hoy, saber algo de mí: que estoy vivo y que soy mortal. Puedo hoy saber algo de Dios: que es el Dios vivo y que tiene memoria. Si Dios existe, tiene memoria: debo, pues, existir en su memoria, y su memoria no desaparece. ¿Es que su memoria me hace existir de tal modo «que continuaré existiendo después de la muerte según un modo de existencia distinto a aquel que define mi condición histórica concreta de hombre? Nada sé...» (Dénégation de la mort et foi en la résurrection»: *Études freudiennes* 11-12 [1976]).

campo de lo sagrado se encuentra así restringido, puesto que la fe se reduce a creer que Dios dará satisfacción a las esperanzas que el hombre alberga. Lo que lleva a afirmar a J. Le Du, que no comparte este punto de vista, que, en el límite, la esperanza cristiana no incidirá sobre los enunciados, sobre los contenidos de la esperanza, sino sobre la enunciación, a saber: «Es él quien lo hará, yo lo creo».

La escalada conduce incluso a las fronteras de la herejía, al menos para la Iglesia tradicional. Hace aproximadamente quince años, el padre Charbonnel, militante maoísta, provocó un escándalo viendo en la lucha del proletariado revolucionario la actualización del mensaje crístico de liberación del hombre y lo esencial del combate de la Iglesia militante. Análogamente, también hoy suscitan el descrédito las declaraciones, sin embargo lúcidas y profundamente humanas, del dominico J. Pohier, que no cree verdaderamente en la idea oficial de la resurrección[173], que tiene miedo a morir, pero que, ante todo, apela al amor de los hombres: «[...] No digáis que no respeto a la muerte ni a Dios porque no crea en la resurrección de los muertos. Ayudadme más bien a escuchar a la muerte, a oír el flujo y el reflujo que ella forma con la vida: no hagáis demasiado ruido con vuestras acusaciones, vuestros reproches, vuestras argumentaciones. Nada urge, sino oír y escuchar. Ayudadme a inclinarme hacia el otro lado. Si no podéis ayudarme o acompañarme allí, no me olvidéis. Si me olvidáis, sabed que hay seres vivos al otro lado. Que son humanos, vivos y mortales. Pues algunos quieren vivir de Dios por

[173] Más exactamente, lo que interesa inmediatamente es menos la validez de la resurrección que los beneficios humanos y sociales que se pueden obtener de ella. «En todo caso, una cosa al menos es cierta: el árbol se juzga por sus frutos. Los frutos de una fe en la resurrección de los hombres son por ejemplo una cierta actitud respecto a la sexualidad, la agresividad, la culpabilidad, etc. Es ahí donde todo se juzga, como el árbol se juzga por sus frutos [...] entonces, si os parece, comencemos por ahí: hay mucho trabajo que hacer. Después, podremos quizá volver a hablar de la resurrección de los hombres y de su significado. Y quizás el silencio de la mañana de Pascua podrá por fin dejarse oír...» *(ibíd.)*.

Jesucristo en su espíritu, entrar en comunión unos con otros. No nos expulséis, no reneguéis de nosotros. No nos matéis porque la muerte os mata como a nosotros. En el nombre de Dios, que no se olvida de hacernos vivir» (Pohier, 1985).

Por último, la imagen del Paraíso, al menos para aquellos que todavía creen en él, está transformándose. Tradicionalmente, el cristiano oponía el *status patriae*, la visión de Dios que cualifica la morada celestial, y el *status viae*, «el tiempo del aún no» (1 Jn 3, 2), de la imperfección de este mundo, de la incapacidad para recogerse en la verdad plena de sí mismo y de la relación con Dios[174]. Ahora bien, como Ph. Ariès ha puesto de manifiesto, el Paraíso se define más, en nuestros días, por la presencia de los seres queridos que por la visión parusiánica. «No me cabe ninguna duda de que la mayor parte de nuestros contemporáneos, incluso sin saberlo, incluso a pesar de sí mismos, no pueden dejar de imaginar, de alguna manera, dentro o fuera de la iglesia, un lugar en el que se encontrarán algún día con los seres queridos, y que volverán a recuperar su personalidad de antaño». Ariès afirma que «el cristiano admite con dificultad o no puede admitir [...] que Dios haya suscitado y bendecido sobre la tierra unos afectos como los que él ha mantenido, para disolverlos después, aun cuando pueda ser en el esplendor de la transcendencia y de la gloria» (Aries, 1983).

Parece, pues, que el discurso cristiano sobre los fines últimos se está poniendo en cuestión. Más que una derrota, ¿no habrá que ver ahí la prueba de que los objetivos se han desplazado? El *Bulletin du secrétariat de la conférence épiscopale française* (n.° 10, mayo 1982) da fe de ello. Se plasman en él afirmaciones tan significativas como ésta: «Si el cristianismo quiere presentarse como portador de la salvación, está obligado, hoy en día, a dar sentido en primer lugar al período previo a la muerte. No

[174] Cf. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, 1, 82, 2, c.

basta ya con que sea portador de una promesa de felicidad para el más allá, o, más bien, esa esperanza debe de alguna manera demostrar su validez enraizándose en lo inmediato...». Tal es el nuevo *look:* el vivo vale más que el difunto, la vida más que la muerte, y el hombre más que el ángel... La Iglesia, en efecto, a pesar de la creencia en el carácter universal de su mensaje, se ve forzada a afrontar las circunstancias y adaptarse a las exigencias de los tiempos. El discurso cristiano de la muerte constituye innegablemente la prueba irrefutable de su encarnación histórica. La Iglesia de Dios, para poder sobrevivir, está en trance de convertirse en la Iglesia de los hombres. Se asiste una vez más a un desplazamiento de lo sagrado hacia lo laico. Pero esto no es sencillo.

Entre la ciencia y lo irracional

Dos tendencias contradictorias y a veces complementarias se dividen el territorio del que ha sido expulsado lo sagrado tradicional: la ciencia y lo irracional.

La ciencia cumple varias funciones. Se esfuerza por luchar contra la enfermedad y la muerte; en un primer momento, alargando la esperanza de vida por una mejor política sanitaria y una mejor política social; posteriormente, tratando de hacer imposibles la vejez y la muerte. Mientras llega este feliz momento (?), algunos esperan en nitrógeno líquido, caso de la criogenización, que los progresos de la biología puedan un día resucitarles y curarles de aquello que han muerto. En suma, hacer mañana lo que sólo Dios podía hacer hasta ahora. La ciencia muestra que la fe entregada a sí misma no basta para convencernos de la inmortalidad. Se pretende que ésta repose también sobre bases científicas. J. E. Charon, en *L'Esprit cet inconnu y en Mort voici ta défaite,* cree encontrar en lo que él llama los *eones,* electrones constitutivos de nuestra persona, la seguridad de nuestra permanencia en el espacio-

tiempo. No es, pues, en lo extremadamente complejo donde se oculta el Espíritu: «es, al contrario, en lo extremadamente simple, en la partícula de materia más pequeña, en la que se conoce desde hace más tiempo, el electrón». Según otra perspectiva, las conclusiones a las que abocan psicólogos transpersonales como A. Deikman, R. Walsh y F. E. Waugham, o físicos como F. Capra, se acercan de manera sorprendente a la mística oriental, para la cual el destino *post mortem* es objeto de experiencia vivida y no de fe como en el cristianismo. Así, se defiende que lo ideal no es la reunificación alma/cuerpo sino la liberación total del espíritu; que, más allá de las apariencias, lo real es perfectamente uno; que no se puede acceder al sentimiento de eternidad más que gracias a una inducción específica, pues, en este campo, el pensamiento deductivo y racional se confiesa totalmente inseguro. Es preciso así, con I. Prigogine e I. Stenghers, celebrar la *nueva alianza* del hombre, en comunión con todo el universo: esta alianza contiene la promesa de una supervivencia y de la continuidad del sujeto con el Sí, el Tao, la Verdad, Dios, Brahman, poco importa el nombre elegido para designar esta realidad inmanente y transcendente.

De lo *trans-racional,* o de lo supra-racional, a lo irracional de los fantasmas o las pulsiones, el camino es corto. Nada puede ser más significativo a este respecto que las experiencias vividas a las puertas de la muerte (NDE); experiencias naturales: sujetos en coma; o provocadas de diversas formas: técnicas de Yoganidra, «sueno despierto», sofrología, procedimientos de regresión temporal por hipnosis, uso de drogas como el LSD, etc. Los testimonios recogidos no sólo son múltiples sino que con gran frecuencia están, en los temas respectivos, muy próximos entre sí. Su contenido evoca, por otra parte, ciertos textos de espiritualidad muy antiguos, desde el *Libro egipcio de los muertos y* el célebre *El bardo Thodol,* hasta los textos sobre los

grandes ritos clásicos de iniciación. Aquellos que han llegado más lejos en la NDE describen curiosamente coros celestes o ciudades de luz y de cristal; unos se sienten «fundidos con la luz en un espasmo erótico profundo»; otros hablan de «amor incondicional» o «amor total», y las preguntas de todos encuentran sus respuestas, sintiéndose «como si lo hubieran sabido todo». Así, afirma por ejemplo P. van Eersel en *La source noire*, la muerte «ocultaría una claridad de deslumbrante belleza, llena de vida: la fuente negra». De nuevo, el morir nos lleva a las puertas de lo sagrado.

Si todas las experiencias así descritas nos cuestionan y nos incitan a plantearnos los límites evidentes de una actitud racional demasiado resueltamente positiva, por el contrario, la sobreabundante literatura a ellas dedicada plantea problemas. Especialmente el sincretismo increíble e inquietante que manifiesta; se mezclan ahí, en una amalgama fácil, la mecánica cuántica y la física nuclear, las teorías holográficas y la para-psicología, el vocabulario romántico y el misticismo hindú. En cuanto a pretender que ocho millones de americanos habrían conocido esa «entrada en la gran luz» y a que es preciso ver en ello el signo de una mutación de la humanidad, como pretende P. van Eersel, eso ya es otra cosa. Esta irrupción de lo irracional demuestra hasta qué punto tenemos necesidad, cuando lo sagrado está en crisis, de fabricar soluciones de recambio[175].

¿Y SI HUBIERA QUE CONCLUIR?

Es porque sabe que va a morir o que debe morir

[175] Un punto interesante que debe ser observado. Una parte de lo sagrado de ayer se alimentaba de apariciones: de la Virgen, especialmente, en el origen de numerosos santuarios. Hoy son los contactos con los difuntos los que se multiplican; transmisiones directas: dictado telepático, impulsos materiales sobre la mano o la pluma; transmisiones indirectas: recurso a los mediums y a los videntes. Y. Chavagnac, por ejemplo, consagra su libro *L'homme est inmortel* al análisis de *650* comentarios sobre la vida en el más allá. También en él se apela a la psicotrónica, la parapsicología o la física cuántica.

por lo que el animal hombre accede a lo humano y reencuentra lo sagrado tanto en la concepción de la muerte como en el morir, en el rito funerario y en los fines últimos.

Hoy, con la tendencia *individualista,* el desarrollo de la *civilización urbana,* el *despliegue de la técnica,* el *poder de la ciencia....* se está produciendo una verdadera mutación, mientras los valores de ayer son objeto de revisiones demoledoras para unos o de desinterés para otros.

El rasgo esencial de esta metamorfosis podría ser éste: en adelante, el hombre, maltratado sin embargo por la civilización técnico-industrial centrada en la rentabilidad y el beneficio, se impone como objeto único de preocupaciones. De este modo, es preciso evitarle todo sufrimiento; no debe ya llevar luto ni imponer su pesar a los otros; la asistencia al que pasa por el trance de la muerte se convierte en consideración al moribundo en su cuerpo más que en su espíritu; el ritual funerario quiere sobre todo tranquilizar al superviviente y desprecia en cierta medida al difunto; por último, el hombre se convierte en señor único de su vida y de su muerte, que, hasta ayer, no pertenecían más que a Dios. La propia muerte, enfermedad como cualquier otra que quizá se pueda curar un día, se reduce a un dato natural que es preciso desmitificar: «Quizá se debería hablar más abiertamente de la muerte, por ejemplo dejando de presentarla como un misterio. La muerte no presenta ningún misterio. No abre ninguna puerta. Es el final de un ser humano» (Elías, 1987).

Se trata de una crisis de lo sagrado y de la muerte. No es la primera que sacude la historia de las religiones. M. Vovelle, así como Ph. Ariès, lo han visto con claridad. Que sea la más grave por su amplitud y repercusión no significa que deba sonar definitivamente el tañido fúnebre por los valores del pasado.

De hecho, lo sagrado de la muerte no está realmente muerto. Y la tendencia a lo irracional que vivimos hoy en día podría muy bien no ser más que la

tentación dramática que quiere colmar el vacío dejado por la muerte de Dios. De ese Dios al que, en nuestra estúpida vanidad, creemos realmente haber matado[176].

BIBLIOGRAFÍA

Ariès, Ph., *Essai sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Age à nos jours,* Seuil, Paris, 1977; «L'histoire de l'au-delà dans la chrétienté latine», en *En face de la mort,* Privat, Paris, 1983 [El *hombre ante la muerte,* Taurus, Madrid, 1987].

Barrau, P., *Quelle mort pour demain?,* L'Harmattan, Paris, 1991.

Baudry, A., *Le corps extrême,* L'Harmattan, Paris, 1992.

Bianu, Z., *Les religions et la mort,* Ramsay, Paris, 1981.

Biot, Ch., «Les mots de la fin», en *La mort à vivre,* Paris, 1987.

Caillois, R., *L'homme et le sacré,* Gallimard, Paris, 1939, 3 1963.

Capra, F., *Le Tao de la physique,* Tchou, Paris, 1971 [*El Tao de la física,* Cárcamo, Madrid, 1984].

Charon, J. *E., L'Esprit, cet inconnu,* Albin Michel, Paris, 1971; *Mort, voici ta défaite,* Albin Michel, Paris, 1979.

Chavagnac, Y., *L'homme est immortel,* Laffont, Paris, 1986.

Cousin, H., *Le prophète assasiné,* Delarge, Paris, 1977.

Deikman, A. *J., The observing Self-Mysticism and Psychotherapy,* Beacon Press, Boston, 1982.

Donnea, W., *Croyances antiques et modernes.*

[176] Una investigación sobre el arte funerario actual sería de gran interés: simplicidad y sobriedad de los cementerios-parques; aspecto funcional de las casas funerarias, multiplicidad de objetos más o menos funcionales, introducción de música profana: «Non, je ne regrette rien», cantado por E. Piaf, expresaba, en la iglesia, el último adiós al cadáver de De Certeau.

L'odeur suave des dieux et des élus, Kundig, Genève, 1939.
Dumont, F. y Lacroix, B., *Initiation à la pratique de la théologie* IV, *Éthique,* Cerf, Paris, 1982.
Elías, N., *La solitude des mourants,* Bourgeois, Paris, 1987.
Freud, S., *Malaise dans la civilization,* PUF, Paris, 1971 [*El malestar en la cultura,* Alianza, Madrid, 18 1993].
Gaboriau, F., *Interview sur la mort avec Rahner,* Lethielleux, Paris, 1967; *Hans Küng. Problemes posés,* FAC, Paris, 1980.
Georges, E., *Voyages de la mort,* Berger-Levrault, Paris, 1982.
Godin, A., *Mort et présence,* Lumen Vitae, Bruxelles, 1971.
Gorer, G., «Death, Grief and Mourning», en *Contemporary Britain,* Doubleday, New York, 1985.
Grelot, P., *De la mort à la vie éternelle,* Cerf, Paris, 1972; *Le monde à venir,* Le Centurion, Paris, 1977.
Head, J. y Cranston, S. L., *Le livre de la réincarnation,* De Fanval, Paris, 1984.
Hulin, M., *La face cachée du temps,* Fayard, Paris, 1985.
Isambert, F. A. «La transformation du rituel catholique du mourant», en *La sociologie de la mort (ASSR 39),* CNRS, Paris, 1975; *Rites et efficacité symbolique,* Cerf, Paris, 1980.
Kastembaum, R., *La vie apres la mort,* Garancière, Paris, 1984.
Larcher, H., *La lumière du soleil,* Meolam-Reval, DisIris, 1992.
Lauret, B. y Refoulé, F., *Initiation à la pratique de la théologie,* 5 vols., Cerf, Paris, 1983; *[Iniciación a la práctica de la teología,* Cristiandad, Madrid, 1984].
Le Du, J., «Les croyances face à la mort»: *Approches, CDR* 14 (1971).

Léon-Dufour, X., *Résurrection de Jésus et message pascal,* Seuil, Paris, 1971; «Jésus et la mort violente»: *Bulletin Societé thanatologique* 44 (1979).
Lorimer, D., *L'énigme de la survie,* Laffont, Paris, 1984.
Maertens, J. *Th., Le jeu du mort,* Aubier, Paris, 1979.
Martelet, G., *Livre réponse à un scandale,* Cerf, Paris, 1974; *L'au-delà retrouvé,* Desclée, Paris, 1979; «Pourquoi Dieu nous laisse-t-il mourir?», en *La mort et apres,* Paris, 1987.
Mercier, E., *La mort transfigurée,* Belfond, Paris, 1992.
Messori, V., *Pari sur la mort. L'espérance chrétienne: réalité ou illusion?,* Mame, Paris, 1984.
Morin, E., *L'homme et la mort,* Seuil, Paris, 1970 *[El hombre y la muerte,* Kairós, Barcelona, 1974].
Otto, R., *Das Heilige,* Beck, München, 1917 *[Lo santo,* Alianza, Madrid, 1980].
Pohier, J., «Dénégation de la mort et foi en la résurrection»: *Études freudiennes* 11-12 (1976); «Un don de Dieu», en *La Réforme,* Paris, 24 noviembre 1984; *Dieu fractures,* Seuil, Paris, 1985.
Pohier, J. y Mieth, D., «La mort revisitée»: *Concilium* 199 (1985).
Prigogine, I. y Stenghers, I., *La nouvelle alliance,* Gallimard, Paris, 1979 *[La nueva alianza,* Alianza, Madrid, 1990].
Quere, F., «Mon Dieu pourquoi m'as-tu abandonné», en *La mort à vivre,* Paris, 1987.
Rahner, K., *Le chrétien et la mort,* Desclée de Brouwer, Paris, 1966.
Rahner, K. y Vorgrimler, H., *Petit dictionnaire de théologie catholique,* Seuil, Paris, 1970.
Ratzinger, J., *La mort et l'au-delà,* Fayard, Paris, 1984.
Richard, D., «De la dépouille mortelle à la

sacralisation du corps: de la religion à la thanatopraxie», en *Survivre,* Bellarmin, Montréal, 1985.
Ries, J., «Le sacré et l'histoire des religions. Les diverses approches», en *Les chemins du sacré dans l'histoire,* Aubier, Paris, 1985 *[Lo sagrado en la historia de la humanidad,* Encuentro, Madrid, 1989].
Ring, K., *Life and Death,* Coward McCann, New York, 1980; *En route vers Omega,* Laffont, Paris, 1991.
Sabom, M. B., *Recollection of Death, a medical Investigation,* Harper and Row, New York, 1982.
Saint-Macary, «Dieu est le maître de la vie et de la mort»: *La Documentation catholique* 1883 (4.11.1984).
Savard, D., «Croyances en l'inmortalité et sentiment d'éternité», en *La religion et la mort (Survivre),* Bellarmin, Montréal, 1985.
Siemons, J. L., *Mourir pour renaître,* Albin Michel, Paris, 1987.
Steiner, R., *La mort, métamorphose de la vie,* Triades, Paris, 1987.
Strapazzon, V., *Communication avec l'au-delà,* Droguet et Ardent, Paris, 1991.
Thomas, L. V., *Le cadavre,* Complexe, Bruxelles, 1980; *La mort africaine,* Payot, Paris, 1982; *Rites de mort pour la paix des vivants,* Fayard, Paris, 1985; *La mort en question,* L'Harmattan, Paris, 1991.
Troisfontaines, R., *Je ne meurs pas,* PU, Namur, 1984.
Urbain, J. P., *L'archipel des morts,* Plon, Paris, 1989.
Van Ersel, P., *La source noire,* Grasset, Paris, 1986.
Varone, F., *Ce Dieu censé aimer la souffrance,* Cerf, Paris, 1984.
Vespieren, P., *Face à celui qui meurt,* Desclée de Brouwer, Paris, 1984; *Biologie, médecine*

et éthique, Le Centurion, Paris, 1987.
Volant, E., *Adieu la vie,* Bellarmin, Montréal, 1990.
Vovelle, M., *La mort el l'Occident de 1300 à nos jours,* Gallimard, Paris, 1983.
Walsh, R. N. y Vaughan, F. E., «Beyond the Ego: Toward Transpersonal Models of the Person and Psychotherapy»: *Journal of Humanistic Psychology* 20/1 (1980).
Whytehead, L. y Chidwick, P., *L'acte de la mort,* Bellarmin, Montréal, 1983.
Zaehner, R. L., *Inde, Israël, Islam,* Desclée de Brouwer, Bruges, 1965.
Zorba, R. y V., *Que notre joie demeure,* Acropoles, Paris, 1981.

Tercera parte

LO SAGRADO Y LOS PUEBLOS AFRICANOS

Capítulo 8

EL HOMBRE AFRICANO Y LO SAGRADO

V. Mulago Gwa Cikala

INTRODUCCIÓN

El presente estudio se limitará al África negra y, dentro de la «negritud», se ocupará de forma particular del mundo llamado bantú.

Partiendo de las investigaciones realizadas con representantes del grupo bantú, se podría definir su religión como el conjunto cultural de ideas, sentimientos y ritos basados en los siguientes elementos: la creencia en dos mundos, visible e invisible respectivamente; la creencia en el carácter comunitario y jerárquico de esos dos mundos; la interacción entre ambos, no siendo la transcendencia del mundo invisible obstáculo ninguno a su inmanencia; la creencia en Dios, Creador y Padre de todo lo que existe (Mulago, 1980, 12).

Esta primera definición de la religión de los bantú permite ya suponer que lo sagrado impregna toda su vida. Pero ¿cuáles son los términos empleados para designar lo sagrado?

En un estudio que data de 1958, el malogrado A. Kagame hacía notar la ausencia, en su cultura, de un término genérico para expresar lo sagrado (Kagame, 1958, 127). Dejemos a un lado la lengua ruandesa de Kagame y las lenguas vecinas de la región interlacustre, como el kirundi, la lengua de los bashi, el kihavu, la lengua de los bahavu, etc., que emplean el término *u(o)mizuro,* tabú, prohibición, «que abarca todos los actos prohibidos bajo pena de sanciones inmanentes y automáticas, amenazando al culpable en sus bienes..., en su persona..., en su progenitura..., o haciendo de él un desencadenante

de calamidades para toda la sociedad» (Kagame, 1958, 127). Recurramos, más bien, a la lengua bantú más extendida, el kiswahili, hablada por más de cincuenta millones de africanos: Tanzania, Kenya, Zaire, Uganda, Burundi, Ruanda.

En kiswahili, lo *sagrado negativo* se traduce por *mwiko,* lo que está prohibido, o *haramu,* prohibición, tabú, encontrándose esta palabra en el vocabulario swahili por mediación del islam[177].

El difunto Kajika Balihuta precisa como sigue el sentido de *haramu:* ilícito, prohibido, ilegítimo, ilegal, anatema, excomulgado.... prohibido como santo, sagrado o reservado, inviolable; que está prohibido profanar o enajenar[178]. Opuesto a *mwiko y haramu,* el término *halali* significa: lícito, permitido, legítimo[179]. Este vocablo ha sido igualmente tomado por el kiswahili al islam[180].

Lo *sagrado positivo* se traduce por el término *takatifu,* del verbo *kutakata:* ser limpio, sin mancha; ser inocente, santo, y de su derivado *kutakasa:* dejar limpio..., santificar, purificar[181].

En kiswahili es, pues, el término *takatifu* el más adecuado para traducir lo *sagrado,* lo *santo,* los *sacer y sanctus* latinos, el *qadosh* hebreo que la Biblia de los Setenta ha traducido por *hagios,* prefiriendo este término a *hieros, lo* sagrado cultual griego[182].

Confesamos que aparte del citado vocablo swahili *takatifu,* adoptado por la mayor parte de las lenguas bantú interlacustres para designar lo sagrado cristiano, no conocemos ningún término que pueda traducir exactamente el *sacer o* el *sanctus* latino y

---

[177] Respecto al término *harâm,* véase L. Gardet, «Notion et sens du sacré en Islam», en E. Castelli, *Le sacré. Études et recherches,* Paris, 1974, pp. 317-331.

[178] Kajika Balihura, *Dictionnaire de la langue swahili,* Zaire, 1975, p. 502.

[179] *Ibíd,* p. 500.

[180] Cf. L. Gardet, *o. c.,* p. 326.

[181] Kajika Balihuta, o. c., p. 627.

[182] Cf. H. Cazelles, C. B. Costecalde y P. Grelot, «Sacré (et sainteté)», en *Supplément au Dictionnaire de la Bible X,* fasc. 59, Paris, 1985, col. 1342-1483.

el *hieros o* el *hagios* griego.

Sin embargo, esta carencia en el vocabulario no impide que lo sagrado penetre e impregne toda la vida del negro africano y todas sus manifestaciones. Para situar lo sagrado en el hombre africano, dividiremos nuestra exposición en cuatro apartados: la visión negro-africana del mundo, basada en la participación-comunión; lo Transcendente, sagrado por esencia y fuente de toda sacralidad; el hombre, centro de la creación y la vida humana, primera realidad sagrada creada; diferentes formas en las manifestaciones de lo sagrado.

1. LA VISIÓN NEGRO-AFRICANA DEL MUNDO Y LA PARTICIPACIÓN-COMUNIÓN

Para delimitar con claridad lo sagrado africano y su papel en la vida, debemos determinar con precisión los elementos fundamentales en los que se basa la visión del mundo y la religión tradicional de los negro-africanos. Estos elementos pueden ser reducidos a cuatro (Mulago, 1980, 133-163): primero, la unidad de vida y la participación; segundo, la creencia en el crecimiento, el decrecimiento y la interacción de todos los seres; tercero, el símbolo como medio principal de contacto y de unión; y cuarto, una ética derivada de la ontología.

1. La unidad de vida y la participación

Por unidad de vida o unión vital entendemos: *a)* una relación de ser y de vida de cada uno con sus descendientes, su familia, sus hermanos y hermanas de clan, con su ascendencia y con Dios, fuente última de toda vida: *Nyamuzinda,* aquel que está al final de todo, entre los bashi del Zaire, *Imana,* fuente de toda felicidad, entre los banyarwanda y los barundi; b) una relación óntica análoga de cada uno con su patrimonio, su heredad; con lo que contiene o produce, con lo que cree y vive.

Si se quiere, la unión vital es el vínculo que

une entre sí, vertical y horizontalmente, a los seres vivos y fallecidos; es el principio vivificante que se encuentra en todos ellos. Es el resultado de una comunión, de una participación en una misma realidad, en un mismo principio vital, que une entre sí a una pluralidad de seres.

Esta vida, que constituye el objeto de la preocupación de los africanos, no es solamente la vida empírica, sino también la vida sobre-empírica, la vida de ultratumba, puesto que para ellos ambas son inseparables, interdependientes. Dos creencias constituyen el fundamento del culto a los muertos: la supervivencia del individuo tras la muerte y el mantenimiento de relaciones entre vivos y muertos. Esta doble creencia, que tiene valor axiomático, no conoce escépticos.

La vida del individuo es aprehendida, asumida, en tanto que participada. El miembro de la tribu, del clan, de la familia, sabe que no vive su propia vida sino la vida de la comunidad. Sabe que, separado de la comunidad, ya no tendría medios de existir; sabe, sobre todo, que su vida es una participación en la de sus ascendientes y que su conservación, su fortalecimiento, dependen continuamente de ello.

Para los negro-africanos, vivir es existir en el seno de una comunidad, es participar en la vida sagrada - y toda vida es sagrada - de los antepasados; es prolongar a sus ascendientes y preparar la prolongación de sí mismo en sus descendientes.

Hay una verdadera continuidad de la familia y del individuo tras la muerte. Los muertos forman el elemento invisible de la familia, el clan, la tribu, y este elemento invisible es el más importante. En todas las ceremonias que revisten alguna importancia, con ocasión del nacimiento, del matrimonio, de la muerte, de los funerales, de la investidura, son los antepasados los que presiden y su voluntad no se somete más que a la del Creador.

Los africanos creen firmemente en la existencia

de una comunión o lazo vital que hace solidarios a los miembros de una misma familia, de un mismo clan. El hecho de nacer en una familia, un clan o una tribu nos introduce en una corriente vital específica, nos «incorpora» a ella, nos moldea en la materia de esa comunidad, modifica «ónticamente» todo nuestro ser y lo orienta a vivir y comportarse a la manera de esa comunidad. Así, la familia, el clan, la tribu, son un todo del que cada miembro no es más que una parte. La misma sangre, la misma vida participada por todos y recibida del primer antepasado, fundador del clan, circula en todas las venas. Es por la salvaguarda, el mantenimiento, el crecimiento y la perpetuación de ese tesoro común por lo que cada uno debe trabajar con todas sus energías: suprimir implacablemente todo lo que se opone a ello y favorecer, cueste lo que cueste, lo que la ayude: he ahí la última palabra de las costumbres y las instituciones, de la sabiduría, la filosofía y la religión de los africanos.

Hemos definido la unión vital, primero, como una relación de ser o de vida que une entre sí a todos los miembros de una misma comunidad y, segundo, como una relación óntica análoga que une al conjunto de sus miembros con todo lo que afecta al mantenimiento y a la ordenación de la vida: patrimonio y fondos. Este segundo elemento entra también en juego: todas las pertenencias de los antepasados están en estrecha conexión con su ser y estos objetos que han pertenecido a los antepasados - lanza, tambor, diadema, etc. - podrían ser considerados *los instrumentos de unión vital.*

Así pues, la vida es considerada entre los negro-africanos bajo una doble forma: como una comunidad de *sangre,* que es el elemento principal y primordial, y como una comunidad de *propiedad,* que es el elemento concomitante y que hace posible la vida.

Toda la sociedad - familia, clan, tribu, nación - puede ser considerada desde el punto de vista de la participación. Es incluso la medida de la

participación vital lo que constituye la norma de la jerarquía de los seres y del rango social. El africano no cuenta a sus ojos y a los ojos de la sociedad más que en la medida en que participa de la vida y la transmite. Desde este punto de vista, hay una lógica firme: lo que ha dado la vida o un medio vital a otro lo hace superior a él.

2. La creencia en el crecimiento, decrecimiento e interacción de los seres

Si se le pregunta a cualquiera cómo se llega a ser jefe de una comunidad, parece que debería responder que se llega a esa situación residualmente, por la muerte de otros ancianos que tenían preeminencia, con lo que se llega a ser el más viejo de los supervivientes del clan o porque se ha sido designado por el predecesor o por los ancianos del clan. Pero esta respuesta es insuficiente e incluso inexacta. «Se llega a ser jefe de clan [...] por un crecimiento interno de la potencia vital, elevando el *muntu* del patriarca al grado de intermediario y de canal de fuerzas, entre los antepasados, por una parte, y la descendencia con su patrimonio, por otra» (Tempels, 1961, 69-70).

En la concepción de los bantú, se trata de un cambio supuestamente óntico, de una transformación profunda, de un nuevo modo de ser. Este nuevo modo de ser modifica o, mejor, adapta el ser íntimo a vivir y a actuar según su nueva situación, es decir, a comportarse como los antepasados, a prolongarlos dignamente. La investidura que entrega al heredero las posesiones de sus predecesores es el rito que se supone produce esta modificación interna.

> El rey no es un hombre...
> Es hombre antes de su designación al trono;
> Pero una vez nombrado, se separa de la nobleza ordinaria
> Y obtiene un lugar aparte... (Kagame, 1951, 53).

En efecto, antes de su designación, antes de la investidura que lo consagra y lo transforma, el rey no es más que un simple mortal, un hombre como los otros. El dedo de Dios y el de los antepasados vienen a designarle para que asuma el gobierno de su pueblo, y se produce en él, por esa designación que consagra la investidura, un cambio total, un cambio de corazón, en el sentido hebreo del término.

¿Qué ha ocurrido? Todas las energías vitales, todas las corrientes de sangre de sus antepasados, toda la vida puesta en ellos por el Creador para que la perpetúen y la hagan fructificar, han hecho irrupción sobre este mortal y de tal modo han reforzado su ser, su *ntu*, que ha llegado a ser algo así como la síntesis de los antepasados y la expresión viva de Dios y de su munificencia divina.

Esto es igualmente cierto, en la justa proporción, desde los jefes y subjefes subalternos hasta los simples jefes de clan y los padres de familia. La sucesión es siempre concebida como una modificación óntica, un fortalecimiento vital, un «paso» de algo de los padres muertos a sus sucesores.

Pero lo mismo que puede haber un crecimiento del ser, puede ocurrir igualmente que el ser se vea vitalmente disminuido. Si el rey no es ya un hombre después de su designación, vuelve sin embargo a ser un simple mortal cuando los antepasados, representados por sus descendientes, el pueblo, teniendo en cuenta únicamente los intereses y el bienestar de éstos, le retiran su confianza. Para subrayar este carácter representativo del poder, los bashi han instituido una fiesta anual de renovación de la investidura real, *omubande.*

Siendo la unión vital una relación de ser o de vida con Dios, con los antepasados y los descendientes, y una relación óntica similar con las pertenencias que hacen posible la vida, el decrecimiento vital no será nada más que la consecuencia del impedimento de este vaivén de la corriente vital.

Disminuir vitalmente a un difunto sería cortarle las relaciones con los vivos, miembros de su familia o de su clan. Para que estas relaciones no se rompan jamás, se sobrevive en los descendientes.

Por su parte, los vivos deben continuar recibiendo el influjo vital de los antepasados y de los parientes difuntos, so pena de ver marchitarse su vida. La fuerza y la vida son el primer objetivo de todas las oraciones dirigidas a los antepasados, a los parientes difuntos, a los espíritus de los héroes protectores, y de todas las peticiones en las que se invoca y se menciona el nombre de Dios.

La vida decrece también por cualquier maleficio: los brujos son odiados de todos por este motivo. Es disminuida igualmente por toda violación del derecho de otro. Todo daño espiritual o material tiene su repercusión y su influencia sobre la vida.

El mayor de los crímenes, la peor de las injusticias, es atentar contra el rango vital de alguien. Sería el caso «cuando un menor toma una decisión autónoma, disponiendo de un bien del clan sin reconocer a sus mayores [...]» (Tempels, 1961, 95).

Lo mismo que «cualquier beneficio, cualquier ayuda y asistencia valen ante todo como apoyo, como crecimiento de vida para aquel que se beneficia de él» y que «su valor se mide directamente en función del fortalecimiento de esa vida», así toda injusticia, por mínima que sea, incluso si afecta únicamente a un bien material, será considerada ante todo como atentado a la integridad del ser, a la intensidad de la vida. Toda injusticia es, en primer lugar, un atentado a la vida, es decir, a la fuerza vital de la persona perjudicada, y su maldad estriba en el profundo respeto que se debe a la vida humana, don supremo de Dios: «No será, pues, la importancia del daño sufrido, sino la medida de la violación de la vida sufrida lo que servirá de base de apreciación para la recepción o para el resarcimiento» (Tempels, 1961, 95-96).

Para los africanos, los seres mantienen entre sí

una relación óntica íntima, y la idea de unos seres separados, situados uno al lado de otro, pero totalmente independientes, es extraña a su pensamiento.

Todas las manifestaciones de la vida ponen de relieve este factor de interacción recíproca de todos los seres.

Así, la comunidad negro-africana es un circuito vital cuyos miembros viven en dependencia y en situación de provecho mutuo. Salir de este circuito, sustraerse a la influencia vital de los miembros vitalmente superiores, sería tanto como querer dejar de vivir.

3. El símbolo, medio principal de contacto y de unión

Si el vínculo que une a los miembros de una comunidad negroafricana no es otro que la participación, es decir, «una solidaridad de hecho, que se presenta bajo dos aspectos inseparables, uno personal, otro real»[183], el medio principal, a menudo único, al alcance de sus miembros, de entrar en contacto recíproco y de estrechar la unión es el símbolo.

A fin de descubrir el lugar y el papel del simbolismo en la vida y la religión del negro-africano, deberíamos seguir las manifestaciones de su vida desde el nacimiento hasta la muerte y la existencia de ultratumba. Nos detendríamos en algunas etapas de su vida, especialmente: la iniciación clánica, la iniciación al mundo de los espíritus, la comunión alimentaria y el pacto de sangre, los ritos de purificación, confesión y reconciliación, la ceremonias del matrimonio, los ritos en torno a la muerte, los ritos de investidura.

Desde cualquier aspecto que se lo considere, el

[183] J. Przyluski, *La participation*, Paris, 1949, p. 148.

simbolismo[184] se nos muestra como el esfuerzo del espíritu humano que busca un contacto con el poder, con el mundo invisible; el simbolismo parece también romper los límites del «fragmento que es el hombre en el seno de la sociedad y en medio del cosmos»: en tal sentido, es un esfuerzo de unificación.

El simbolismo se presenta como un «lenguaje» al alcance de todos los miembros de una comunidad e inaccesible a los extranjeros; un lenguaje que expresa las relaciones de la persona con la sociedad y el cosmos, un lenguaje que «solidariza a la persona humana con el cosmos, por un lado, y, por otro, con la comunidad de que forma parte, proclamando directamente ante los ojos de cada miembro de la comunidad su identidad profunda» (Eliade, 1953, 385).

La experiencia simbólica significa, pues, (no tanto yo y el mundo cuanto yo *en* el mundo». Opera la abolición de la dualidad entre el hombre y el mundo para tender a la unificación. Todo lo creado es un don del Creador al hombre para asegurar su existencia, para contribuir al crecimiento y a la salvaguarda de su vida[185].

4. Una ética derivada de la ontología

Entre los negros africanos, y entre los bantú en particular, el orden social está basado en la unión vital, el crecimiento del ser íntimo y la interdependencia de la influencia vital. La ética y el derecho derivan lógicamente de la concepción que se tiene de los seres y de su conexión óntica. Así, toda organización que se enfrentara a este principio no podría ser considerada como ordenada o normal.

---

[184] G. de Champeaux y S. Sterckx, *Introducción a los* símbolos, Madrid, 1992; J. Chevalier y A. Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos,* Barcelona, 1986.

[185] Para un desarrollo más amplio, cf. el Artículo de C. Faïk-Nzuji. «El hombre religioso africano y sus símbolos» en este mismo volumen, y el estudio del mismo autor «Parole et gestes dans les méditations du sacré», en *Méditations africaines du sacré. Célébrations créatrices et langage religieux*, Kinshasa, 1987, pp. 73-94. Véase también nuestra obra *Simbolismo religioso africano. Estudio comparativo con el sacramentalismo cristiano*, Madrid, 1979.

Volveremos a ello en el apartado «E1 hombre, centro de la creación y de la vida humana».

II. LO *TRANSCENDENTE, SAGRADO POR ESENCIA Y FUENTE DE TODA SACRALIDAD*

1. Cuando se aborda el estudio de Dios en la filosofía y la religión negro-africanas, queda uno sorprendido en primer lugar por la *transcendencia* divina. Con el fallecido A. Kagame, subrayamos el hecho de que Dios, «principio sin principio», no está incluido en las categorías de los seres, o *ntu.* «Estos últimos son concebidos a priori como realidades con principio» (Kagame, 1956, 319). El «Ser» imparticipado, sin principio, no es *ntu,* aun cuando sea el origen, el padre de los hombres y de todos los seres[186].

Esta transcendencia de Dios es subrayada por la literatura oral de los bantú y particularmente por sus proverbios. Para expresar que Dios está más allá de toda necesidad, los bashi dicen que «Nyamuzinda (Dios) mata a una becerra pero no se la come»[187]. Dios no tiene ninguna necesidad de nuestras ofrendas materiales, puesto que «para aquel que lleva víveres a Nyamuzinda, verter por tierra equivale a hacer llegar» (Mulago, 1980,105, n.° 27). Los banyarwanda nos enseñan que «el amuleto no prevalece contra Immana (Dios)» *(ibíd.,* 111, n.° 5). Dios es verdaderamente transcendente, y los mongo son bien conscientes de ello: «Aquel que se cierne sobre nosotros, es Njakomba» *(ibíd.,* 120) y «Nadie supera a Njakomba» (ibíd., 120). El *kimpa* (canto ritmado) de los bakongo canta esta realidad: «El viejo toma todo lo que puede; el joven también. Pero por encima de todo reina Nzambi Mpungu» *(ibíd.,* 99).

Dios no es un *Ser.* «Cuando un etnólogo lo llama el *Ser* Supremo, es un herético para los bantú, pues

[186] A. Kagame, La philosophie bantu-rwandaise de l'Être, Bruxelles, 1956, pp. 99-120; Mulago Gwa Cikala, La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde, Kinshasa, 1980, pp. 126-127.

[187] A. Kagaragu Ntabaza, *Emigani bali bantu. Proverbes et maximes des bashi,* Bukavu, 3 1976, prov. 1681.

afirma así que el Preexistente ha surgido en el existir, que no es eterno, que está sometido al movimiento. Los bantú lo han excluido de la categoría *seres (o ntu)* que, cuando pasan del grado de la esencia al de la existencia, forman parte de los *comenzando-a-existir,* que se caracterizan por no incluir en su *esencia = ntu* el grado del existir; así pues, si pasan al orden de la existencia, éste no es idéntico al orden del Preexistente: hay entre los dos una simple analogía. Dado, en consecuencia, que él es lo *Necesariamente existente,* es lo *Absolutamente-otro,* respecto a los otros existentes» (Kagame, 1976, 151).

2. Aunque transcendiendo todas las categorías de los seres *(ntu),* Dios es concebido como la *fuente primera* de todos los seres, de toda vida y de todo medio vital. Es el Principio sin principio de todo existente y de toda vida. En lenguaje escolástico, se dirá que Dios es la causa eficiente primera del ser. Expliquémonos.

Hay que distinguir netamente entre la causalidad que resulta de la comunicación-participación de vida y la causalidad eficiente basada en la comunicación-participación de los medios vitales.

Por lo que atañe a la comunicación-participación vital, el hombre, el *ntu* humano, tiene por causa inmediata, transmisora de vida, en la línea vertical, a sus padres, su padre y su madre. Los padres a su vez han recibido el *ntu* de sus ascendientes, hasta el antepasado fundador del clan, que recibió su vida directamente de la Vida increada, de la *Felicidad por esencia* (el *Immana* de los bayarawanda y de los barundi), del *Principium et Finis* de toda vida y de todo ser (el *Nyamuzinda* de los bashi) (Mulago, 1965, 150-151).

En la línea horizontal, todos aquellos que comunican con la vida emanada de una misma fuente, de forma inmediata o mediata, plena o parcial, se convierten en causas intermedias y ejercen, unos sobre otros, una causalidad supuestamente real,

según un cierto orden jerárquico: es el caso de los miembros de una misma familia, de un mismo linaje, de un mismo clan, de las familias, linajes y clanes aliados.

Por lo que concierne a la comunicación-participación de los medios existenciales, no se trata ya de una causalidad productora de vida, sino de una causalidad eficiente productora de medios vitales. Estos medios son todas las operaciones y todos los objetos que ponen en contacto con el mundo invisible; son todos los medios naturales y «supranaturales» de conservación y fortalecimiento de la vida. Todos estos medios no obtienen su eficacia, a fin de cuentas, sino de lo Eficiente primero, la Fuente primera de toda vida y de todo ser. Sobre este punto, los negro-africanos, y particularmente los bantú, son categóricos (Mulago, 1980, 126).

3. Es por la *creación* por lo que Dios hace participar a los *ntu* de su existencia y su vida. Sin detenernos en cuentos y leyendas que hablan de Dios como Creador, nos bastará pasar revista a los principales atributos y nombres divinos (Kagame, 1976, 130-152).

En cuanto a los atributos de Dios, he aquí algunos ejemplos: los banyarwanda llaman a Dios *Rurema,* el Configurador, *Rugira,* el Gran Hacedor, el Eficiente por excelencia, *Nyamurungu,* el Soldador por excelencia; los banyamwezi, en Tanzania, le aplican los atributos de *Katonda,* el Creador, y de *Katabi,* el Configurador; para los bashi, en Kivu, al Este de Zaire, se puede citar *Wangi,* el Arquitecto, el Creador; *Wanganjambe,* el Dios-Creador; *Wanganjale,* el Creador-del-río; *Anganko,* el Creador-de-los-antepasados.

En cuanto a los nombres divinos, señalemos, entre otros: *Mulungu,* El-que-une, denominación que abarca un área de considerable extensión: «Un área que desde el gran enclave bantú de Kenya (giKuyu, kiKamba, kiMeru, etc.) discurre a lo largo del

océano Indico y, desde el sur del lago Nyanza (Victoria), englobando Malawi, una banda de Zambia y la gran región del norte de Mozambique hasta la desembocadura del Zambeze, ocupando, pues, un vasto territorio» (Kagame, 1976, 140); *Katonda,* El-que-por-excelencia-organiza, nombre de Dios en la lengua de los banganda, en Uganda, de los kabwari, en Zaire, al oeste del lago Tanganika, y atributo divino entre los banyamwezi *(ibíd.,* 141); *Kalunga,* El-que-por-excelencia-une: «Esta denominación de Dios está en uso en el norte de Namibia, entre los herero, también entre los ndonga a ambos lados de la frontera entre Namibia y Angola, entre los nyaneka, los uMbundu y los baLuvale en Angola, entre los aLunda del sur y, a los dos lados de la frontera de Angola y Zaire, entre los aLunda del norte y los atuChokwe, donde se superpone a la de Nzambi, de modo que allí se le llama Nzambi-Kalunga y Kalunga-Nzambi» *(ibíd.,* 142); *Ruhanga o Nyamuhanga,* el Creador, denominación que se extiende del oeste de Uganda, entre los ba-Hima de Nkole y de Bunyoro, al norte y hacia el oeste hasta Kisangani en formas derivadas; *Ruhanga o Nyamuhanga* reúne el significado etimológico de *Mulungu y Katonda* (*ibíd*., 149).

Si se examinan los términos empleados para expresar la acción creadora de Dios, se constata que muy a menudo son términos técnicos, reservados a ciertas acciones artesanales o artísticas. En todo caso, Dios es el creador de todo lo que existe.

Todos los bantú y los negro-africanos en general suscribirían esta profesión de fe de los baluba de Shaba: «El Espíritu existe, el Creador que creó las montañas y los valles»[188] «Oh Espíritu, Padre-Creador, Dios que creas por Ti mismo, que has creado la tierra y los animales que en ella viven». Dios es, pues, reconocido como Creador, «pero, además, crea por sí mismo; nadie más interviene; crea como y cuando quiere, no tiene que rendir cuentas a

[188] Th. Theuws, «Textes luba»: *Bulletin du Centre d'Études des problemes sociaux Indigènes* 27 (1954), p. 113.

nadie»[189]. Por eso, como dice una sentencia de los balubas de Kasai: «Todo pertenece a Dios, es él quien desde arriba lo ha creado».

No sólo Dios es el creador de todos los hombres y de todas las cosas, sino que continúa ocupándose de sus criaturas por su *providencia.* Se interesa por la vida del hombre y la marcha general del mundo, y es él quien decide el curso de los acontecimientos. Es él el que engendra, el que cultiva, el que hace crecer a hombres y animales, el que hace germinar el grano, el que hace crecer las plantas y los árboles. Es él quien por boca de los adivinos, sus ministros, habla a los hombres, les da a conocer lo que está oculto y augura (Mulago, 1980, 128).

4. Podríamos extendernos más sobre los atributos de Dios. A este Dios único, inmaterial, todopoderoso, por encima de todos los seres y sin embargo fuente de toda vida y de todos los medios vitales, Creador de todas las cosas y cuya providencia abarca a todas las criaturas, los bantú prefieren considerarlo sobre todo como *Padre.* «Las relaciones de Dios con el hombre son de orden estrictamente personal. Él me conoce, me oye, me comprende, se ocupa de mí y de mi vida personal»[190].

La actitud de los baluba de Shaba respecto a Dios se encuentra en todas sus oraciones. «El tono y el estilo son muy diferentes en las invocaciones dirigidas a los espíritus tutelares, sobre todo a los espíritus de la caza, que son importados [...] y por tanto, en definitiva, extranjeros»[191]. Dios no es solamente el Padre de los hombres, es también el Padre de todas las cosas.

Los banyarwanda lo llaman *Sebantu:* el Padre de los hombres; los bashi, *Ishe w'abantu n'ebintu:* el Padre de los hombres y de las cosas. Y los baluba de Shaba le dirigen esta hermosa oración que revela hasta qué punto la idea de paternidad es fundamental

---

[189] F. M. Lefuluabo, *Vers une Théodicée bantoue,* 1962, p. 21.
[190] Th. Theuws,·«Croyance et culte chez les baluba» *Présence Africaine* 18-19 (1958). p. 30.
[191] *Ibíd.*, p. 31.

entre los bantú: «Oh Kaleba (Dios), que distribuyes los dones a los hombres, concédeme también que yo pueda comer carne [...] Kaleba, Padre de los hombres, Padre de las cosas, Padre de los insectos [...] Hoy, te suplico, confío en ti para obtener lo que te pido, oh Espíritu [...] que has creado la tierra y los animales que en ella viven»[192].

Dios es el verdadero *Genitor,* puesto que, nos dicen los banyarwanda: «Nadie engendra sino Dios, los hombres no hacen más que educar»[193]. La paternidad de Dios se comunica a los hombres por la creación, que es una participación en la vida de Dios y en su paternidad.

III. EL HOMBRE, CENTRO DE LA CREACIÓN. LA VIDA HUMANA, PRIMERA REALIDAD SAGRADA CREADA

El negro africano sitúa el origen de toda sacralidad en el Preexistente, que transciende a todos los seres, Principio sin principio, y sin embargo origen de todo lo creado, de toda vida y de todo medio vital, Creador y Padre de todos los hombres y de todas las cosas. Y en el centro de los seres creados coloca al hombre, cuya vida será la primera de las realidades sagradas creadas. Es, pues, en el Existente eterno donde se sitúa la idea central de lo *sagrado.* Ese ser todopoderoso, del que dependen la vida y la muerte, no es del mismo orden que sus criaturas. Éstas constituyen un orden diferente del suyo: ellas evolucionan en el plano normal, el de la naturaleza, mientras que él pertenece a un orden situado por encima de lo natural: es *supranatural.* Se deriva de ello que las relaciones de un ser creado con otro son de orden natural, mientras que las del ser creado con el Creador serán de orden sobrenatural. Y en ello estriba la radical diferenciación entre lo profano

---

[192] *Ibíd.*, p. 29. Cf. F. M. Lufuluabo, *Orientations préchrétiennes de la conception bantoue*, Léopoldville, 1964. p. 20.

[193] «*Habyara Immana, abantu bakarera*». Cf. A. Kagame, *La philosophie bantu-rwandaise de l'Être*, p. 351.

(lo natural) y lo *sagrado (lo* sobrenatural).

La razón fundamental de esta distinción parece ser el problema de *la vida y la muerte.* «El hombre sabe que la vida es el bien más valioso de que puede gozar, aquel cuya pérdida hace que todos los demás se desvanezcan. Se da cuenta, por ese mismo hecho, de que la muerte es la desgracia más terrible que pueda imaginarse, pues nos priva del bien más precioso que existe. Esto explica cómo lo sagrado de la religión natural es considerado como una realidad temible» (Kagame, 1958, 132-133).

Entre los negro-africanos, y entre los bantú en particular, constatamos que la vida humana, en el hombre, es el criterio del bien y del mal; que la base de su consciencia moral se vincula a su filosofía; que atribuyen el bien y el mal a fuentes diversas.

La vida humana, el hombre, centro de la creación, es el criterio del bien y del mal. La ética negro-africana es una ética antropocéntrica y vital. «En el mundo *ntu* - escribe E. N. Mujynya - los actos que se supone favorecen la eclosión de la vida, su conservación, su protección, su florecimiento o el incremento del potencial vital de la comunidad, son, de hecho, considerados como *buenos [...]* Por el contrario, todo acto supuestamente perjudicial para la vida de los individuos o de la comunidad pasa por ser malo aun en el caso de que no se oponga más que a los intereses materiales de las personas físicas o morales [...] Para comprender esta actitud, es preciso ver con claridad el hecho de que los bantú consideran la vida humana como el bien más valioso y que el ideal del *muntu* no sólo consiste en vivir al abrigo de las preocupaciones hasta la vejez, sino ante todo en seguir siendo, incluso después de la muerte, una fuerza vital siempre reforzada y vivificada en y por su primogenitura [...] Es en función de la vida y la supervivencia, tal como recoge el ideal del muntu, como se juzga todo acto humano» (Mujynya, 1969, 63-64).

La base de la conciencia moral se vincula a la concepción negro-africana del ser, concepción esencialmente sintética, unificadora. «El ser es profundamente uno y todos los existentes están ontológicamente ligados entre sí»[194].

En esta concepción sintética, el hombre, el *ntu* humano, se encuentra en el centro: «Por encima, transcendente, se sitúa Dios [...] Mediadores entre Dios y el hombre, todos los ascendientes, los antepasados, los miembros difuntos de la familia y los antiguos héroes nacionales, las falanges de almas desencarnadas. Por debajo del hombre, todos los demás seres que, en el fondo, no son más que medios puestos a su disposición para hacer florecer su *ntu, su* ser, su vida. El mundo del *muntu* es muy amplio, pero queda unido, gracias a las relaciones e interconexiones que los *ntu* tienen entre sí. En este sentido, se podría hablar de una filosofía *global,* cósmica. El vínculo es la vida del *muntu,* a cuyo mantenimiento y crecimiento todo el universo, visible e invisible, está llamado a contribuir. Por todas partes y en todo hay medios capaces de influir en la vida: se trata de captarlos y de hacer beneficiosa su influencia» (Mulago, 1965, 155).

Así, el mundo aparece como una pluralidad de fuerzas coordinadas. «Este orden es la condición esencial de la integridad de los seres. Los bantú añaden que este orden viene de Dios y debe ser respetado [...] La moral objetiva entre los negros es una moral ontológica, inmanente e intrínseca. La moral bantú corresponde a la esencia de las cosas comprendidas según su ontología [...] Podemos concluir de ahí la norma del bien: un acto, un uso, será ante todo calificado de *ontológicamente* bueno por los bantú, y por eso estimado *moralmente bueno* y, por fin, por vía de deducción, será apreciado como *jurídicamente justo [...]* A la inversa, las normas del mal son evidentemente paralelas. Todo acto, todo comportamiento, toda actitud y todo

[194] Th. Theuws, «Philosophie bantoue et Pbilosophie occidentale»: *Civilisation* I (1951), p. 59.

hábito humano que atenta contra la fuerza vital o el crecimiento y la jerarquía del *muntu* es malo. La destrucción de la vida es un atentado contra el plan divino. El *muntu* sabe que tal destrucción es, ante todo, un sacrilegio ontológico, que por eso mismo es inmoral y, en consecuencia, injusto» (Tempels, 1961, 80-81). La ética bantú es una ética de participación y de comunión con los otros.

Afirmar que la ética bantú es una ética antropocéntrica es reconocer que Dios no es concebido como el fin último del hombre.

«Para discernir el fin último del hombre, puesto que todas las sanciones se limitan a la existencia terrena, debemos determinar la clase de bienes cuya privación constituiría el mal supremo del hombre. Ahora bien, hay tres categorías de bienes en el marco de la presente existencia terrenal que el hombre vivo puede recibir como recompensa o de los que puede ser privado como castigo por sus actos: los bienes de fortuna, los bienes de la persona - salud, riquezas, honores, longevidad -, los bienes de la progenitura - morir sin dejar su descendencia asegurada - (Kagame, 1976, 283-284).

Tras haber puesto de relieve que, para el africano, «la mayor de las desdichas es morir sin dejar descendencia» *(ibíd.*, 284-286), Kagame explica: «Los iniciadores de la civilización bantú [...] constataban que el hombre había sido creado en *dos sexos,* evidentemente con vistas a asegurar la procreación. Han concluido que el Preexistente ha hecho aparecer al hombre con la finalidad de perpetuar el género humano. Se sigue lógicamente que cualquiera que sea incapaz de engendrar habrá fracasado en su finalidad última, y sobre él recaerá la mayor desdicha que pueda imaginarse.

Esta concepción venía por lo demás a articularse con otra ya aceptada, para formar con ella un díptico armonizado. Estaba aceptado, en efecto, que el principio vital de inteligencia es inmortal. Cada individuo ha sido creado para existir "eviternalmente": con un principio, pero sin un

final. Ahora bien, si esto ha de realizarse totalmente, es preciso encontrar también una solución relativa a la eviternidad del cuerpo. Y transmitiéndolo a otros de generación en generación, por medio de la procreación, se asegura la inmortalidad. El individuo morirá, ciertamente, pero su cuerpo continuará perpetuándose entre los vivos. De esta manera, la verdadera muerte, la extinción definitiva de entre los vivos, no puede ser más que la extinción de la estirpe. La mayor desdicha que puede caer sobre un hombre es que su espíritu inmortal no exista en paralelo con su cuerpo, transmitido de una generación a otra. Así, el fin último del hombre es principalmente la perpetuación, colectivamente realizada, del género humano por medio de la procreación. Es también, secundariamente, por el mismo medio, la perpetuación de su existir individual en sus dos componentes» (Kagame, 1976, 186-287)[195].

IV. FORMAS DE MANIFESTACIÓN DE LO SAGRADO

Para determinar las formas de manifestación de lo sagrado, es preciso recordar que lo sagrado puede ser considerado positiva o negativamente. *Lo sagrado positivo* es aquello cuya observación atrae bendiciones divinas de manera automática, mientras que lo *sagrado negativo* es aquello cuya violación acarrea sanciones igualmente automáticas. «Ahora bien, hay una particularidad de gran importancia: uno puede exponerse a estas sanciones... incluso sin saberlo. El orden de lo *sagrado* pagano no exige entero conocimiento ni pleno consentimiento para ser transgredido. Basta que el culpable haya realizado un acto físico para provocar automáticamente las terribles sanciones que le amenazan, como el desdichado paseante que toca un cable eléctrico»

[195] Cf. Y. K. Bamunoba y B. Adoukonou, *La mort dans la vie africaine,* Paris, 1979, pp. 100-103; J. S. Mbiti, *African Religions and Philosophy,* London-Ibadan-Nairobi, 1969, pp. 26, 133-148; L. V. Thomas y R. Luneau, *La terre africaine et ses religions,* Paris, 1975, pp. 100-101.

(Kagame, 1958, 135).

Es siempre en relación a la vida y a aquello con que la vida se relaciona, y en referencia a la divinidad y al mundo invisible, como serán determinadas las formas de manifestación de lo sagrado. El hombre a la búsqueda de medios de fortalecimiento vital se enfrenta al mundo, a las «cosas», que en realidad no son tales. Pues, de hecho, no hay «cosas»; «hay solamente canales y reservorios que, llegado el caso, pueden contener la potencia. De hecho, se presenta, pues, una alternativa: o las "cosas" que el hombre encuentra son recipientes que debe llenar de fuerza - y en este caso es una acción mágica lo que se ejerce, mediante la cual el hombre actúa, de algún modo, como creador, si no de las cosas, sí al menos de las potencias que les confieren la vida -, o las "cosas" son criaturas, *creaturae,* es decir, dependen directamente de Dios, y en todo instante Dios puede insuflarles una nueva vida, proporcionándoles una potencialidad nueva; Dios hace de las "cosas" los instrumentos de su potencia, las transforma y las crea de nuevo. Es así como un acto, una palabra, una persona puede en cualquier momento convertirse en "poderoso", sea por el pleno poder del hombre que, de viva fuerza, introduce allí la potencia, sea por el pleno poder de Dios, el creador» (Van der Leeuw, 1948, 353).

Siendo la idea de vida central en la concepción africana del mundo, éste es considerado como «un conjunto de seres que participan de *la misma fuente de vida.* Esta participación se realiza a través de mediaciones situadas entre el universo-fuente y el Cosmos, es decir, todo el Universo visible, sensible, que está organizado alrededor del hombre»[196], Nos referiremos ahora a algunas de las mediaciones por las que se manifiesta y se transmite el don sagrado de la vida.

En el mundo invisible, ocupan el primer lugar

[196] T. Tshibangu, *Le* propos *d'une Théologie africaine,* Kinshasa, 1974, p. 17.

después de Dios, que es la fuente de la vida, los primeros participantes, los fundadores de los clanes; vienen en segundo lugar los espíritus de los antiguos héroes, como por ejemplo Lyangombe-Kiranga[197], cuyo culto es reciente según el testimonio de los más ancianos y no universal; están después los padres y los miembros difuntos del clan. Los genios y las fuerzas telúricas juegan un importante papel en varios grupos; las fuerzas telúricas pertenecen más al mundo visible que al invisible (Mulago, 1980, 135-136, 138).

Hablaremos a continuación de ciertas personas, de objetos lugares sagrados en el mundo visible.

1. Personas sagradas

a) En la cúspide de la jerarquía africana se sitúa el rey o el gran jefe, concebido como la personificación de la divinidad. Escuchemos a este respecto al poeta ruandés:

> El rey no es un hombre...
> Oh sí, es cierto:
> Deja de ser un hombre el que se convierte en rey.
> El rey es Dios y gobierna sobre los humanos. (Kagame, 1951, 53).

El poder supremo africano es, pues, sagrado. El soberano, por su cargo, ocupa un lugar privilegiado en el universo de las fuerzas del mundo. Participa de él más que los hombres ordinarios, pues representa a su pueblo, se identifica con él, es místicamente su comunidad. En todas partes el poder político es considerado en su significación vital,

---

[197] Cf. «Lyangombe. Mythe et rites», *en Actes du 2e colloque du CERUKI* (Bukayu, *1976),* Kinshasa, 1979; P. P. Gossiaux, «Mythe et pouvoir. Le culte de Lyangombe-Kiranga (Afrique équatoriale de l'Est)», en *Le mythe, son langage et son message,* Louvain-la-Neuve, 1983, pp. 337-372; A. Natbona, «Une approche du culte du Kubandwa au Burundi et pistes pour l'exploitation de ses langages», en *Méditations africaines du sacré, pp. 343, 375.*

es decir, en relación con la concepción filosófica del mundo. El jefe ideal es, *por sus funciones,* un mediador indispensable entre la vida del mundo y su comunidad. Es un canal de corriente vital que, cuando ya no cumple eficazmente su papel de mediador, debe desaparecer. «La colectividad de los hombres, insertada en el orden de la naturaleza, tiene más importancia que el individuo, y esto es así aun cuando se trate de reyes» (Maquet, 1967, 90-91).

Se llega a ser monarca por herencia. Jefes y reyes se refieren en primer lugar a su genealogía ideal para afirmar su legitimidad. Y la genealogía ideal es aquella que permite remontarse en línea directa hasta el fundador de la dinastía (ibíd., 91-92).

En el gobierno del reino, al rey está asociada la reina-madre. Participan igualmente del poder real todos aquellos que ayudan al monarca en la administración del país. De este modo, el monarca está rodeado de una serie de personas sin las cuales no podría ejercer sus prerrogativas supremas. Desde el punto de vista del análisis sociológico, es siempre un grupo el que gobierna.

b) Lo que es válido para el rey se aplica, conservando las debidas proporciones, a los patriarcas de los clanes y a los padres de familia. Toda paternidad es una participación en el atributo del Dios-Padre. «En el medio familiar, merece ser observado el respeto testimoniado a la función y a *la autoridad del padre de familia [...]* De esta misma idea deriva igualmente el hecho de que, en ciertas civilizaciones africanas, se atribuya al padre de familia una función típicamente sacerdotal, en virtud de la cual actúa como mediador y no sólo entre los antepasados y su familia, sino también entre Dios y su familia, realizando los actos de culto prescritos por la tradición»[198].

Entre los jefes de clanes se reserva un papel

[198] Pablo VI, «Message Africae terrarum, n.° 11»: AAS 59 (1967), pp. 1078-1079.

particular a los representantes de los fundadores de los clanes primitivos, *bajinji* entre los bashi, y de los primeros ocupantes del suelo, los pigmeos. Se requiere su intervención para la investidura del rey. Al recibir la investidura de los representantes de los primeros fundadores de los clanes y de los primeros ocupantes del suelo, el rey se convierte en representante no sólo de sus propios antepasados, sino de todos los antepasados. Su autoridad es la extensión de la autoridad patriarcal, él es para toda la tribu, para toda la nación, lo que el patriarca es para su familia, lo que el jefe de la rama mayor es para todo el clan (Mulago, 1980, 137).

c) En tal visión del mundo, se comprende el lugar ocupado por el jefe de familia en el culto. Si «todo hombre, al efectuar un sacrificio, puede ejercer eventualmente funciones sacerdotales», «sólo debe ser llamado sacerdote aquel que está habilitado para presidir una ceremonia, para implorar a una divinidad en nombre de un grupo, para ejecutar los ritos de un culto instituido»[199].

El más modesto de los sacerdotes es el jefe de familia, al que sus responsabilidades hacen servidor del culto a los antepasados. Cuando se trata de grupos de parientes más amplios, de clanes, «la función es más importante, y a menudo se añaden a ella nuevas responsabilidades: la del sacerdote de la tierra por ejemplo, heredero del fundador que ha concluido un pacto con ella. En un marco aún más amplio, oficiando a veces en nombre de toda la sociedad, el sacerdote-jefe de los pueblos sin poder político muy especializado es tanto un personaje divino, que actúa por su propia naturaleza, como un sacerdote, que actúa mediante los ritos [...] Entre este sacerdote y los jefes políticos o los reyes, que tienen siempre un aspecto divino y sacerdotal, hay siempre graduaciones [...] En ciertas regiones ha existido un verdadero sacerdocio más o menos

[199] «Prêtre.., en *Dictionnaire des civilizations africaines,* Paris, 1968, p. 347.

jerarquizado, para cada gran divinidad [...]»[200]

d) No siempre es fácil diferenciar al sacerdote del mago, el guerrero o el adivino. Hemos demostrado por otra parte la distinción que es preciso establecer entre los oficios de mago, curador y adivino, bien que a menudo, en la práctica, las tres funciones recaigan en un mismo individuo, lo que explica la confusión de ciertos autores (Mulago, 1980, 17-28). La magia, lo mismo que la función del curador y el adivino, consiste simplemente en el combate que resulta de la apropiación por parte del hombre de las potencias vitales extendidas y ocultas por el mundo; en la acción del hombre, que busca su fortalecimiento vital, sobre el mundo y los elementos de la naturaleza.

«Lo que distingue la magia de la otra religión es que, por principio, quiere dominar el mundo, gobernarlo. No todas las religiones hacen lo mismo, pero se encuentran muchas que, sin ser mágicas, tratan también de dominar el mundo, utilizando simplemente un método distinto. Nos es, pues, imposible admitir que el contraste entre religión y magia sea definido por la oposición entre social y anti-social o entre ético y científico, como tampoco admitimos la anterioridad de la magia respecto a la religión» (Van der Leeuw, 1948, 531). El caso de los bashi, los banyarwanda y los barundi es muy elocuente a este respecto. La práctica mágica no solamente supone la divinidad, por encima de las fuerzas invisibles, sino que se la reconoce, se la profesa y se le rinde un culto durante la acción mágica misma. Es Dios el que debe presidir toda acción mágica, si está permitido llamar mágico a un culto ofrecido, al menos indirectamente, al Creador, que es, a fin de cuentas, el único verdadero curador[201], el único adivino[202], la fuente del

[200] *Ibíd.*, p. 348.

[201] *Hakiz'Imana.* Es Dios ql que cura, reconocen los banyarwanda y los barundi.

[202] *Haragur'Imana.* Es Dios el que vaticina, afirman todavía los habitantes de Ruanda y de Burundi.

fortalecimiento vital.

Todo lo creado es un don del Creador al hombre para asegurar su existencia, para reforzar su vida en la comunidad de la que es miembro. Todas las prácticas etiquetadas como supersticiosas, todas las encantaciones mágicas, no significan en la conciencia de los negros africanos nada más que esta contribución al crecimiento y a la salvaguarda de la vida, por más que, lamentablemente, algunos, los brujos y sus clientes, se sirvan de ellas para hacer daño.

e) Entre las personas sagradas, debemos citar, por último, al herrero, ese «personaje ambivalente, ligado a los muertos y a los vivos, mediador entre éstos y aquellos. Se dice que pertenece a la vez al mundo terrestre y al mundo subterráneo, en razón de su familiaridad con los metales, que proceden del vientre de la tierra-madre» Por su técnica, «que revela una situación particular en el orden de la creación», domina los cuatro elementos: el fuego, la tierra, el aire y el agua. «Sus útiles principales - el martillo y el yunque - remiten al tiempo del mito y de los primeros antepasados, se inscriben en el campo de lo sagrado y de las operaciones mágicas y figuran entre los símbolos regios. Por otra parte, el agua de la forja y el aire del fuelle son utilizados a fin de reforzar la vitalidad; se cree que "conservan largo tiempo la salud". Trabajo noble, acción simbólica tanto como creación material, la manipulación de los metales se sitúa en el punto de convergencia de los poderes que actúan sobre las fuerzas, los hombres y las cosas». En Africa oriental, donde el arte metalúrgico ha contribuido notablemente a la edificación de los Estados, el herrero goza de un estatuto elevado. «Así por ejemplo, entre los kikuyu de Kenya, donde sigue siendo objeto de respeto y de temor, el herrero dispone del arma de la maldición sin apelación»[203].

[203] «Forgeron», en *Dictionnaire des civilisations africaines*, Paris, 1968, pp. 181-182 M Eliade, *Herreros y alquimistas*, Madrid, 1959.

2. Objetos y lugares sagrados

a) Entre los objetos que intervienen en el culto, el agua lustral y el fuego ocupan un lugar importante tanto en África como en otros lugares[204].

En Bushi los objetos que se utilizan en el culto son fabricados por artesanos, especialistas y cazadores. Cada familia posee los objetos necesarios para el culto a los difuntos, pero otras personas pueden servirse igualmente de ellos. El jefe de familia guarda con cuidado dichos objetos. Los pone en un cesto cerrado con una tapa *(cirhimbiri) o* en un trozo de bambú y los deposita en un lugar oculto al fondo de la cabaña. Los adeptos de la secta de Lyangombe tienen objetos que no son empleados más que por ellos (Mulago, 1980, 50).

Los bashi ofrecen a los manes de los antepasados cualquier bebida o alimento, en cualquiera de sus formas: en estado natural, como harina, en papilla cocida, etc. Se ofrece vino de bananas *(mavu)* o cerveza de sorgo *(mushunga).* Se ofrecen a los manes grandes y pequeños bóvidos, ovinos y caprinos. No se ofrece en sacrificio animales del corral, ni caza[205].

Entre los banyarwanda, pueden distinguirse dos formas de culto:

La forma más común, practicada en toda Ruanda y por todas las clases sociales, es *uguterekera:* colocar, depositar en o para. «El culto en cuestión responde a la idea fundamental de colocar una bebida en presencia del espíritu de un pariente difunto». La bebida es la ofrenda básica, pero el conjunto de la ceremonia implica otros elementos (Kagame, 1967, 748-750).

La otra forma del culto ofrecido a las almas de los antepasados es el *sacrificio,* cuya celebración se acompaña siempre de la preparación y utilización

---

[204] Véanse sobre este tema los estudios sobre el simbolismo del agua y el fuego.

[205] Una excepción, sin embargo: se ofrece a veces a los difuntos un gallo o una gallina (cf. Mulago, 1980, 50).

del agua lustral. «El sacrificio es la forma del culto ruandés ofrecido únicamente a los fallecidos que han muerto de forma violenta o por algún tipo de herida. Se trata, pues, en concreto, de personas muertas en los campos de batalla, ejecutadas en razón de sentencias judiciales o por venganza, asesinadas, consumidas por el fuego en un incendio o suicidas que han puesto fin voluntariamente a su vida [...] Se supone que los *bazima* querían la vida de sus víctimas y por eso les causaron la muerte por uno u otro medio. Para alejarlos, para apartarlos de sus malos propósitos, se les ofrece otra vida a cambio de la que querían arrancar a sus víctimas» *(ibíd.,* 753).

La vida que se ofrece a estos *bazimu* es la sombra, *gicucu,* de un animal, cuya inmolación está simbolizada por la sangre. Así ocurre que, en ausencia de medios para efectuar un sacrificio real, se simule la inmolación y el espíritu parezca quedar satisfecho por la ofrenda de la sangre, obtenida por un simple sangrado *(ibíd.,* 754).

Entre los baluba, en general, se sacrifica a los antepasados varones chivos o pollos según el motivo del sacrificio sea más o menos importante, mientras que si se trata de mujeres, especialmente el espíritu de la abuela paterna del jefe de familia, *Nkambwa,* se sacrifican gallinas o cabras según la importancia del motivo que ocasione el sacrificio (Mulago, 1980, 91-92).

b) Los lugares de culto difieren según los grupos. Así, por ejemplo, entre los bakongo, el culto a los antepasados se desarrolla en el cementerio, ante la tumba del difunto a venerar (Van Wing, 1959, 309-310). Entre los bashi, cada familia celebra el culto a los muertos con ofrendas y sacrificios, sea en la cabaña familiar, sea en las cabañas de los espíritus, *rhugombe.* El rey o gran jefe sacrifica o hace sacrificar, en su propio nombre o por el bien de todo el país, en el *bujinji* lugar plantado de árboles que sirve de cementerio a los príncipes de sangre real o *baluzi* y a las

primeras mujeres de los grandes jefes del país o *bagoli* (Mulago, 1980, 47-48). En Ruanda, el lugar donde se desarrolla la ceremonia es la choza principal o única, si el espíritu a honrar es el patrón del hogar, es decir, en honor del cual el hogar ha sido fundado, *mukurambere.* Si se trata de un difunto secundario al que no está dedicada una choza especial, se le prepara un simulacro de choza (Kagame, 1967, 750).

Entre los baluba de Kasai, las ceremonias cultuales se desarrollan ante las chozas que albergan a los antepasados varones, *bakishi,* o ante el árbol sagrado que alberga la *Nkambwa.* Subrayemos que los *bakishi,* moradas de los antepasados varones, y el árbol sagrado que alberga a la abuela paterna están siempre situados en las proximidades del lugar en que habita la primera mujer de un polígamo o la mujer única de un monógamo. Los espíritus de los antepasados varones se encuentran siempre al este de su cabaña, y la *Nkambwa* siempre al oeste. La fachada de los *bakishi* está orientada hacia el oeste, a la vez hacia la choza de la mujer y hacia la *Nkambwa,* de tal modo que mirándola de frente se tiene el rostro dirigido hacia el sol levante (Mukenge, 1967, 51-61).

Algunos lugares considerados bien como residencia de genios, bien como centros de comunicación de las fuerzas vitales o realidades vivientes con las que hay que conciliarse (Thomas, Luneau y Doneux, 1969, 52-53), bien como símbolos de la transcendencia divina, son honrados por ciertos grupos. Es así que para obtener hijos, los Mongo se dirigen a la residencia del genio, *elima,* le imploran y le hacen ofrendas de víveres, pero sin ofrecerle sacrificios. La violación de la morada de un genio o cualquier otra falta de respeto o de consideración hacia él son castigadas con enfermedades, especialmente una especie de reumatismo llamado, por esta razón de origen, *bilima*

(plural de *elima)*, o incluso con la muerte[206].

Podría prolongarse la lista de ejemplos recogiendo las formas de manifestación de lo sagrado: el nacimiento de gemelos, el tótem, la máscara, los objetos pertenecientes a los antepasados o que estuvieron en contacto con ellos - lanza, tambor, diadema, etc. -, todo lo que tiene alguna relación con el mundo invisible. Prácticamente por todas partes se tropieza con lo sagrado.

CONCLUSIÓN

Al final de este estudio podemos, pues, preguntarnos cuál es la situación de lo *sagrado y* lo *profano* en el África negra. Las consideraciones que preceden nos conducen a la misma conclusión de A. Kagame: «El atributo de lo *sagrado* conviene al ser supremo y a todo lo que - persona, objeto o lugar - manifiesta o representa esa sacralidad en el mundo natural» (Kagame, 1958, 137). Esto quiere decir que «lo sagrado propiamente dicho se limita al dominio religioso, concierne a Dios, así como a las personas, objetos y lugares consagrados a su culto, con el fin de asegurar la longevidad de los individuos, la perennidad de la sociedad y la abundancia de bienes materiales de que debe gozar cada ciudadano» *(ibíd.,* 138).

Fuera de lo sagrado por esencia, el Preexistente, «nada existe en las cosas, no hay ningún principio objetivo que permita distribuirlas de una vez por todas en sagradas y profanas. Lo sagrado es originalmente la parte del mundo que se encuentra asociada a la experiencia mediata que el hombre puede normalmente tener de lo divino. Correlativamente, lo profano no es, pues, nada más

[206] Cf. G. Hulstaert, «Les idées religieuses des Nkundo»: *Congo* II (1936), pp. 670-676; *Les Mongo. Aperçu général,* Tervuren, 1961, pp. 48-50, «Sur les génies des Mongo»: *Cahiers des Religions Africaines* III/5 (1969), pp. 49-54.

que lo que se deja al margen de tal asociación»[207].

Ahora bien, el hombre realiza la experiencia de lo divino a través de la religión y, entre los negros africanos, esta experiencia tiene como principal centro de interés la vida humana considerada como la primera realidad sagrada de todo lo creado. «La vida es algo sagrado y todo atentado a este don supremo es el peor de los crímenes. Incluso si el culto a los antepasados o a los espíritus ha reprimido prácticamente esta actitud puramente religiosa, la idea fundamental permanece: el hombre no crea la vida, la recibe y es responsable de ella» (Theuws, 1950, 70).

Cuando uno se acerca a la religión africana, se constata que impregna toda la vida: individual, familiar y sociopolítica. En el África negra, «la religión lo impregna todo. Su influjo se extiende a la vida política, social, familiar. El espíritu religioso prevalece en general sobre el espíritu político»[208]. La religión tradicional juega eficazmente su papel tranquilizador y protector. «Profundamente integrada en la vida social y técnica, impregna con su ritual todos los actos cotidianos y envuelve al hombre en una red eficaz de prohibiciones y certezas. De este modo, cumple perfectamente su función en las condiciones en que se desenvuelve la vida tradicional»[209].

Es sin duda este carácter englobante e impregnador de la religión africana lo que puede hace creer que no hay distinción de lo sagrado y lo profano entre los negros. La distinción existe, ciertamente, pero el hombre religioso africano aspira a la abolición del hiato existente entre el mundo visible y el invisible, por tanto entre lo profano y lo sagrado. Toda la creación se encuentra al servicio de la vida humana y está llamada a

---

[207] J. P. Audet, «Le sacré et le profane: leur situation en christianisme» *Nouvelle Revue Théologique* 59 (1957), p. 39.

[208] *Tradition et modernisme en Afrique noire* (Rencontres Internationales de Bouaké), Paris, 1965, p. 94.

[209] J. C. Froelich, *Les nouveaux dieux d'Afrique,* Paris, 1969, p. 50. Cf. A. Kagame, *La philosophie bantu comparée,* Paris, 1976, p. 304.

contribuir a su mantenimiento, desarrollo y perpetuación. Lo sagrado africano tiene su origen en Dios, se remite a la divinidad y al mundo invisible, e impregna todo lo real. «El africano puede utilizar todos los «materiales» que le ofrece su medio para expresar sus ideas sobre Dios. Para él todo lo que le rodea goza de una especie de transparencia que le permite comunicar, por decirlo así, directamente con el cielo. Las cosas y los seres no son un obstáculo al conocimiento de Dios: constituyen, por el contrario, significantes, indicios reveladores de lo divino. De este modo, una especie de mensaje se establece entre "arriba" y "abajo" a través de una serie de elementos mediadores» (Zahan, 1970, 30).

BIBLIOGRAFÍA

Centre d'Études des Religions Africaines, *Religions africaines et Christianisme,* 2 vols. Colloque International de Kinshasa, 9-14 de enero 1978 (núm. esp. de los *Cahiers des Religions Africaines),* Faculté de Théologie Catholique, Kinshasa, 1979; *L'Afrique et ses formes de vie spirituelle.* Actes du 2e Colloque International de Kinshasa, 21-27 de febrero 1983 (núm. esp. de los CRA), Kinshasa, 1984; *Médiations africaines du sacré. Célébrations créatrices et langage religieux.* Actes du 3e Colloque International de Kinshasa, 16-22 de febrero 1986 (núm. esp. de los *CRA),* Kinshasa, 1987.

Colectivo, *Dictionnaire des civilisations africaines,* Hazan, Paris, 1968.

Colle, P., *Essai de monographie des Bashi,* Bukavu, 1937.

Eliade, M., *Traité d'histoire des religions,* Payot, Paris, 1953 *[Tratado de historia de las religiones,* Cristiandad, Madrid, 1981]; *Le sacré et le profane,* Gallimard, Paris, 1965 [Lo *sagrado y lo profano,* Labor,

Barcelona, 1967].
Hulstaert, G., «Les idées religieuses des Nkundo»: *Congo* II (1936), pp. 668-678; *Les Mongo. Aperçu général,* Musée Royal de l'Afrique Central, Tervuren, 1961; «Sur les génies des Mongo»: *Cahiers des Religions Africaines* III (1969), pp. 49-54.
Kagame, A., *La poésie dynastique au Rwanda,* Institut Royal Colonial Belge Bruxelles, 1951; *Les organisations socio-familiales de l'ancien Rwanda,* [RCB, Bruxelles, 1954, *La Philosophie bantu-rwandaise de l'Être* [RCB, Bruxelles, 1956; «Le sacré païen et le sacré chrétien», en *Aspects de la culture noir,* Fayard, Paris, 1958; «Description du culte rendu aux trépassés au Rwanda»: *Bulletin de Séances de l'Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer 4* (1967), pp. 746-779; *La philosophie bantu comparée,* Présence Africaine, Paris, 1976.
Maquet, J. J., *Africanité traditionnelle et moderne,* Présence Africaine, Paris 1967.
Mbiti, J. S., *African Religions and Phhilosophy,* London-Ibadan-Nairobi, 1969; *Concepts of God in Africa,* London, 1970; *New Testament Eschatology in an African Background,* OUP, London, 1971.
Mujynya, E. N., «Le mal et le fondement dernier de la morale chez les Bantu interlacustres»: *Cahiers des Religions Africaines* III/5 (1969), pp. 55-78; *L'homme dans l'univers «des» Bantu,* Presses Universitaires du Zaire, Lubumbashi, 1972.
Mukenge, L., «Croyances et structures socio-familiales en société luba "Buena Muntu", "Bakishi", "Milambu"»: *Cahiers Economiques et Sociaux V/1* (1967), pp. 51-61.
Mulago Gwa Cikala, V., *Un visage africain du christianisme. L'union vitale bantu face à l'unité vitale ecclésiale,* Présence Africaine, Paris, 1965; *Simbolismo*

religioso africano. Estudio comparativo con el sacramentalismo cristiano, BAC, Madrid, 1979; *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde,* Faculté de Théologie Catholique, Kinshasa, 1980.

Obenga, Th., *Les Bantu. Langues - Peuples - Civilisations,* Présence Africaine, Paris, 1985.

Ries, J., *Les chemins du sacré dans l'histoire,* Aubier, Paris, 1985 *[Lo sagrado en la historia de la humanidad,* Encuentro, Madrid, 1989].

Ries, J. y Limet, H. (eds.), *Les rites d'initiation.* Actes du Colloque de Liege et de Louvain-la-Neuve, 20-21 de noviembre de 1984, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve, 1986.

Tempels, P., *La philosophie bantoue,* Présence Africaine, Paris, 1961.

Theuws, Th., «Sacré et profane dans la société primitive»: *Bulletin du Centre d'Études des Problemes Indigènes* 14 (1950), pp. 65-73; «Texte luba»: *Bulletin du Centre d'Études des Problemes Indigènes* 27 (1954), pp. 1-153.

Thomas, L. V. y Luneau, R., *La terre africaine et ses religions,* Larousse, Paris, 1975.

Thomas, L. V., Luneau, R. y Doneux, J. L., *Les religions d'Afrique Noire,* Fayard/Denoel, Paris, 1969.

Van Caeneghem, *R., La notion de Dieu chez les Baluba du Kasaï;* Institut Royal Colonial Belge, Bruselles, 1956.

Van der Leeuw, *G., La religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion,* Payot, Paris, 1948.

Van Wing, J., *Études Bakongo,* Desclée de Brouwer, Paris, 1959.

Zahan, D., *Religion, spiritualité et pensée africaines,* Payot, Paris, 1970.

Capítulo 9

EL HOMO *RELIGIOSUS* AFRICANO Y SUS SÍMBOLOS

Clémentine Faik - Nzuji Madiya

I. NOCIÓN AFRICANA DE SIMBOLO

El pensamiento africano percibe con gran agudeza la noción de símbolo y hace del simbolismo una categoría específica en su visión del mundo. Partiendo del principio general según el cual existe una relación natural entre ciertos nombres y las cosas que, en sentido amplio, designan, nos ha parecido indispensable realizar en primer lugar un análisis semántico de los términos que en algunas lenguas africanas significan *símbolo.* Puesto que el símbolo está necesariamente constituido por dos caras, lo simbolizado y el simbolizante, hemos pensado que no era posible delimitar con un máximo de exactitud la noción africana de símbolo si se desconocía lo simbolizado. De ahí la división de este capítulo en dos secciones: 1) Denominación del símbolo, y 2) **-dungu*, la realidad manifestada por los símbolos.

1. Denominaciones del «símbolo»[210]

En kiswahili, lengua hablada o comprendida en gran parte del continente (Tanzania, Zaire, Ruanda, Burundi, Uganda, Zambia, Zimbabwe, Mozambique, Malawi, Somalia...), se designa el símbolo mediante varios términos: *ishara, maonyo, mfano, kifano, alama, dalili, methali o mithali* (Haddad, 1978; Johnson, 1939).

Ishara, del verbo de origen árabe *kuashiria:* avisar a, dar a entender con gestos, con los ojos,

[210] Estos datos relativos a las denominaciones del «símbolo» forman parte de una investigación más amplia y cuyos resultados serán publicados posteriormente. La mayor parte de las palabras han sido recogidas en una investigación de campo. En los casos en que la lengua concreta hubiera sido ya objeto de estudio, se han contrastado con las obras publicadas, como indicamos en las notas referidas a cada lengua.

con el comportamiento o mediante señales convenidas, se traduce etimológicamente por «lo que significa», «lo que indica», «lo que augura», «lo que anuncia». *Maonyo,* derivado de *kuonya,* hacer ver, mostrar, exponer, advertir, prevenir, poner en guardia..., significa «lo que muestra» «lo que hace ver», «lo que advierte» etc. *Mfano* y *kifano,* de *kufana:* parecerse a, ser semejante a, tener el valor de, valer alguien o algo, se traducen por «lo que se parece a», «imagen de alguien o de algo», «lo que figura, representa...», etc. Finalmente, *alama, dalili y methali,* todas de origen árabe, remiten al sentido general de signo, marca, indicio, etc.

En *ciluba* (Zaire), el símbolo se expresa mediante dos términos genéricos: *címányínú (sing.)/bímányínú* (pl.) y *cílééjélú* (sing)/*bilééjélú* (pl.). Del verbo *kúmányá:* saber, conocer, descubrir, recibir una revelación, identificar, *címányínú* significa etimológicamente «lo que revela», «lo que hace conocer», «lo que permite reconocer, identificar». . *Cílééjélú,* derivado de *kúlééjá:* mostrar, indicar, hacer ver o conocer, revelar, hacer aparecer, etc., se traduce por «lo que indica», «lo que significa», «lo que muestra», «lo que sirve de ejemplo o modelo», «aquello mediante lo que *algo se* manifiesta», «aquello mediante lo que algo se hace visible».

El *lomongo* hablado en el *Zaire* posee cuatro términos *para* designar al símbolo: *esilé* (sing.)*/basilé* (pl.); *losilé* (sing.)/*nsilé* (pl.); *losiké* (sing.)*/nsiké* (pl.); *lotája* (sing.)*/ntája* (pl.) (Hulstaert, 19S7).

Esilé y losilé son sinónimos derivados del verbo *-silá:* estar en equilibrio, mantener el equilibrio. Ambos se traducen por «lo que permite tener equilibrio», «lo que mantiene en equilibrio, en orden», etc. *Losiké,* del verbo *-sika:* pararse, hacer un alto, interrumpir, adquirir sabiduría, hacerse reflexivo o sereno, cortar radicalmente, ser recto (moralmente), etc., significa «lo que mantiene la atención», «lo que impide ir más allá», «lo que

permite hacerse sereno, sabio, reflexivo», «aquello por lo que pasa la sabiduría», «lo que permite estar de acuerdo», etc. En cuanto a *lotája,* del verbo *-tála:* mirar, contemplar, admirar algo extraordinario, puede traducirse por «algo que suscita asombro o temor», «aquello cuya visión deslumbra», «lo que merece ser contemplado», «lo que es reflejo de algo indecible, inaudito».

En *kikongo* (Zaire), encontramos tres palabras para designar el símbolo: *dimbú* (sing.)/*bídimbú* (pl.); *fwáání* (sing.)/*bifwáání* (pl.); *kisiínsu* (sing.)/*bisiínsu* (pl.)[211].

Del verbo *kudiimba:* marcar, señalar, imprimir, indicar..., *dimbú* significa «lo que marca», «lo que indica», «lo que recuerda», «lo que permite recordar». *Fwáani,* de *kufwáána:* asemejarse, corresponder, acordarse, valer, convenir..., implica el mismo significado que *mfano y kifano* en kiswahili. Mientras que *kisiínsu,* derivado de *kusiisa* significa «objeto conmemorativo», «recuerdo», «vestigio», etc.

En *masaba,* hablado en Kenia y Uganda, la palabra que sirve para designar el símbolo es *khabonela,* del verbo *khubona:* ver, mirar, contemplar..., y tiene las mismas acepciones que los verbos análogos de las otras lenguas (Sierstsema, 1981)

En *dyola,* hablado en Mali y Burkina Faso, y en *madare,* hablado en Burkina Faso, el término *tagamasen,* que designa el símbolo, está compuesto de *taga-:* «ir», y *-gamesen:* «forma de evolucionar hacia algo». En sentido estricto, *tagamasen* puede traducirse, por tanto, por «aquello por lo que se pasa para alcanzar otra cosa»[212].

En *dogón,* hablado en Mali y Burkina Faso, símbolo se dice *áduno sò,* que significa «palabra del mundo» (Calame-Griaule, 1987, 27) Finalmente, para terminar con las denominaciones, señalemos que en la mayoría de las lenguas estudiadas las palabras que significan «símbolo» significan también signo,

[211] Daeleman, *Archives et notes personnelles* y otras comunicaciones orales, Laman, 1936.
[212] Comunicación oral de Bruno Sanou.

señal, indicio, marca, sello, timbre, impresión, huella, emblema, presagio, augurio, recuerdo, memoria, etc.

La precisión y densidad semántica de los términos genéricos que sirven para designar el símbolo en las lenguas africanas permiten ver, por una parte, cómo percibe el símbolo el africano y, por otra qué es lo que el símbolo significa para él.

Efectivamente, en este campo de significados aparecen cuatro tipo de relaciones, puestas de manifiesto por los procedimientos de formación de nombres y que definen la esencia de la realidad simbólica tal como es percibida y vivida por los africanos.

a) Relaciones de naturaleza y cualidad

El símbolo es:

- palabra;
- espejo, reflejo;
- recuerdo, memoria, llamada, testimonio;
- belleza, espectáculo;
- milagro, prodigio;
- augurio, presagio, advertencia;
- signo, señal, marca, indicio, gesto, huella, impronta;
- visible, perceptible, tangible (cosa), indecible, inaudible, inefable.

b) Relaciones de contenido

El símbolo contiene:

- sabiduría, equilibrio, orden;
- saber, conocimiento;
- grandeza, luz, lo desconocido;
- la ley de las cosas, lo que sobrepasa al entendimiento.

c) Relaciones de efecto subjetivo

El símbolo:

- provoca asombro, respeto, temor, duda;
- suscita admiración, contemplación, exaltación;
- fuerza a detenerse, llama la atención;
- cautiva la mirada...

d) Relación de función

El símbolo es:

- aquello por lo que se reconoce, lo que hace reconocer, identificar;
- lo que hace conocer, saber, lo que informa, indica, enseña, inicia, revela, explica, introduce a otro nivel;
- lo que hace manifiesto, visible, perceptible, aparente, tangible;
- lo que representa, sustituye, figura;
- lo que augura, anuncia, presagia, advierte;
- aquello por lo que se accede al conocimiento, al orden, a la sabiduría;
- lo que establece el equilibrio, el orden...

Estas relaciones se superponen, se mezclan y se combinan de diversas maneras, tanto en el campo de las significaciones como en el espíritu de los locutores. Así, por ejemplo, el término que significa «espectáculo grandioso» está construido, a la vez, sobre la relación de naturaleza y sobre la de efecto subjetivo; el término que significa «quien da acceso a la sabiduría», está construido sobre las relaciones de función y de contenido, etc.

De manera general, cualquiera que sea su naturaleza, su contenido, su función, o el sentimiento que provoca en quien se acerca a él, el símbolo africano aparece en su esencia como *lugar de paso y lugar de manifestación.* Efectivamente, para el africano el símbolo es el lugar por el que pasa el hombre para establecer una *comunicación* con aquellas «realidades» situadas en otras dimensiones, realidades de las que tiene necesidad para llegar a su total realización y alcanzar su plenitud. Pero, para que la comunicación sea posible, estas

«realidades», de naturaleza más bien inaprensible, deben hacerse accesibles a aquel que las busca; por tanto, deben resultarle perceptibles de una manera u otra. Por ello se utilizan los símbolos.

Esta concepción descarta de entrada las numerosas metáforas (en sentido amplio) - confundidas a menudo equivocadamente con los símbolos - de las que se sirven los africanos para expresar algunas analogías. Hace igualmente poco pertinente la distinción entre símbolos «profanos» y símbolos «religiosos», que no corresponde a la percepción africana de la realidad simbólica.

Efectivamente, para el africano, que cree firmemente en la existencia de dos mundos, el *visible y el invisible,* y en su interacción permanente[213], los símbolos que utiliza - como muchas otras *realia* que motivan su comportamiento - pasan fácilmente de un mundo a otro, de modo que una categorización de ese tipo resulta artificial y poco justificada. Son las circunstancias que acompañan a la utilización de los símbolos las que, en el curso de la vida, pueden ser profanas, religiosas, ocultas, buenas o malas..., pero no los símbolos en sí mismos. Sin embargo, por razones de orden metodológico, denominaremos aquí *símbolos religiosos* a los que el *homo religiosus* africano utiliza en sus relaciones con la religión y lo sagrado. Pero, antes de ello, una breve explicación sobre **-dungu,* el campo de realidades manifestadas por los símbolos religiosos.

*2. *-dungu[214], el campo de realidades manifestadas por los símbolos religiosos*

Bajo formas diversas, que respetan las leyes fonéticas propias de cada lengua, la raíz *–dung–* así

[213] Para más información al respecto, consultar V. Mulago Gwa Cikala, «El hombre africano y lo sagrado», en este volumen, y *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde,* cit.

[214] El término *–dungu (-dung-)* es una forma reconstruida del bantu común, que adopta formas particulares según las leyes fonéticas propias de cada lengua. Su estudio se inscribe en el marco de un proyecto más amplio, algunos de cuyos resultados están ya publicados. Especialmente, en mis obras *Symboles graphiques en Afrique noire* y *La puissance du sacré.*

como sus distintos derivados aparecen en gran número de las lenguas llamadas bantú que cubren, prácticamente, los dos tercios del continente africano, sobre un territorio que se extiende del nordeste del Camerún y el nordeste de Kenya hasta el extremo meridional del continente.

Las formas más corrientes bajo las que aparece esta raíz son: *-dung-, -lung-, -nung-, -rung-, -ung-* y *-hung-.*

Etimológicamente, el verbo *-dung-* comprende varias acepciones: ligar, anudar, enlazar, articular, alargar, prolongar... Sus derivados *(kalunga, mulungu, nyamurungu, mpungu...)* tienen, por consiguiente, el sentido general de «lo que liga», «lo que anuda», «lo que alarga», etc.

El análisis semántico pone de manifiesto que su campo semántico es mucho más amplio que el que le asignan A. Kagame (París, 19S8) y V. Mulago Gwa Cikala[215], que limitan su sentido únicamente a las designaciones y atributos de Dios. El campo de acepciones de **-dung* es muy extenso, englobando:

- los nombres de Dios;
- la religión y lo sagrado en el sentido africano definido por V. Mulago Gwa Cikala en este volumen; por ejemplo, *Mungu* de los bangwana, *Mpungu* de los manianga;
- lo sagrado numinoso en el sentido absoluto definido por Rudolf Otto (1917; Eliade, 1957); por ejemplo, *nlungu* de los bantandu;
- el esoterismo, la magia, las fuerzas ocultas, positivas y negativas; por ejemplo, *kalunga* de los bataabwa y batumbwe;
- el fin de los tiempos, el más allá y el *post mortem;* por ejemplo, *muntu walunga o muhungu* de los manianga, *kyungu* de los bataabwa;
- los lugares misteriosos habitados por los espíritus; por ejemplo, *kalunga* de los baluba y *bilungi* de los batandu;

[215] Cf. en este volumen V. Mulago Gwa Cikala, «El hombre africano y lo sagrado.

- el origen del hombre o el hombre primordial; por ejemplo, *kalunga* de los bantandu, baluba, basongye y muchos otros;
- la comunión entre los hombres, la humanidad; por ejemplo, *bulungu* de los baluba.

Resumiendo, todo lo que apunta a lo *sobre-natural,* a aquellas realidades que superan el entendimiento del hombre pero respecto a las cuales no deja de interrogarse, esas realidades hacia las que se siente atraído como por un imán y por las que experimenta una irresistible nostalgia mezclada con vivo temor. Tomaremos como ejemplo una sola lengua para ilustrar el campo de significaciones que abarca esta raíz.

En kitandu, uno de los dialectos de la zona lingüística kongo (Zaire), la raíz *-dung-* aparece en las siguientes palabras[216]:

- *bilungi:* abismo de los infiernos, lugar al que van los muertos cuya vida no ha sido honrada y que esperan el momento de ser juzgados;
- *kalunga:* estancia de los muertos, más o menos sinónimo de *bilungi;* puerta que da acceso al mundo de los difuntos; puerta de los infiernos; fórmula de salutación, deseo de felicidad, de vida; el océano; por extensión semántica: lo que es inmenso, insondable y jamás podrá ser conocido en todas sus dimensiones;
- *luunga:* campana simple, utilizada en los ritos de evocación de los difuntos. Se supone que los sonidos que emite los despierta y juega, por tanto, el papel de elemento mediador entre el mundo visible y el invisible;
- *mahungu:* en la mitología kongo, el Ser Humano primordial hermafrodita, cuya división en dos permite la existencia del hombre y la mujer;

[216] Con la colaboración de J. Daleman.

- *ndungu:* tambor cónico, alargado, que juega en las ceremonias rituales el mismo papel que la campana *luunga;*
- *lungi:* plenitud de los tiempos; tiempo completo, acabado, devuelto al estado inicial;
- *nlungu:* plenitud, totalidad; perfección, santidad, sacralidad, pureza.

En otras lenguas bantú aparecen otras palabras formadas a partir de la misma raíz y con otras acepciones, pero referidas todas a esta misma, única y misteriosa realidad: *-dungu.*

Después de haber definido el símbolo africano como lugar de paso que permite al hombre entrar en comunicación con *-dungu,* y *-dungu* como aquella «realidad» cuyas múltiples facetas son manifestadas por los símbolos, debemos ahora examinar lo que representa para el africano la simbólica en su conjunto, antes de analizar la actitud del homo *religiosus* africano frente a los símbolos.

II. INICIACIÓN AL SIMBOLISMO ANCESTRAL

El simbolismo constituye uno de los principales modos de comunicación y de representación en las sociedades africanas. Su importancia puede medirse por la presencia permanente de los símbolos en todas las actividades, tanto de la vida cotidiana como de los diversos ritos y cultos que jalonan la existencia humana. Permite el contacto con realidades que superan el mundo visible y da acceso a las dimensiones no visibles del universo. Cada uno de los símbolos es depositario de importantes mensajes y enseñanzas cuyo conocimiento se revela como una garantía segura de equilibrio, orden y cohesión para el individuo y para toda la sociedad. Esta importancia de los símbolos ha llevado a las sociedades que se sirven de ellos a asegurar su conservación, transmisión y circulación, mediante técnicas conocidas por especialistas. El nivel de

conocimiento de éstos varía según los ámbitos de utilización de los símbolos y según la edad, el sexo o la función de quienes están encargados de iniciar al simbolismo. Para comprender mejor este aspecto psico-antropológico de la simbólica africana, dividiremos este capítulo en dos secciones: 1) Especialistas en el simbolismo ancestral; 2) Aprendizaje del lenguaje simbólico.

1. Especialistas del simbolismo ancestral

La variedad de los ámbitos de intervención de los símbolos implica una diversidad de especialistas. De manera general, podemos distinguir dos categorías de intérpretes:

a) Aquellos que, gracias a su inteligencia y las enseñanzas recibidas en su iniciación, han accedido a un gran conocimiento de la simbólica de su cultura. No se distinguen ni por su nacimiento ni por su condición social, pero el alto nivel de su conocimiento les permite imponerse e inspirar respeto. Se convierten así, de hecho, en intérpretes seguros de los que todos se fían.

b) Aquellos que, por nacimiento, medio o rango social, se ven destinados a especializarse en la simbólica de su cultura y a estar en posesión de informaciones a las que los otros no tienen acceso.

Así, entre los intérpretes más conocidos podemos citar, a título de ejemplo, el *oniromante,* especialista en los símbolos oníricos; el *curandero,* conocedor de los secretos de la naturaleza y de los poderes que guarda; el *adivino,* iniciado en la simbólica de los objetos adivinatorios y en la lectura de las posiciones en que se sitúan o en las huellas que se imprimen en la arena, el agua, etc.; el *erudito,* poseedor del poder iniciador bajo formas diversas; el *maestro de la palabra,* que juega con las palabras simples para hacer de ellas «palabras activas». En resumen, cada miembro de la sociedad,

familiarizado desde su nacimiento de una u otra manera con los símbolos, se esfuerza - como indican los ejemplos que se dan en el próximo apartado - en comprender para poder interpretar a su vez el sentido más profundo de los símbolos de los que hace uso.

2. *Aprendizaje del lenguaje simbólico*

Entre los madare de Burkina Faso, llamados comúnmente bobo, el niño es verdaderamente admitido en su comunidad cuando ha pronunciado estas palabras: *mo-da-re,* lo que significa: «yo digo que». Pues estas palabras son consideradas por este pueblo - que se designa a sí mismo por el nombre madare - como los primeros signos de afirmación por parte del niño de su personalidad y de su pertenencia étnica y, por consiguiente, como la apertura de su espíritu a la reflexión (Sanou, s.f., 3).

Este ejemplo explica el primer grado de aprendizaje del lenguaje simbólico. Muestra que, desde su primera infancia, el niño africano aprende a expresarse, a decir las cosas, a existir y a hacer existir lo que ve, ora por la palabra, ora por el gesto. Observa los elementos de la naturaleza que le circunda, trata de nombrarlos, de comprender sus correlaciones. Poco a poco, llega a establecer algunas analogías y relaciones sencillas.

Desde esta edad sus padres, y muy especialmente su madre, le enseñan sistemática u ocasionalmente todo lo que está a su alcance. Vigilan no sólo la reproducción exacta de las palabras, sino también su correcta interpretación y su mala utilización. Así, a este nivel, el niño está ya familiarizado con los símbolos simples de la vida cotidiana. Por ejemplo, un trozo de madera simbolizará para la niña pequeña un bebé hasta que, llegada a la pubertad, se le expliquen los misterios de la fecundidad; un combate simulado simbolizará para el niño el combate de las fieras hasta el momento en que le sean revelados los símbolos cinegéticos, etc.

Se trata del primer saber, consistente más en la toma de conciencia de la existencia de analogías entre las cosas que en su explicación.

Más tarde, al llegar a la adolescencia, el niño / la niña debe sufrir las modificaciones corporales iniciáticas o seguir una enseñanza especial que le introducirán en el *porqué y* en el *cómo* de estas analogías y de las relaciones de causalidad. Es el período llamado de *iniciación a los misterios de la vida,* el del segundo grado de aprendizaje del lenguaje simbólico. En esta etapa de la vida, el/la adolescente está llamado/a a pasar por numerosos «ritos de paso» para su integración social y espiritual en la sociedad. Estos ritos, que tienen como función principal *recibir* al joven o a la joven en la comunidad de los adultos y restablecer el orden expulsando el desorden de la infancia, son abundantes en símbolos.

Pero no todos los secretos de la simbólica ancestral le son entregados en esta etapa. Pues el/la joven iniciado/a debe ahora hacerse un lugar en la comunidad que le/la acoge y hacerse merecedor, por su propios medios, del acceso al nuevo estado. Es entonces cuando cada uno se esforzará por sobresalir, en la actividad que haya elegido, tanto a nivel práctico como en el plano del conocimiento teórico de todo lo que se relaciona con su oficio. Por ejemplo, el joven cazador se iniciará con asiduidad en el simbolismo cinegético, el joven curandero se dedicará a dominar el simbolismo de la palabra, el de los elementos de la naturaleza y los mundos vegetal y animal. Es el tercer grado del lenguaje simbólico: la especialización profesional, la vida activa y responsable.

Finalmente, el cuarto y último grado de aprendizaje se desarrolla en el marco de la *alta iniciación,* la que se practica en los señoríos o en las cofradías más altas y cerradas y que exige de los iniciados un secreto absoluto. Los símbolos que allí se revelan son temidos y respetados por todos. Su misterio es total para el profano. Están rodeados

de tabúes y giros lingüísticos diversos, pues se considera que el solo enunciado de su nombre puede desencadenar fuerzas temibles que el hombre ordinario es incapaz de controlar.

Esta breve exposición de los aspectos socio-culturales de la simbólica africana muestra que los símbolos, aunque familiares a todos y al alcance de cada cual, son y seguirán siendo siempre algo desconocido que jamás entregará todos sus secretos y que nunca será conocido en la totalidad de sus aspectos. Veamos ahora cómo los organiza el *homo religiosus* africano y qué significan en su vida.

III. EL SIMBOLISMO RELIGIOSO

Los símbolos religiosos han sido definidos como aquello de lo que se sirve el *homo religiosus* africano en su intento de transcender lo temporal y entrar en contacto con los poderes sobrenaturales. Efectivamente, en el momento en que toma conciencia de su destino, el hombre toma también conciencia de su pequeñez y de su incapacidad para cumplir, solo, este destino. Tiene entonces que recurrir a un poder mayor, infinitamente superior a él, que le ayudará a lograrlo. Pero este poder será siempre para él misterioso e inaccesible, de manera que cuanto más cree aproximarse, más se le escapa. Por ello durante toda su vida buscará elementos intermedios capaces de servir de *mediadores* entre el objeto de su búsqueda y él mismo. De ahí el perpetuo recurso a los mitos, la práctica de ritos y la utilización de símbolos[217].

Los símbolos son, pues, un elemento de equilibrio, orden y estabilidad para el *homo religiosus* africano y para su comunidad. Le aseguran religando sus propias experiencias a las realidades del mundo que le es invisible y ordenando su universo según los planes del «cielo de las alturas». Algunas designaciones de «símbolo» en las

[217] En lo que se refiere a los mitos y ritos africanos, cf. en este volumen «Mito y rito en la experiencia religiosa africana», de P. I. Laleye; cf. M. Eliade, 1952, 1957.

lenguas africanas ponen el acento de manera particular en las funciones mediadora y aseguradora.

Antes de seguir adelante, hemos de volver brevemente a la observación formulada anteriormente según la cual la distinción *símbolos religiosos-símbolos proféticos* es poco pertinente en la simbólica africana. En efecto, los símbolos africanos no funcionan como entidades aisladas o en un único plano. En una cultura dada, se articulan en el seno de ritos y ceremonias culturales complejas, de los que deriva una multitud de hechos rituales y simbólicos, igualmente complejos, que se imbrican y entrecruzan, haciendo referencia siempre a los mitos cosmogónicos de los que han surgido[218].

Por este hecho, el simbolismo religioso africano está, a diferentes niveles, en estrecha correlación con otros simbolismos que a veces parecen muy alejados del *hecho religioso* en el sentido en que lo entienden las culturas europeas. Así, por ejemplo, todo lo que tiene connotaciones sexuales, y muy especialmente la procreación, tiene esencialmente implicaciones religiosas y cósmicas, pues el africano ve en la procreación la réplica del acto creador original, cuyo solo y único autor es el Creador Todopoderoso, Dios del «cielo de las alturas», Espíritu Generador primero. Para él, pues, el don divino más noble, el más completo que ha recibido, es la «capacidad de dar la vida» contenida en el sexo del hombre y la mujer. Por otra parte, en las religiones africanas, Dios mismo está provisto de sexo. Sea un principio activo masculino, sea un principio activo femenino y, cuando es andrógino, es masculino y femenino a la vez, el Dios padre-madre. En ciertas lenguas, los términos que sirven para designar a «Dios» significan etimológicamente «el falo que crea» o «el sexo que da a luz».

Otro ejemplo: el estrecho lazo que existe entre el poder y lo sagrado, aspecto que ha llamado la atención de tantos antropólogos e historiadores de

[218] Los estudios en curso sobre los símbolos africanos básicos, especialmente los llevados a cabo por la autora, confirman cada vez más esta tesis.

las religiones[219].

No tener en cuenta todas estas correlaciones o la naturaleza ambivalente de los símbolos falsearía toda interpretación simbólica, modificaría toda la noción africana de símbolo y provocaría una peligrosa alteración semántica de sus elementos fundamentales.

En los dos primeros puntos de este apartado, los símbolos, con ejemplos precisos, se abordarán bajo dos aspectos: uno, el de su relación con las fuentes naturales, y otro, su relación con los elementos de concepción humana. El tercer punto propondrá algunos ejemplos de interpretación de símbolos gráficos y numéricos recurrentes en la vida y el comportamiento del *homo religiosus* africano.

Sin embargo, dado el objeto de este estudio, únicamente tomaremos en consideración el aspecto religioso de los símbolos que se proponen como ejemplo. Este apartado comprende, pues, tres partes organizadas de la siguiente forma: 1) Elementos de la creación original como fuente de los símbolos religiosos: el hombre, la naturaleza; 2) Elementos de concepción humana como símbolos o fuentes de símbolos religiosos: el hombre, la naturaleza, los gestos y los colores; 3) Símbolos religiosos gráficos y numéricos.

1. Elementos de la creación original como fuente de símbolos

Para dar respuesta a sus aspiraciones y necesidades religiosas, el *homo religiosus* o bien se sirve de los elementos que forman parte de la creación original, a los que da una significación simbólica, o bien, partiendo de estos elementos como «materia prima», inventa otros a los que atribuye una función simbólica. Este parágrafo se refiere al primer caso.

[219] Entre los autores que han tratado este tema podemos recordar a M. Fortes y Evans Pritchard, G. Balandier, de Heusch, etc.

a) El hombre

El primer elemento de la creación puesto a disposición directa del hombre es el cuerpo humano en tanto que objeto físico y relacional. Antes, pues, de explorar el universo para encontrar en él mediadores, el africano explora su propio cuerpo. Descubre que éste es a la vez lugar de manifestación, de simbolización y de intercambio de energías - de naturaleza y origen tanto divino como cósmico - que hacen de él un campo energético de corrientes de fuerzas diversas.

Constatando que la energía recibida en ciertos puntos privilegiados de su cuerpo le hacen superior a las otras criaturas, confiere a dichos puntos una significación simbólica y hace de ellos sus mediadores. De ahí la importancia del simbolismo corporal en la simbólica africana y en el simbolismo religioso en particular.

Encontramos un ejemplo de ello en el mito cosmogónico luba, que explica del modo siguiente la importancia atribuida al cuerpo humano en el simbolismo religioso de este pueblo[220]:

En el origen, el Todopoderoso Dios Creador, al dar forma al hombre, dejó abiertos algunos puntos de su cuerpo, a fin de que circulasen en el hombre las energías que emanan de Él mismo y del universo. Estos orificios eran doce, tres de naturaleza divina y nueve ordinarios.

Cada orificio de naturaleza divina representaba una facultad divina específica. Pero cuando el hombre cayó y fue metamorfoseado, estos tres orificios se cerraron. Se trata:

a) del *hueco epigástrico:* lugar de manifestación de los poderes del Espíritu. Éstos dan al hombre el don de la «intuición clara y completa de las cosas invisibles y ocultas, y le proporcionan el poder del verbo, que comprende el del Hálito, la Palabra [...], la Saliva y el Gesto» (Fourche y Morlighem,

[220] Según la versión de Fourche y Morlighem publicada en *Une Bible noire* (1973, 99-101), enriquecida con informaciones de campo recogidas por el autor.

1973, 101);

b) el *corazón:* sede del Espíritu, el corazón se expresa mediante la lengua y da la palabra al hombre, distinguiéndolo así de otras criaturas animada móviles, a la vez que lo aproxima a los espíritus;

c) la *fontanela y* el *occipucio,* llamados «fontanela grande y fontanela pequeña». Lugar de manifestación de la inteligencia y la sabiduría del Espíritu, la fontanela y el occipucio confieren al hombre la facultad de percepción y discernimiento: la fontanela para las cosas y acontecimientos futuros, el occipucio para las pasadas. Juntos, estos orificios otorgan al hombre el don de la doble videncia.

Estos puntos del cuerpo, a los que los baluba recurren constantemente en sus celebraciones rituales y religiosas, simbolizan cada uno una facultad divina que, en el hombre, se convierte en don y manifestación de Dios. Los símbolos encuentran aquí el sentido de «aquello por lo cual se accede al conocimiento, la sabiduría, el orden», «lo que serena», etc.

Pueden señalarse otros ejemplos, como los dogón de Mali, para quienes la *palabra,* principio divino fundamental (símbolo = palabra del mundo), reside en el cuerpo humano de donde el verbo toma sus principios espirituales fundamentales «cuyos *desplazamientos* determinan las modalidades de la entonación [...] y confieren fuerza a la palabra» (G. Calame-Griaule, 1987, 58). En Zimbabwe, las leyes iniciáticas son explicadas a los jóvenes iniciados venda a partir de «muñecas de fertilidad» y figurillas de arcilla. Parece que ciertas partes del cuerpo femenino son de naturaleza divina. Por ejemplo, la cabeza, que simboliza el falo, regula el cumplimiento de todo ritual religioso; el ombligo, símbolo de las circunvoluciones de los orígenes y de los primeros movimientos de la creación, representa a la joven menstruante, es decir, que ha alcanzado la edad de la procreación (Roumeguere-Eberhard,

1982, 102-103). Los bayaka del Zaire consideran igualmente el cuerpo humano, en su actividad de unión sexual, como fuente y lugar de simbolización a diferentes niveles (Devisch, 1986, 120).

El *homo religiosus* africano, que asigna a su propio cuerpo un significado simbólico, atribuye también este mismo significado a los elementos de la naturaleza que proporcionan respuesta a sus necesidades religiosas.

b) La naturaleza

La naturaleza pone a disposición del hombre una cantidad infinita de elementos que pueden servirle de mediadores. Pueden ser inertes, animados fijos o animados móviles. El significado simbólico que reciben depende de su naturaleza original, mítica[221]. Así, para el *homo religiosus,* la selva, las aguas, el fuego, los animales, los astros, la lluvia, el rayo, la tormenta, el torbellino, la tempestad, la tierra misma..., resumiendo, todo lo que evoluciona en el universo, revela la omnipresencia en la naturaleza de corrientes energéticas superiores. Toma, pues, como mediadores a la mayor parte de estos elementos, de ahí el lugar asignado al simbolismo astral, animal, vegetal, mineral, etc., en el simbolismo religioso. Damos a continuación algunos ejemplos.

Simbolismo astral

El sol. En la mayor parte de la simbólica africana, el sol, bajo ciertos aspectos, representa el Espíritu superior del que emanan todos los demás, es decir, a Dios. Pero su simbolismo va más allá de esta consideración, pues participa de muchos otros simbolismos, como el de la luz, el fuego, la vida, la lluvia, la sequía... y, por oposición, la noche, las tinieblas, la muerte, etc. En cualquier caso, el

[221] Cf. Nota 9.

sol es, para muchos pueblos africanos, símbolo de la divinidad.

Para los baluba, el sol es la gran luminaria primogénita de todos los astros. Aparece desde la creación de los Espíritus superiores y surge de la fontanela del Ser Supremo, de cuya frente recibe su esplendor. El sol es el símbolo diurno de Dios. Los africanos se vuelven hacia el sol naciente para orar por la mañana pues, a esta hora, Dios está dispuesto a recibir y atender su oración; por mediación del sol naciente, está repitiendo su acto creador dando de nuevo vida a lo que estaba «muerto» durante la noche. Para los bakongo[222], el curso del sol simboliza la transición entre la vida y la muerte y representa las cuatro etapas de la vida del hombre: dos en la tierra, dos en el mundo de los muertos. Por tal motivo, el sol, en su viaje nocturno, es llamado por los bakongo «la piragua que *transporta las almas a Mpemba*»(mundo de los muertos)(Fu-Kiau, 1969,118).

Para el *homo religiosus* africano, el sol, si no es el mismo Dios, es su símbolo más representativo. Su grandeza revela y confirma mejor la existencia de un Dios mayor. Es uno de los principios dinámicos esenciales. Su significación simbólica «suscita admiración», «deslumbra la mirada», «es un espectáculo grandioso».

La luna. Formando con el sol la pareja de los grandes luminares de la creación primera, la luna es, bajo ciertos aspectos, el rostro nocturno de Dios. Matriz primordial, inspira a todos una actitud religiosa, pues simboliza uno de los valores más importantes que Dios ha confiado a los hombres: la fecundidad, el poder de procrear. Como en el caso del sol, su simbolismo ha de considerarse en un marco más amplio.

Un ejemplo de la luna como símbolo religioso lo encontramos en la cosmogonía ohendo. Para este pueblo, el espíritu de fecundidad reside en la luna,

[222] Fu-Kiau, *Le Mukongo et le monde qu'il entourait,* Twenda, Kinshasa, 1979; también, Thompson y J. Corner, 1982.

rostro nocturno del Creador. Es de él de quien la mujer recibe el amor, la belleza y la fertilidad. El primer día de aparición de la luna, el Espíritu de fecundidad visita la tierra y decide, de común acuerdo con los genios de la naturaleza, la suerte de cada mujer para el mes que se anuncia. Una vez ha entrado en contacto con la mujer, se identifica con ella y la hace semejante a él. Es decir, hace de ella un ser capaz de procrear, repitiendo así a su vez el acto de la creación primera. Sin embargo, es necesaria una condición: la pureza. La mujer debe tener una conducta irreprochable, recta[223]. La luna representa uno de los símbolos clave del pensamiento religioso taabwa. Es la imagen que mueve las dualidades *bien/mal, orden/desorden, fertilidad / esterilidad...* Desapareciendo cada mes durante algunas noches, es el Dios que da la vida y se retira luego, dejando solas a sus criaturas, enfrentadas a brujos y fuerzas malévolas de todas clases. Se celebra su reaparición como retorno de la salvación, el triunfo del bien sobre el mal, la victoria de la inteligencia sobre la confusión[224]. El nacimiento de la nueva luna es recibido con alegría en toda el África negra, pues se considera a la joven luna como un mensajero enviado por Dios para llevar a los hombres su protección y una parte de su luz. Esta luz y esta protección aumentan con la luna llena, período propicio para la lucha contra los maleficios. Se organizan fiestas, danzas, reuniones, se depositan ofrendas a los espíritus en las encrucijadas para procurarse su favor.

Simbolismo del espacio

La selva. Los madara de Burkina Faso distinguen dos tipos de espacio: la aldea, espacio dominado, habitado, conocido y seguro para el hombre, y la selva, espacio no domesticado, dominio de los espíritus, símbolo del cosmos inexplorado. En la

[223] Comunicación personal de Ngon-Ga-Ke-Mbembe.
[224] Notas de A. F. Roberts; cf. también Nagant, 1976.

selva crecen tres clases de árboles sagrados: el neré, el árbol del pan y el boraso. Dado que todos producen algo comestible, estos tres árboles son considerados como símbolo del don gratuito de Wuro, el Dios Creador-Nutridor. Crecen también en la selva otros cuatro árboles sagrados, secretos éstos, y que simbolizan el carácter sagrado de ciertas especies vivientes. Cada aldea madara posee su selva sagrada más allá de la zona que le es próxima y familiar -campos cultivados, bosquecillos sagrados -, selva mantenida, cuidada y respetada por todos. Nadie debe tocar su madera. De ella vienen, del reino de los muertos, las máscaras enviadas por Do, lo sagrado absoluto, para comunicar a los vivos los mensajes de que son portadoras[225].

Los campos. En la mayor parte de los pueblos agricultores de Africa, el campo constituye un espacio sagrado. Su simbolismo está en relación con el de la simiente y el grano, la fertilidad, la tierra, el alimento, la vida y muchos otros. Entre los kalanga del sur de Zimbabwe encontramos, junto a los campos del jefe donde todo está dispuesto en orden, un campo llamado «del desorden» en el que se siembran desordenadamente toda clase de granos comestibles. Este campo está destinado a *Va Nya Chaua,* la Generadora primordial, madre del Dios organizador del universo. Fue ella quien dio «una muestra de todos los granos comestibles a los hombres y les enseñó a cultivarlos» (Roumerguere-Eberhardt, 1982, 152). Los baluba y los bena luluwa utilizan sus campos como lugar de plegaria y reconciliación familiar. Pues el campo, lugar que da el alimento, exige una gran pureza del alma. Quien pisa su suelo en estado de impureza es responsable de la esterilidad que viene a continuación. En los pueblos agricultores, el campo simboliza el don del Dios-Alimentador. Se respeta también porque a él acuden a pasearse los antepasados.

Las alturas. A pesar de la ambivalencia de los

[225] Comunicación oral de Bruno Sanou.

símbolos, el carácter positivo ligado a las alturas parece ser predominante en el simbolismo africano. La riqueza y la densidad simbólica de esta posición proceden de aquello que caracteriza a las cosas superiores: todo lo superior, para el hombre negro, está situado por encima de su cabeza. De ahí la importancia que en el simbolismo religioso africano tienen los termiteros, las colinas, las montañas, los peñascos... Entre los bakaya, por ejemplo, para entronizar al jefe se coge un bloque de tierra desprendido de un termitero; se lo dispone en un recinto especial donde representa de manera simbólica la colina mítica de los orígenes, a la que subió el mítico conquistador lunda para tomar posesión de las cosas y los seres, participando así en su proceso generador. Subido en esta «colina», el jefe adquiere su poder, que es a la vez social y espiritual. Se convierte en el Re-generador confirmado[226]. Para los baluba y los bena luluwa, el termitero simboliza el estado «completo», del Ser humano original, andrógino, poseedor a la vez del sexo del hombre y de la mujer. En realidad, visto desde arriba, el termitero simboliza el falo en erección y, visto desde abajo, es el sexo de la mujer rematado por el falo, juntos en la posición de procreación, recreando así la unidad original del hombre. Colinas, montañas, peñascos..., presentan un poderoso simbolismo religioso: son lugares de sacrificio. Por ejemplo, en la sociedad mafu del Camerún existen «espíritus de la montaña» que aseguran protección a los habitantes del territorio sobre el que reinan. A su vez, los habitantes les rinden un culto religioso, «provistos de las ofrendas necesarias, se dirigen a la montaña, al emplazamiento del altar del *mbolom*, especie de jarra cuya abertura está cerrada por una piedra plana. Esta vasija está situada en la cumbre de un peñasco, en el punto culminante del territorio dependiente del espíritu del lugar, en su centro» (Vincent,

[226] Comunicación oral de R. Devisch; cf. también, del mismo autor, *La santé affective et sexuelle est de l'ordre de l'échange: le cas des Yaka du Zaire, 1986.*

1986, 93-94). Es por los lugares elevados, santuarios naturales, por donde las divinidades superiores descienden al encuentro de los hombres, es desde lo *alto* desde donde velan por ellos.

Simbolismo animal

El carácter mediador de los animales aparece, en diferentes grados, en todas las culturas del África negra. Agricultores, cazadores y ganaderos, todos, según su medio ecológico, hacen intervenir a un cierto número de animales en sus celebraciones religiosas. Éstas están generalmente clasificadas según sus particularidades naturales que, por otra parte, proporcionan los soportes simbólicos necesarios. Los animales constituyen el elemento de mayor importancia del simbolismo sacrificial en las religiones africanas[227]. En su clasificación simbólica, vienen considerados por parejas: *masculinol/femenino, mayor/menor,* etc. Están en el origen de las prohibiciones alimentarias rituales[228], del totemismo y de otros muchos comportamientos religiosos. Veamos algunos ejemplos.

La serpiente. En muchas culturas africanas la serpiente es vehículo del germen activo que ella habría recibido al inicio de los tiempos. Su simbolismo está en relación con el del agua, la lluvia, el arco iris, los orígenes, etc. Pero de todas las serpientes conocidas, es la *pitón* la que juega el papel más importante entre los animales que simbolizan la divinidad. Efectivamente, para los venda, la serpiente pitón - que, mediante el vómito, procedió a la creación de todas las criaturas que contenía en su vientre - es el símbolo del Creador. Como tal interviene en numerosas ceremonias rituales y religiosas, especialmente en la iniciación femenina, donde las jóvenes iniciadas imitan sus

[227] Para una mayor información al respecto, L. De Heusch, *Le sacrifice dans les religions africaines,* Paris, 1986.
[228] Para mayor información, véase un buen ejemplo en W. de Mehieu, *Structures* et *symboles* London, 1980, pp. 18-60.

movimientos danzando, recordando así las circunvoluciones originales (Roumeguere-Eberhardt, 1986, 18). Los baluba la consideran partícipe de la naturaleza divina, pues fue maestra de las criaturas antes del hombre. Es generadora de la lluvia y poseedora de la fertilidad. Para los basongya y los baluba, la pitón surge de las aguas bajo la forma de arco iris para proteger al mundo de la venganza divina, eventualmente del rayo. Animal totémico por excelencia, la serpiente pitón inspira una actitud religiosa a quienes la adoptan como tótem, pues es el vínculo entre las divinidades del cielo y las del agua, vínculo que manifiesta por su naturaleza de arco Iris.

El águila. En muchas culturas africanas, tanto de la sabana como de la selva, el nombre del águila aparece entre los atributos o las designaciones del Dios Creador. En todas partes es la reina de las aves y de los animales del «cielo intermedio». Es el símbolo celeste de los poderes espirituales e intelectuales. Es ella la que trae a los hombres los mensajes del «cielo de las alturas» y construye su nido en los peñascos para reinar mejor sobre ellos. Es el águila, con todo su poder, la que está representada en las famosas «aves de Zimbabwe», de piedra, con el nombre de «Rey de las aves» o incluso de «Dios», del que es precisamente su símbolo aéreo (Roumerguere-Eberhardt, 1982, 86-93). Los basongye la consideran prefiguración del hombre, símbolo de la ruptura entre las fuerzas mentales - que ella aporta - y las fuerzas emotivas - que su presencia aleja -. Los jefes y los altos dignatarios llevan sus plumas, pues simbolizan la ascensión social y espiritual. El simbolismo del águila participa del simbolismo del sol, con el que comparte los mismos atributos celestes.

El cocodrilo. En la mayor parte de los mitos cosmogónicos africanos, el cocodrilo forma parte de los animales primordiales que ayudaron al Creador a ordenar el universo. Contiene en su cuerpo los poderes mágicos que hacen de él un animal regio. Los

bahemba, baluba y basongye utilizan algunas de sus partes en la fabricación de hechizos que protegen del rayo. Lo utilizan también como animal tutelar, doble del hombre, que puede albergar en su cuerpo los principios vitales activos de éste, protegiéndolos así de las intenciones malvadas. Los venda ven en él el símbolo de la unión del hombre y la mujer, unión generadora del «río que fecunda la tierra» (Roumergere-Eberhardt, 1982, 84). El cocodrilo es, para el mismo pueblo, la *puerta* cerrada cuya apertura hace acceder al rango real, por tanto, al estado sagrado. En efecto, a continuación de la muerte del rey, los hijos que aspiran al trono son sometidos a la prueba llamada de «la apertura de la puerta» de la casa real. El que consigue abrirla es considerado elegido por Dios para suceder a su padre. Ahora bien, la puerta real simboliza al cocodrilo, animal mítico que hace acceder al poder social y espiritual *(ibíd., 85-86).* En este aspecto, el simbolismo del cocodrilo se ajusta perfectamente a la idea de que el símbolo es para el africano «aquello por lo que se accede al conocimiento, al orden, a la sabiduría», «aquello por lo que se pasa para alcanzar otra cosa».

Simbolismo vegetal

Bajo diferentes aspectos, los vegetales juegan el papel de mediación entre el *homo religiosus* africano y su Dios. En unos casos es su olor; en otros, su gusto; en otros, el efecto que provoca su consumo o alguna de sus propiedades. Los árboles sagrados, como los árboles de los espíritus, abundan en África negra e intervienen en grados diversos en la simbólica religiosa.

Algunas plantas son símbolos del paso del estado humano al estado divino a causa de sus virtudes alucinógenas. Por ejemplo, el cáñamo y otras plantas de la misma especie, empleados en ocasión de ciertas celebraciones rituales cuyo objetivo es poner en contacto al hombre con las fuerzas superiores,

cósmicas o divinas. Algunas especies de mentas silvestres se utilizan en la adivinación, pues su aroma posee la virtud de atraer a los espíritus evocados por el médium. Otras son utilizadas en las ceremonias de exorcismo, pues su aroma expulsa a los espíritus atormentadores. Entre los árboles de alto porte, daremos dos ejemplos, la palmera y el banano, cuyas cualidades simbólicas juegan un importante papel.

La palmera. En las regiones donde crece, la palmera cumple la función simbólica de la vida. Está clasificada entre los árboles que son «dones gratuitos del Creador-Alimentador», pues se puede comer sus frutos, beber su vino y consumir su corazón. Sus ramas y hojas son empleadas en diversas circunstancias - iniciación, funerales, danzas de máscaras, matrimonio, etc. - para «marcar» o delimitar el espacio sagrado, para separar el mundo de los hombres del mundo de los espíritus. El valor simbólico de las ramas de palmera es tal que, para los basongye, no es posible ahorcarse con una nervadura de palma, pues recuerda la primera ley recibida de Dios según la cual «nadie puede quitarse la vida». Por la misma razón, un iniciado no puede mentir mientras su mano esté tocando una nervadura de palma. La persona acusada de brujería es sometida a «la prueba de la nervadura de palmera», que consiste en maniatar al acusado con una cuerda trenzada con este material mientras su mano toca otra nervadura. Si el acusado es culpable, la muerte sobrevendrá en los días inmediatos. Cualquier campo en el que crezca una palmera es un campo bendito, protegido contra el robo y el pillaje (Wauters, s.f., 201).

El simbolismo de la palmera participa del simbolismo universal del árbol: con sus raíces, toca el mundo de los antepasados, con su tronco, participa en la vida de los hombres y, con sus ramas, capta las fuerzas cósmicas y divinas para transmitírselas a los hombres. Así participa del simbolismo de la altura y de la profundidad.

El banano. El simbolismo del banano comprende varias dimensiones. De manera general, simboliza la eterna renovación de la vida. En numerosos mitos cosmogónicos, especialmente los mitos luba, las almas buenas van a vivir al «país de los bananos» después del juicio, mientras que las almas malvadas serán precipitadas en las profundidades subterráneas. Así, para religar al recién nacido con el mundo del que viene, los balega, los baluba y muchos otros pueblos del Zaire, entierran su cordón umbilical bajo un banano. Por la misma razón, los balega hacen gustar al recién nacido un poco de banana, para que «enlace» con rapidez con el mundo de sus antepasados. Los balega identifican el banano con la imagen del mundo, donde unos mueren y otros nacen; pues tan pronto como muere el banano-madre, aparece un retoño que lo reemplaza, y así sucesivamente. El banano simboliza de esta manera el ciclo de la vida, el eterno comienzo de las cosas, la eternidad renovada de todo lo creado.

Los ejemplos que acabamos de citar indican hasta qué punto toda la naturaleza, como el hombre mismo, proporciona al *homo religiosus* africano elementos para alimentar su simbolismo: *todos* los ámbitos de la creación participan en él. Y esto corrobora la creencia africana según la cual desde el momento en que el Ser Supremo, Creador y Generador de todas las cosas, ha elegido al hombre como señor de todas las criaturas, ha puesto a su disposición, en estas cosas creadas, todo lo que puede responder a sus diversas necesidades: sociales, afectivas, materiales, fisiológicas, etc.

2. Elementos de concepción humana como símbolos o fuentes de símbolos religiosos

Como dijimos anteriormente, la búsqueda constante de mediadores hace que el *homo religiosus* no pueda contentarse con utilizar, en estado bruto, las cosas creadas, sino que se sirve de éstas para inventar, a partir de ellas, otros objetos a los que

atribuye una función simbólica. No es cuestión de enumerarlos todos, pero citaremos como ejemplo algunos obtenidos a partir de elementos del mismo cuerpo humano y de la naturaleza.

a) El cuerpo humano

En *La puissance du sacré. L'homme, la nature et l'art en Afrique noire,* hemos consagrado un capítulo al cuerpo humano como símbolo o fuente de símbolos. Mostramos allí cómo ciertas partes del cuerpo son tomadas, de un vivo o de un cadáver, e introducidas como «ingredientes» en la fabricación de hechizos y objetos que juegan un papel simbólico en las ceremonias rituales y religiosas. Entre los basynge, por ejemplo, si un iniciado que haya alcanzado el grado de «alto conocimiento» se suicida, los demás iniciados de su misma cofradía toman de su cadáver estas ocho partes que depositarán en el «cesto del conocimiento»: el índice derecho, el brazo derecho, un trozo de la piel de la frente, el sexo, el corazón, los riñones, la bilis y el ojo derecho (Wauters, s. f., 200). Cabellos, uñas, trozos de hueso, gotas de sangre..., cumplen también esta función. Así, los dogón, que atribuyen una particular importancia a la función simbólica de las clavículas humanas, conservan por analogía las de los animales para utilizar su polvo en circunstancias rituales (Calame-Griaule, 1987, 59).

Gestos, actitudes y movimientos del cuerpo son imaginados como símbolos o son interpretados como tales: danzas que imitan las circunvoluciones de los orígenes, brazos que imploran, vientre que se distiende bajo los rayos fecundantes de la luna.

De manera más general, el cuerpo humano sirve como soporte para representaciones diversas de carácter religioso, como tatuajes, máscaras, perfumes, etc. Algunas de estas marcas son temporales y delebles y desaparecen después de limpiarlas. Por ejemplo, el caolín con el que se embadurnan el rostro las personas que han perdido

algún familiar o la bija con la que se maquillan las madres de gemelos o de otros niños que han nacido de alguna forma especial, o con ocasión de las fiestas organizadas en el momento de su integración social. Otras, sin embargo, son definitivas, impresas - ligera o profundamente - en la carne: éstas son las cicatrices, escarificaciones, etc.

Existen algunas, como las escarificaciones de las mujeres ba-yombe del Zaire, que recuerdan la posición del individuo en el universo y el movimiento perpetuo que hace pasar de la vida a la muerte y de la muerte a la vida. U otras, como las de los dagara de Burkma Faso, que protegen y cuidan.

En efecto, los niños dagara son, a muy temprana edad, marcados con una cicatriz larga y plana en una mejilla: es el signo de la pitón, serpiente mítica bajo cuya protección se las coloca. Es frecuente que cuando un bebé viene al mundo después de la muerte de un hermano mayor de corta edad, reciba esta misma escarificación. En este caso, es una «marca del retorno» del niño a la familia. En realidad, dada la gran mortalidad infantil, los dagara consideran a todo niño de poca edad como un «viajero del más allá», alguien que puede ir y venir de un mundo a otro a su voluntad. Se le marca así para que, en caso de muerte, pueda reconocérsele si retorna (Faïk-Nzuji, 1992, cap. III).

b) La naturaleza

Numerosos elementos de la naturaleza sirven para la fabricación de objetos a los que, como dijimos, se atribuye una función simbólica. Un objeto puede ser símbolo por sí mismo o servir como soporte de un símbolo. Pero, en cualquier caso, el objeto-símbolo es como una prolongación del cuerpo-símbolo, cuyas escarificaciones, gestos y actitudes reproduce (Faïk-Nzuji, 1992).

La naturaleza ha sido creada en color. Por su parte, el *homo religiosus* ha elegido en particular tres de ellos, a los que atribuye una función

simbólica: el rojo, el negro y el blanco. Para los bafunia, baluba, basongye y bena luluwa, por ejemplo, el rojo es el color de la vida y, por tanto, de la fecundidad; el negro es el color de la prueba y el duelo, el blanco es el color de los fantasmas y la muerte.

Sin embargo, el uso de las cosas creadas, modificadas o en su estado inicial, no basta para satisfacer por completo al *homo religiosus* africano. Su nostalgia permanece. Para atenuarla, pondrá su inteligencia e imaginación a la búsqueda de otras formas de mediación.

3. Símbolos religiosos gráficos y numéricos

Además de los elementos arriba mencionados, otros muchos son susceptibles de recibir una interpretación simbólica, especialmente los signos gráficos y los números. Nos contentaremos con nombrarlos de manera sucinta.

a) Los signos gráficos

Los signos gráficos aparecen sobre objetos de forma y naturaleza variada: cuerpo humano, elementos de la naturaleza - árboles, peñascos, piedra, suelo, etc. -, objetos manufacturados de uso corriente o uso religioso... Todos forman parte de sistemas culturales de signos y proceden, como todo sistema, por medio de códigos internos cuyos mecanismos se sitúan a diferentes niveles.

En efecto, su descripción reposa en criterios que implican que cada signo debe ser considerado, primero, como entidad individualizada, aislada del contexto y, a continuación, examinada en su relación con los otros signos y con la cultura que lo emplea, sin olvidar las implicaciones semánticas de los términos que lo designan. Hemos dedicado una obra a este tema, *Symboles graphiques en Afrique noire,* por lo que no haremos sino señalar, a título de ejemplo, dos de los símbolos gráficos abstractos presentes en

toda el África negra.

1) Espiga o línea quebrada. La espiga es el símbolo de la comunicación con las fuerzas divinas y cósmicas y con los espíritus y los antepasados. Su forma sugiere la articulación, la juntura. En muchas lenguas, la palabra que la designa, *-nungu,* deriva de la raíz *-dung-,* que, como ya hemos visto, da origen también a los nombres que designan a Dios. Por ejemplo: *kalunga: Aquel-que-por-excelencia-une, o Aquel-que-por-excelencia-religa; mulungu: Aquel-que-une o Aquel-que-religa.* Para los venda, la espiga representa la pitón mítica, que, a su vez, representa al Creador (Roumeguere-Eberhardt, 1982). Entre los shaba (Zaire), el adivino luba que entra en trance lleva sobre su frente una diadema con la forma de este signo que le permite mantener contacto con los espíritus que hablan a través de él. La espiga simboliza el dinamismo vital, la vida. En efecto, las articulaciones juegan un importante papel en las culturas africanas. Marcan la diferencia entre una persona viva y un cadáver: las de aquélla se mueven, las del cadáver están rígidas. Simbolizan también la actividad, el trabajo: lo que se mueve en una persona activa, que trabaja, son los miembros, se dice.

2) *Círculos concéntricos.* Su riqueza es inagotable. Se trata del signo teándrico por excelencia, prototipo a la vez del hombre en sus líneas originales, y de Dios tal como los hombres lo ven, desprovisto de toda materia.

Representando al sol, los círculos concéntricos simbolizan la perfección, el acabamiento, en resumen, el Dios Todopoderoso. Es el símbolo del origen humano y de la armonía entre los hombres. Uno de los mitos cosmogónicos luluwa cuenta que los bena luluwa surgieron de las estelas formadas en el río Lulwa, que tiene la forma de este signo, cuando el Creador arrojó un guijarro a su aguas. Los baluba lo ven como un signo de los orígenes, símbolo de la

Serpiente mítica, prefiguración del hombre.

Entre todos los símbolos religiosos, los signos gráficos parecen ser aquellos cuyos matices simbólicos presentan más variaciones. En realidad, aun conservando un núcleo simbólico permanente, su significación varía según el objeto en que aparecen, según su emplazamiento o según el entorno[229].

b) Los símbolos numéricos

Los números constituyen el grado de simbolización más abstracto. Intervienen tanto en los símbolos concretos como en las representaciones gráficas, y tienen su origen, como todos los demás símbolos, en los mitos cosmogónicos. He aquí algunos ejemplos de los valores simbólicos que puede revestir el número 3 para los baluba, según su mito de la creación (Fourche y Morlighem, 1983):

- Los tres primeros Señores:
    1. El Creador.
    2. El Ordenador.
    3. El que hace crecer las cosas creadas.

- Los tres poderes creadores:
    1. El Verbo.
    2. El Gesto.
    3. El Hálito.

- Las tres etapas de la creación:
    1. El propio Maweja tDios).
    2. Las cosas primeras del Cielo superior.
    3. Las cosas posteriores de las alturas.

- Los tres orificios de naturaleza divina:
    1. El hueco epigástrico.
    2. El corazón.
    3. Las fontanelas (grande y pequena).

[229] La autora de este artículo está realizando una investigación sobre los signos y símbolos que aparecen en objetos del arte africano. Los resultados ya obtenidos confirman estas constataciones.

- Los tres lugares secretos originales:
    1. La sabana.
    2. La selva.
    3. El gran agua de los grandes ríos.

Los números simbólicos son poco numerosos en la cultura africana. Y si bien no tienen en todas partes el mismo valor, son sin embargo generalmente los mismos los que aparecen en las distintas áreas culturales. Se trata de 2, 3, 4, 5, 7, 9, 12.

Quizá se eche de menos, en el marco de este trabajo, el no haberme extendido más en los signos gráficos utilizados en la simbólica africana y el no haber profundizado en el simbolismo numérico. Vistos los límites impuestos, hemos preferido poner el acento en la manera de aproximarse al fenómeno simbólico. En resumidas cuentas, después de haber descrito al *homo religiosus* y sus símbolos quedaría todavía por elaborar el inventario y emprender el análisis sistemático de los símbolos del *homo religiosus* africano[230].

BIBLIOGRAFÍA

Calame-Griaule, G., *Ethnologie et langage chez les Dogon,* Institut d'Ethnologie, Musée de l'Homme, Paris, 2 1987.

Chevalier, J. y Gheerbrant, A. (eds.), *Dictionnaire des Symboles, R.* Laffont, Paris, 1969 *[Diccionario de los símbolos,* Herder, Barcelona 1986].

De Heusch, L., *Le sacrifice dans les religions africaines,* Gallimard, Paris 1969.

De Mehieu, W., *Structures et symboles,* Institut Africain International / Universitaire Pers

[230] Este texto fue redactado en 1988. Desde entonces, la investigación sobre el simbolismo africano ha seguido su curso y otras publicaciones han visto la luz en forma de artículos o libros. Pienso especialmente en la tesis de Philippe Jespers, en la que un largo capítulo está dedicado a los símbolos gráficos minyanka, de Mali, y en mis propias publicaciones. Teniendo en cuenta estos nuevos elementos, no parecía indicado retomar la sección referente a los «Elementos de concepción humana como símbolos o fuentes de símbolos religiosos» en su forma primitiva. Por este motivo, la he revisado y reorganizado en función de esas aportaciones.

Leuven, London, 1980.
Devisch, R., «Marge, marginalisation et liminalité: le sorcier et le devin dans la culture yaka au Zaire»: *Anthropologie et Societés X/2* (1986), pp. 117-137; «La santé affective et sexuelle est de l'ordre de l'échange: le cas des Yaka du Zaire»: *Cahiers de Sciences familiales et sexologiques* 10 (1986), pp. 127-157.
Eliade, M., *Images et symboles,* Gallimard, Paris, 1952 *[Imágenes y símbolos,* Taurus, Madrid, 1982]; *Das Heilige und das Profane,* Rowohlt, Hamburg, 1957 *[Lo sagrado y lo profano,* Labor, Barcelona, 1967].
Faïk-Nzuji, C. M., «Les symboles dans les cultures africaines I»: *Zaïre-Afrique* 187 (1984), pp. 431-442, y 11 (1885), pp. 499-505; «Parole et geste dans les médiations du sacré», en *Médiations africaines du sacré. Célébrations créatrices et langage religieux,* Kinshasa, 1987, pp. 73-94; *La statue ndengsh du Musée de Louvain-la-Neuve, symboles et significations,* CILTADE, Louvain-la-Neuve, 1987; «Les secrets de la parole sculptée-Lecture d'un *taampha* couvercle a proverbes des Bawovo (Zaïre/Angola)», en *Graines de parole. Mélanges offerts* a *Geneviève Calame-Griaule,* CNR5, Paris, 1989, pp. 107-117; «L'art zaïrois traditionnel: médiateur et symbole du sacré»: *La Revue Générale* 7-8 (1990), pp. 83-91; «L'art plastique africaine comme extension de l'art corporel»: *De l'art negre à l'art africain*», Actes du 1er Colloque européen sur les arts d'Afrique noire, Paris, 11-12 de marzo de 1990, pp. 58-64; «Art, rites et symboles ohendo, face au sacré, Expérience religieuse et Expérience esthétique», en *Actes du Colloque interuniversitaire sur l'Expérience religieuse et Expérience*

esthétique, Louvain-la-Neuve / Liège, 21-22 de marzo de 1990, Louvain-la-Neuve, 1991; *Symboles graphiques en Afrique noire,* De Boeck / La Renaissance du Livre, Louvain-la-Neuve, 1992, *La puissance du sacré. L'homme, la nature et l'art en Afrique noire,* Louvaine-la-Neuve, 1992.

Fourche, T. y Morlighem, H., *Une bible noire,* Max Arnold, Bruxelles, 1973.

Fu-Kiau, K. B., *N'kongoye nza yakun'zungidila, Nza kôngo. Le Mukungo et le monde qui l'entourdit, cosmogonie Kôngo,* Office National de la Recherche et de Développement, Kinshasa, 1969.

Guthrie, M., *Comparative Bantu. An Introduction to the Comparative Linguistics and Prehistory of the Bantu Languages,* Gregg International Publishers, London, 1967-1970, 4 vols.

Haddad, A., *Contact de langues en Afrique, cas du swahili et de l'arabe,* Tesis de doctorado, Lubumbashi, 1978.

Hulstaert, G., *Dictionnaire Français - Lomongo,* Annales du Musée Royal du Congo Belge, Tervuren, 1957; *Dictionnaire Lomoilgo - Français,* Ann. M.R.C.B., Ling, vol. 16/I y II.

Jespers, Ph., «Signes graphiques minyanka» *Journal des Africanistes* 49 (1979), pp. 71-102; «Les signes graphiques de la société du nya et des confréries de géomanciens», en *La croyance religieuse des Minyanka,* Tesis de doctorado, Université Libre de Bruxelles, 1992, pp. 228-179.

Johnson, F., *A Standard Swahili - English Dictionary,* OUP, London, 1939; *A Standard English - Swahili,* OUP, London, 1939.

Kagame, A., «Le sacré paien et le Sacré chrétien», en *Aspects de la culture noire,* Fayard, Paris, 1958, pp. 126-145.

Kujawski, M. y Roberts, A. F., *Le lever de la*

nouvelle lune: un siecle d'art tabwa, texte du montage audio-visuel, Musée Royal de l'Afrique Centrale, Tervuren, 1980.

Laman, K. E., *Dictionnaire Kikongo-Français,* Mémoires de l'Institut Royal Colonial Belge, Bruxelles, 1936.

Gwa Cikala, M., *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde,* Faculté de Théologie Catholique, Kinshasa, 1980.

Nagant, G., *Familles, histoire, religion chez les «Tumbwe» du Zaire,* Tesis de doctorado, École Pratique des Hautes-Etudes, Paris, 1976.

Otto, R., *Das Heilige,* Gotha, 1917 *[Lo santo,* Alianza, Madrid, 1980].

Roumeguere-Eberhardt, J., *«Le signe du début» de Zimbabwe. Facettes d'une sociologie de la connaissance,* Publisud, Paris, 1982; *Pensée et société africaines, Essais sur une dialectique de complémentarité antagoniste chez les Bantu du Sud-Est,* Publisud, Paris, 1986.

Sacleux, Ch., *Dictionnaire Swahili-Français,* Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, Paris, 1939; *Dictionnaire Français-Swahili, ibíd.*

Sanou, B., *Bobo-Madare,* Imprimerie de la Savane, Bobo-Dioulasso (Burkina Fasso), s.f.

Siertsema, B., *Masaba Word List. English-Masaba, Masaba-English,* Musée Royal de l'Afrique Centrale, 1981.

Thompson, R. F. y Cornet, J., *The Four Moments of the Sun. Kongo Art in Two Worlds,* National Gallery of Art, Washington, 1982.

Vincent, J.-Fr., «Le prince et le sacrifice. Pouvoir, religion et magie dans les montagnes du Nord-Cameroun»: Journal des Africanistes 56 (1986) pp. 89-121.

Wauthers, C., *Un exemple d'ésotérisme bantu. Le bukishi des Ben'Eki, tribu des Basonge,* manuscrito, s.f. Primer manuscrito de

L'ésotérisme des Noirs dévoilé, Ed. Européennes, Bruxelles, 1949.

Capítulo 10

10 MITO Y RITO EN LA EXPERIENCIA RELIGIOSA AFRICANA

Isstaka-Prosper Lalèyê

INTRODUCCIÓN
EL PLANTEAMIENTO ANTROPOLÓGICO DEL FENÓMENO RELIGIOSO

En relación a los planteamientos que lo han precedido[231], la tematización del estudio del fenómeno religioso en el marco de la antropología no será provechosa para el conjunto del problema del conocimiento de lo transcendente, en general, y de lo divino en sus relaciones con lo humano, en lo particular, a no ser que desde el principio se cumplan determinadas condiciones. Estas condiciones pueden encuadrarse en el conjunto de aquellas que se requieren para que la antropología como tal realice o afirme su status de *ciencia.* Pero es preferible detallarlas distinguiendo especialmente las condiciones generales de cientificidad comunes a la antropología y a las otras ciencias, de las condiciones que son propias del estudio del fenómeno religioso, ya se aborde dicho estudio desde el punto de vista sociológico, etnológico, hermenéutico o fenomenológico.

1. Lo transcendente como referencia central

Ahora bien, lo que, en nuestra opinión, distingue el fenómeno religioso, y por tanto la experiencia religiosa, de la mayor parte de los temas de estudio para cuyo conocimiento se pretende igualmente un carácter objetivo o científico, es que su referencia principal o central debidamente entendida no puede ser *Objetivada* en el sentido

[231] Véase en J. Ries (1985, pp. 15-84) los pasajes consagrados a las teorías sociológica, etnológica, fenomenológica y hermenéutica de lo sagrado.

material o sensible del término. Esta referencia central del fenómeno religioso puede ser - y de hecho ha sido - designada por medio de diversos nombres: sagrado, numinoso, divino, etc., o también *mana orenda,* pero no por el término «transcendente». Nosotros nos centraremos, sin embargo, en lo *transcendente;* no porque esta expresión sea menos utilizada que las otras, sino simplemente porque, respetando la opacidad - algunos dirían el misterio - de la referencia central de la experiencia religiosa, esta designación pone el acento sobre su carácter primero, y por ello mismo fundamental, que es estar siempre en un cierto más allá. Que este más allá es un más allá de las cosas, es algo evidente; pero se trata también de un más allá de los sujetos humanos inmersos en la experiencia religiosa como tal, sujetos que, por lo demás, son unánimes en sus testimonios a la hora de situar siempre lo transcendente fuera de todo alcance, fuera y por encima de aquel que, sin embargo, se siente o se puede sentir religado o unido a él en una intimidad propiamente mística. Pero se trata sobre todo de un más allá de los actos de dichos sujetos, incluidos los actos de palabra; deberemos estudiar, entre otras cosas, de qué forma se articulan éstos con los actos más materiales que intervienen en el proceso global del *homo religiosus* orientado y sostenido por lo transcendente.

El reconocimiento de la naturaleza fundamentalmente transcendente de lo divino implica, como principal consecuencia en el planteamiento antropológico del fenómeno religioso, la prohibición de imponer a realidades culturales que pertenecen a una cierta familia o civilización unos esquemas de observación, lectura e interpretación elaborados a partir del modelo de realidades culturales pertenecientes a otra familia o civilización radicalmente distinta. Concretamente, el planteamiento antropológico del fenómeno religioso debe considerar la transcendencia de lo divino como un mínimo, y, por referencia a este mínimo, el

estudio antropológico del *homo religiosus* sólo puede salvaguardar la diversidad y la riqueza de las manifestaciones de lo transcendente evitando la reducción subrepticia de las formas bajo las cuales esa transcendencia ha podido manifestarse en las diversas culturas a una sola de ellas, y en particular a aquella que, por razones históricas y en definitiva coyunturales, sea la más familiar al antropólogo o a quienes lleven a cabo una investigación antropológica cuyo objeto sea el fenómeno religioso como tal.

En el estudio de los diferentes aspectos del fenómeno religioso, tal como ha sido abordado desde el nacimiento de la sociología hasta nuestros días, una de las hipótesis que parece guiar necesariamente las investigaciones de los antropólogos es la de una relación más o menos directa y más o menos inmediata entre los ritos y los mitos. Se ha intentado, pues, con más o menos éxito, aclararlos recíprocamente, juntando así - sin ser siempre consciente de ello - el orden mítico y el orden ritual en una totalidad cuya esfericidad parecía dotada de tal autonomía y alteridad que, cuando se la comparaba con totalidades semejantes, parecía lógico afirmar la naturaleza más o menos radicalmente no religiosa de algunas de ellas, las cuales eran entonces calificadas de fetichistas, mágicas, animistas, etc., o consideradas como poseedoras de una naturaleza o un nivel meramente primitivo, cuando no resultaba posible negarles toda religiosidad.

2. Mito, rito y especificidad del fenómeno religioso

Encontramos particularmente instructivo que una de las ramas más vigorosas y más prometedoras de la antropología del siglo XX haya llegado, al término de su estudio conjunto del mito y el rito, a la conclusión de que «[...] las visiones teóricas frecuentemente expresadas sobre las relaciones estrechas entre la mitología y el ritual no se confirman de ninguna manera» (Lévi-Strauss, 1984,

255). Ciertamente, el tono aparentemente perentorio de esta afirmación de Lévi-Strauss que acabamos de mencionar queda considerablemente atenuado por el hecho de que el gran antropólogo francés, co-inventor y gran teórico del estructuralismo en antropología, haya sacado esta conclusión de su análisis de la mitología y el ritual pawnee y no del mito y el rito en general. Se trata pues de una afirmación relativa a un caso particular cuya significación debe ser entendida en relación directa con ese caso. Sin embargo, y el propio Lévi-Strauss no se equivoca al afirmarlo así, el alcance de su constatación sobrepasa la cultura pawnee, y el análisis estructuralista de los hechos de la cultura fallaría de forma notoria a su vocación de cientificidad si no permitiera a sus adeptos extrapolar, en el sentido más legítimo de esta expresión, sus principales descubrimientos al conjunto de las sociedades y las culturas humanas. Tenemos, pues, fundamento para extender a otras culturas, además de los indios pawnee, la afirmación de Lévi-Strauss de que las relaciones que unen el mito y el rito no son tan estrechas como frecuentemente se cree y se dice. El mito y el rito, afirma Lévi-Strauss, «[...] no se reiteran, sino que, a menudo, se complementan [...]» (ibíd., 256).

Ahora bien, si Lévi-Strauss tiene razón al preconizar un estudio paralelo de la mitología y el ritual que, valiéndose de una clasificación sistemática de los símbolos, las conductas significativas y las ideas motrices del ritual como tal, tendiese al descubrimiento e incluso a la *restitución* de un «plan de montaje»[232] de la realidad necesariamente inconsciente, puede no estarse de acuerdo con él en que este estudio paralelo deba ser restringido al descubrimiento de un «[...] sistema psicológicamente subyacente del que la mitología y

[232] Hablando de su estudio del ritual pawnee, Lévi-Strauss ha escrito: «Este trabajo ha permitido una clasificación preliminar de los símbolos, las conductas significativas y las ideas motrices, para llegar a la restitución de una especie de «plan de montaje» cuya realidad no podría ser más que inconsciente, pero que en todo caso tiene un valor heurístico» (Lévi-Strauss, 1984, 255).

el ritual constituirían sendas facetas» *(ibíd.*, 256), o de una dialéctica sutil cuyos fragmentos en realidad complementarios están simplemente yuxtapuestos tanto en la mitología como en el ritual, y más todavía en el rito que en el mito, dado que «[...] el valor significativo del ritual está enteramente encerrado en los instrumentos y en los gestos» *(ibíd.*, 257). No queremos decir que el plan de montaje inconsciente subyacente a la conducta ritual, el sistema de los elementos dispersos en la mitología, así como en el ritual, estén desprovistos de interés. Cualquiera que se interese por el *homo religiosus* admitirá fácilmente que el conocimiento de este plan, de este sistema y de esta dialéctica, forma parte íntegramente de los requisitos necesarios tanto para un más adecuado conocimiento del fenómeno religioso en su conjunto, como para un mejor conocimiento de la experiencia religiosa como tal.

Pero si tales conocimientos debieran ser reducidos a una sola de sus dimensiones para ser considerados únicamente como manifestaciones de una determinada estructura mental, de una determinada lógica que caracterizaría a un grupo cultural restringido y, progresivamente, a toda la humanidad, ¿no resultaría en tal caso evidente que el carácter específico de la experiencia religiosa que aquí planteamos, a través de la mitología y el ritual, quedaría vacía de su contenido o desviada de su objetivo verdadero? ¿No resultaría evidente que sólo la dimensión horizontal del mito y del rito habría sido considerada, mientras que la especificidad de la experiencia religiosa se nos «escaparía entre los dedos»?

Es precisamente para remediar este reduccionismo del fenómeno religioso, este aplanamiento de la experiencia religiosa en virtud del cual no se considera más que la estructura humana, por lo que hemos considerado oportuno elegir el concepto de transcendencia, prefiriéndolo a todas las demás nociones que han podido servir de ideas directrices

en el estudio del fenómeno religioso, centrando, en consecuencia, el análisis de las relaciones entre el mito y el rito en la experiencia religiosa negro-africana en torno a lo *transcendente* tal como el *homo religiosus* africano lo plantea, lo manipula y lo posee, o cree poseerlo, al mismo tiempo que se abandona a él. El estructuralismo ofrece, indiscutiblemente, un esquema para la lectura de los fenómenos religiosos que nos puede permitir progresar en su comprensión; pero, como bien dice J. Ries, «[...] no se ha dicho todo con ese intento de establecer el esquema de inteligibilidad de los fenómenos religiosos» (Ries, 1985b).

La característica fundamental, en nuestra opinión, del fenómeno religioso, y que por tanto debe ser tenida en cuenta por todo planteamiento que se pretenda científico de este fenómeno, ya sea sociológico, fenomenológico, antropológico o histórico, es, pues, la *transcendencia.* Y para aproximarse a su estudio, en una cultura particular, o en un grupo particular de culturas, lo menos que se puede esperar del investigador, ya proceda éste por investigación psico-sociológica o por profundización meditativa y reflexiva, es que se mantenga dispuesto a reconocer lo transcendente más allá y a través de las particularidades culturales de sus manifestaciones, en lugar de decretarlo irreceptible por exceso de fetichismo, de magia o simplemente de primitivismo.

Nuestro propósito es que el estudio conjunto del mito y el rito en la experiencia religiosa del *homo religiosus* africano pueda contribuir a la reflexión sobre la mitología y el ritual en general, evocando y examinando en primer lugar, uno por uno, algunos ejemplos de comportamientos fuertemente ritualizados pero poseedores de una estructura mitológica o mítica reducida; en segundo lugar, examinaremos un caso de ritualización en el que la distinción entre la religión y la magia vuelve inevitablemente al primer plano de las preocupaciones teóricas, pero que es, sin embargo, un caso típico y

particularmente representativo entre aquellos que permiten observar el carácter de eficacia del ritual como la culminación o el coronamiento de la ritualización como tal; y, en tercer lugar, nos acercaremos a un proceso en el cual el dato mítico y la práctica ritual son tan coherentes el uno como la otra, articulados entre sí por mediación de un simbolismo que sorprende por su connotación histórica o historizante. Trataremos de averiguar, examinando estas tres series de comportamientos mito-rituales, si, por una parte, es el mito el que prevalece sobre el rito en la experiencia religiosa negroafricana deliberadamente reducida a estas dos dimensiones, o si es más bien al contrario; y, por otra parte, trataremos de discernir lo que se podría llamar el *mensaje resultante o* la *significación última* del ritual, tal como se articula con el mito, en la experiencia religiosa negro-africana.

I. COMPORTAMIENTO RITUALIZADO E INFRAESTRUCTURA MÍTICA

1. Rito del verbo: el saludo como ritual

a) La gravedad del tono de voz

El interés del análisis de la ritualización al nivel del verbo, tal como se realiza en el saludo, estriba en varios aspectos. Uno de ellos es que el saludo no está limitado al dominio religioso. Es un ejercicio profano tanto como sagrado, en cuanto las circunstancias se prestan a ello. Otro aspecto de interés se encuentra en el hecho de que, en el caso del saludo, el verbo se vea acompañado, bien por conductas estereotipadas - inclinación más o menos marcada del cuerpo, genuflexión, acción de apretar las manos o de tocar diferentes partes del cuerpo como el pecho, la cabeza, etc. -, bien por una ausencia casi total de conducta, especialmente cuando ésta se reduce a una postura igualmente convencional, adoptada para saludar, y que se

modifica muy poco - o nada - durante el saludo como tal. Esta simplicidad en gestos y comportamientos, o este eclipsamiento relativo pero real del cuerpo, mientras se efectúa el saludo, tiene como consecuencia interesante dejar el campo libre al verbo, lo que permite examinar cómo se realiza la *ritualización* a este nivel.

No es fácil traducir en palabras la gravedad o la seriedad de un tono de voz. Y sin embargo, esta gravedad o seriedad es el primer indicio de la ritualización del verbo; al menos para aquel que observa el ejercicio verbal una vez ha comenzado y lo considera, en consecuencia, a partir de una irreductible exterioridad. Pues, tan pronto como se intenta ver algo más que el mero saludo entre dos personas, para observar el fenómeno de la ritualización verbal, no es difícil constatar que la boca y en particular la lengua pueden ser objeto de ciertas conductas ritualizantes destinadas a conferir a las palabras proferidas una dimensión o una fuerza suplementaria, que puede, desde ese momento, ser considerada como algo sagrado. Estas conductas ritualizantes, y por tanto sacralizantes, pueden prescribir la *abstención,* como, por ejemplo, la prohibición de consumir sal o aceite antes de dirigir la palabra a una divinidad. Pero también pueden exigir la *realización* de diferentes acciones, como, por ejemplo, frotarse el extremo de la lengua con una substancia dada para suprimir del verbo que va a ser proferido a continuación la virulencia y/o el carácter nocivo que otros ritos apropiados le habían conferido con anterioridad.

b) El ritmo de la palabra

Muy próximo a la gravedad del tono, y tan difícil como él de restituir, en tanto que elemento o factor de ritualización del verbo, está el ritmo de la palabra, es decir, el ritmo del caudal de sílabas y, más allá de las sílabas, de las palabras, las imágenes o incluso las ideas. Se puede suponer

que el *homo religiosus* hará uso de todos los medios que un análisis de orientación literaria calificaría simplemente de *poéticos.* Pero, en realidad, ¿no habría que preguntarse más bien si el uso de recursos llamados poéticos, y que tienen relación con la rima, el ritmo, la imagen, la alusión, la metáfora, etc., no está ordenado siempre a un fin religioso a consecuencia de la fuerte ritualización a que el poeta, todo poeta, somete a su verbo? Lo que el estudio de ciertos géneros poéticos propios de la literatura africana no tarda en revelar es que el efecto de la rítmica del verbo no solamente debe ser buscado y localizado en las terminaciones de los enunciados, es decir, de algún modo, en las rimas. En los *ijala* de los yoruba, o en los *kasala* de los baluba, es fácil percibir que el ritmo se apodera del enunciado en su totalidad[233]; es esta totalidad lo que el ritmo estructura o acompasa según una periodicidad que la enunciación debe reproducir para alcanzar el efecto buscado; está claro que cualquier traducción de una lengua a otra destruye la rítmica típica de la lengua de salida y la reemplaza más o menos subrepticiamente por el ritmo propio de la lengua de recepción o de llegada.

El tono del verbo y el ritmo de su pronunciación ejercen, pues, sobre la palabra una acción de ritualización que, por una parte, corre el peligro de ser velado al observador por conductas igualmente ritualizantes de que pueden ser objeto la boca y la lengua, y que, por otra, podría ser rechazado a un segundo plano del ejercicio de la palabra contemplada como ritualización del verbo, por quien se interesara principal o incluso exclusivamente por los significados de las palabras pronunciadas.

c) El saludo

Es justamente para poder percibir este efecto de la ritualización producida por el tono y el ritmo

[233] Los yoruba son una etnia que vive en el sudoeste de Nigeria, en Benín, en Togo e incluso en Costa de Marfil; mientras que los baluba son una etnia que vive al sudeste y sudoeste del Zaire actual.

sobre el verbo, o sobre la palabra, por lo que puede ser instructivo observar el saludo. Pues los significados de las palabras pronunciadas son simples; y, universalmente, tanto en Africa como en otros lugares, sus contenidos se refieren a deseos de salud, paz y felicidad. En efecto, el número y las cualidades - el *status* social, el nombre, etc. - de los individuos sobre cuyo estado de salud, paz o felicidad, los protagonistas se informan recíprocamente, a través del saludo debidamente ritualizado, no interfieren sobre el ritual del saludo en tanto que *ritual*. Este número y estas cualidades no nos revelan la ritualización en el caso del verbo, no constituyen un dato inmediatamente significativo.

La ritualización del verbo se orienta, como el ejemplo del saludo permite observar, hacia una creencia en apariencia banal en virtud de la cual ciertas palabras ganan al ser enunciadas solemnemente, ritualmente; y estas palabras resultan ser nombres de personas, de lugares y de cosas[234], unas más abstractas que otras, como la paz, la salud, la alegría y la felicidad, y que, para el ser humano, poseen una realidad e incluso una densidad indiscutibles. En consecuencia, en el caso del saludo, el acto mismo de pronunciar - que debe hacerse de una forma determinada - cuenta tanto como los deseos enunciados; o, más bien, la ritualización, apoderándose de la pronunciación como tal, sitúa en ella y en su ritual, al menos tanto como en los significados pronunciados, el medio o la causa cuyo efecto esperado es la realización de los deseos dirigidos a aquel a quien se saluda.

Lo que se acaba de decir acerca del saludo, en razón misma de la particularidad de ese comportamiento que nos hemos esforzado por sacar a la luz, no podría ser válido fuera de los límites de África. Lo que simplemente queremos subrayar es que,

[234] El acento puesto sobre los nombres de persona en la salutación es particularmente notable en la situación senegalesa actual, en la que los individuos que se saludan repiten largamente, y poniendo en ello una seriedad que no puede pasar desapercibida, el nombre propio de su interlocutor.

en el africano, la manera de saludar lleva la huella de una ritualización que, aunque sea obligado reconocer que se efectúa sobre la base de una infraestructura mítica casi nula, no por ello deja de aspirar a una eficacia cuya causa o motor debe estar situada en el proceso de ritualización debidamente percibido a través de sus componentes, su estructura, su funcionamiento y su finalidad. Esa finalidad es discernible por la universalidad de la función asignada al saludo. La estructura y el funcionamiento deben ser todavía pacientemente descubiertos en el marco de cada cultura particular antes de que pueda sugerirse la menor generalización. En cuanto a los componentes, nos limitaremos aquí a afirmar que el tono y el ritmo de la palabra figuran ahí a mitad de camino entre las conductas ritualizantes relativas a la boca y a la lengua y los significados de las palabras pronunciadas en el saludo. Pero ¿no gira en vacío la eficacia ritual puesta en acción por el saludo, debiendo únicamente sus efectos esperados o supuestos a su simple puesta en práctica? Es de eso de lo que hay que tratar de asegurarse examinando otras formas de ritualización como, por ejemplo, las de los gestos y las cosas.

2. Rito del gesto y de las cosas: ritualización sobre fondo mítico reducido y simbolismo universal

a) Gestos corrientes y gestos rituales

Si los gestos y las cosas sometidos a la ritualización no se encontraran más que en ella, sería imposible saber en qué consiste con exactitud dicha ritualización. Pero el hecho de encontrar y de poder observar fuera de la ritualización los gestos y las cosas sometidos a ella no facilita automáticamente el acceso al cómo de la ritualización. Gestos realizados numerosas veces en el curso de una jornada se revelan así más o menos sutilmente rituales, indicando el espacio en que la

ritualización debe ser estudiada y la dificultad de este estudio. Pero no son solamente gestos corrientes los que se revelan súbitamente rituales; son también cosas corrientes y familiares las que, más o menos sutilmente, se presentan envueltas por un verdadero halo de sacralidad; alguna cosa parece arrancarlas o sustraerlas instantáneamente del dominio de lo profano para instalarlas de forma más o menos duradera en el de lo sagrado[235]. La constatación de esta inestabilidad, o de esta fugacidad de lo sagrado, no data de hoy. La antropología religiosa pronto tomó conciencia de ello. Lo que ahora hay que continuar profundizando, en nuestra opinión, es el conocimiento del papel que juega la ritualización en el paso de la sacralidad de un objeto, de un ser, de un gesto o incluso de un tiempo o de un lugar, a otro.

b) El gesto del agua y su valor simbólico

La banalidad de los gestos y la vulgaridad de las cosas a que estos gestos hacen referencia no se perciben, creemos, en ninguna parte con tanta nitidez como en el gesto consistente en derramar agua por tierra. Es un ritual universal cuya infraestructura mítica en las culturas negro-africanas estamos obligados a poner en un segundo plano. A menos, precisamente, que esa universalidad en el plano del ritual se apoye en la del simbolismo del agua asociada al frescor, la humedad, la germinación, la fecundidad y la vida, y en la universalidad, en el área cultural negroafricana, del simbolismo de la tierra entendida como el receptáculo de los restos de los antepasados y, en consecuencia, como la morada de una parte al menos de sus manes[236].

El agua vertida por tierra bajo los pies de una

[235] Las bebidas derramadas como libaciones a los antepasados, incluso los alimentos depositados sobre sus tumbas o sobre los altares, no parecen sagrados más que por un tiempo muy corto; poco tiempo después de la ceremonia, cualquier perro vagabundo puede comérselos con toda tranquilidad. Señalemos, por otra parte, que en muchos lugares de Africa se considera necesario este papel del perro.

[236] Los antepasados están, en efecto, ora situados bajo la tierra, ora situados en el cielo.

esposa que se introduce por primera vez en el domicilio conyugal - incluso si de soltera hubiera franqueado el umbral de ese mismo domicilio un gran número de veces -, el agua vertida bajo los pies de un rey que, después de las ceremonias de entronización ejecutadas fuera del palacio en algún bosque sagrado, se dirige a su trono - incluso si, como príncipe, hubiera pisado el suelo de palacio y hubiera franqueado su umbral un gran número de veces -, y el agua que un padre o, más frecuentemente, una madre de familia derrama con diligencia ante la puerta de su casa cada mañana, o ciertas mañanas de gran inquietud, antes de que ninguno de los que allí residen haya atravesado el umbral, estas tres formas de derramamiento de agua, y muchas otras también, pertenecen a una ritualización que, no por ser realizada mediante un gesto simple y banal, y no por afectar tan sólo a una cosa en definitiva muy corriente y de utilización cotidiana, deja de aspirar a una eficacia que no parece estar condicionada por las palabras pronunciadas, puesto que éstas son a menudo inexistentes, ni por la procedencia del agua, a pesar de la existencia de fuentes sagradas, cuyas aguas son solicitadas por sus virtudes especiales.

Una vez admitida la densidad simbólica del agua, a consecuencia de su relación con la vida, la eficacia de la ritualización atribuida al agua vertida en tierra debe buscarse en el gesto mismo que consiste en derramar el agua; y como este gesto, tal como hemos señalado más arriba, es de los más frecuentes y por tanto completamente banal, no queda más que la intención o la voluntad de sacralizar mediante la ritualización un espacio en el que debe encontrarse la eficacia supuesta o esperada de la ritualización como tal.

Por este motivo, es preferible realizar el estudio sobre la ritualización en un caso en el que la eficacia no es solamente supuesta, dada por descontado o esperada, sino que es constatable y se encuentra de hecho constatada por varios

observadores que son, en consecuencia, otros tantos testigos.

II. RITO DEL GESTO Y DE LAS COSAS. RITO DE LAS FUERZAS: CULMINACIÓN DE LA RITUALIZACIÓN SOBRE FONDO SIMBÓLICO DIFUSO

1. Magia y religión en el comportamiento ritual

Una investigación sobre las relaciones recíprocas de rito y mito obliga a abordar de nuevo la cuestión de la distinción entre religión y magia; no para llegar a una solución definitiva y contentarse con utilizar los criterios seguros de ella deducidos, sino más bien para darse cuenta de la imposibilidad de separar de forma radical la religión de la magia, sirviéndose para ello de alguna barrera infranqueable, ya sea ésta un concepto sociológico, filosófico o incluso teológico. Pues el rito no permite distinguir la magia de la religión. La ritualización es, por el contrario, aquello en lo que, o por lo que, la religión y la magia son tan semejantes que si se pretende diferenciarlas será en otra parte y no en el rito como tal donde deberían buscarse los elementos diferenciadores. Esto no equivale a decir que tales elementos de diferencia no existan. Únicamente subrayamos que no se encuentran en el rito o en la ritualización como proceso y como medio por el cual el oficiante - religioso o mago - busca una eficacia que, muy a menudo, por otra parte, obtiene. Lo que, al mismo tiempo, hace el posible éxito o fracaso inutilizables como criterios de distinción entre lo mágico y lo religioso, pues nada sería más absurdo que asimilar una oración o un rito que logra su objetivo a la magia, y considerar que un rito que fracase o cuyo éxito no sea perceptible deba ser puramente religioso.

Hay que contentarse, pues, con considerar el comportamiento ritual de que aquí nos servimos para ilustrar la culminación de la ritualización sobre un

fondo mítico difuso como un ejemplo de ritualización de eficacia constatable, sin preocuparse de saber primero si se trata de una conducta mágica o de un comportamiento auténticamente religioso.

2. Un ejemplo de eficacia simbólica del ritual

La escena, es decir, la ritualización, tiene por marco una gran ciudad africana moderna. Estamos en junio-julio y, en general, en el África de hoy, nos encontramos en período de exámenes. Son aproximadamente las dos de la mañana, cuando un joven de unos veinte años, que se había acostado pronto en previsión de sus pruebas de examen que comienzan el día siguiente, a las ocho en punto, es presa de una pesadilla terrible o en todo caso inhabitual. Su madre, que se encuentra en la casa, durmiendo en una habitación contigua, se despierta y se da cuenta de la incoherencia de las palabras pronunciadas por su hijo. Éste se debate, al parecer sin éxito, contra algunos atacantes invisibles y manifiestamente más poderosos que él. Ahí está, agitado por una extraña pesadilla cuyas mallas, invisibles pero malefactoras - pues da la impresión de estar perdiendo la razón -, se esfuerza por romper. La madre va entonces a despertar a una vecina para pedirle ayuda. La vecina pasa con ella a su casa y le indica el ritual que hay que ejecutar. Fuerzan, no sin dificultad, al hijo agitado a permanecer tendido. La vecina pide entonces a la madre su ropa interior, es decir la prenda que cubre su desnudez. La coloca sobre el joven y la vecina pide a la madre que pase por encima del hijo cubierto con esta prenda tres veces seguidas, llamándolo cada vez por su nombre. El ritual es llevado a cabo. El joven responde a la madre. Se calma. Se retira la prenda. El muchacho está sofocado y respira sofocado como si hubiera estado corriendo; pero da la impresión de volver ya en sí; parece recuperarse y, con toda inocencia, pregunta a la asistencia por qué hay tanta gente a su alrededor

a una hora semejante.

¿Qué ha pasado exactamente? ¿A qué término científico habría que recurrir para designar la crisis psíquica de que nuestro protagonista fue víctima aquella noche? ¿De qué forma los gestos realizados, los objetos utilizados y las palabras pronunciadas han tenido la eficacia manifestada por el retorno a la calma del agitado joven, retorno asimilable a una curación? Estas cuestiones son tan atractivas como difíciles de resolver. Pero más que consagrar a ellas nuestra atención, puede ser provechoso subrayar las siguientes circunstancias:

a) Tales situaciones no son raras en África, y permiten constatar la eficacia momentánea o duradera de algunos rituales tan simples como el que acabamos de relatar; se puede citar como ejemplo la creencia según la cual el hecho de colocar un cojín sobre la cabeza de una mujer aquejada por los dolores del parto retrasa el alumbramiento hasta que las condiciones deseadas, de lugar, tiempo o persona, sean favorables, o esa otra creencia de que el simple hecho de colocar bajo las axilas de un difunto un cierto objeto, por otra parte de uso cotidiano y banal, tiene por efecto retrasar la rigidez del cadáver, permitiendo así realizar el acondicionamiento del cuerpo con toda facilidad.

b) Lo más interesante, en tales rituales y ritualizaciones, es que no implican la absorción o administración de ninguna substancia asimilable a un medicamento, pues entonces la eficacia obtenida no sería atribuible a la ritualización como tal.

c) Por último, la simplicidad y la desnudez, por no decir la pureza, de tales rituales hace que los comportamientos de que se componen sean comunes a la magia y a la religión espontáneamente entendidas, y así se da el caso de que, a fuerza de rezar, cantar y danzar, un grupo de individuos consigue que algunos de sus miembros entren en trance, sean poseídos por el Espíritu y profeticen sobre diferentes temas, cuando este trance no les hace

pura y simplemente capaces de curar enfermos o realizar algunos otros prodigios.

3. La difusión simbólica

Hemos sugerido, aunque sólo haya sido por el título que hemos dado a este apartado de nuestro estudio sobre el papel que juega la ritualización en lo que se podría llamar las migraciones de lo sagrado, que la culminación de la eficacia ritual se efectúa sobre un fondo de simbolismo difuso. ¿Qué quiere decir esto?

Hay que comenzar por admitir que hay símbolo desde el momento en que un objeto, imagen, color, olor, etc., un gesto, o un acto - hablar, escupir, beber... -, no remite ya a él mismo o a él solo. En un ritual se puede señalar una difusión de los diferentes símbolos implicados para expresar la imposibilidad de saber según qué ejes de evocación, que respectivamente les caracterizan, operan y son eficaces dichos símbolos. Así por ejemplo, en el caso de la prenda con que se cubrió al joven, ¿cuál de las significaciones simbólicas dinamizadas por la prenda hay que tomar en consideración para descubrir el camino seguido por el ritual con su consiguiente eficacia? ¿Interviene la prenda en cuestión en tanto que vestidura de la madre, o más bien en tanto que «vestido de la desnudez de una madre»? ¿Qué simboliza exactamente el pasar por encima y en particular cuando se trata de una madre y su hijo? Pues se percibe con claridad que hay, en este punto del ritual, una voluntad de significar otra cosa que el gesto realizado. ¿Pero qué exactamente? Igualmente, el número tres parece simbolizar ciertas cosas: la perfección, la estabilidad, pero también el movimiento, etc. No obstante habría que saber qué significan tres llamadas a una persona por su nombre, en lugar de una sola o de dos.

Como se ve, la difusión simbólica, en el caso de la ritualización propuesta aquí como ejemplo de culminación de la eficacia ritual, se acompaña

también de una densidad simbólica que no ilumina, sino que complica y parece ocultar el modo de eficacia de la ritualización como tal. Lo que se impone entonces, no tanto para arrancar ese ritual al absurdo como para dar un paso más hacia el descubrimiento de la lógica que le subyace, es que la ritualización no se refiere solamente y no manipula únicamente verbo, cosas y gestos; manipula también y sobre todo fuerzas. En efecto, estos seres, estas cosas y estos actos son o poseen ciertas fuerzas. Es sobre estas fuerzas sobre las que actúa el ritual y son ellas las que la ritualización hace operar con eficacia.

Pero por el simple hecho de que las fuerzas sean activas, su manipulación exige de aquel que se dedica a ello el conocimiento de un cierto número de órdenes de realidad. Sin pretender enumerarlos exhaustivamente, se puede citar el conocimiento de los lugares de residencia de tales fuerzas, el conocimiento de las diferentes formas de producirlas, de llevarlas a interferir, de articularse unas con otras en un sentido y con un objetivo determinado. En otros términos, la manipulación de las fuerzas necesita que el manipulador disponga de ciertos modelos de conducta cuya eficacia esté asegurada o garantizada por éxitos pasados y debidamente atestiguados. Es porque el mito, de una forma general, contiene tales modelos de conducta, a los que su éxito en el pasado confiere el carácter de un verdadero paradigma, por lo que puede ser interesante, en el presente, examinar la forma en que la ritualización, operando sobre el verbo, pero en tanto que discurso, aspira a una eficacia que ejemplos de ritualización sobre un fondo mítico reducido y casi inexistente nos han proporcionado la ocasión de sacar a la luz.

III. RITO DEL VERBO: RITO DEL DISCURSO, DEL MUNDO Y DEL MITO

1. La ritualización del discurso y el mito

La ritualización del discurso no solamente se distingue de la del verbo o la palabra; es preciso diferenciarla también de la ritualización del sonido[237] e incluso de la del ruido[238]. Pues es por las significaciones que encierra, produce, transmite y mantiene por lo que el discurso se sitúa en un nivel de elaboración más profundo que el simple sonido o incluso la simple palabra. Ahora bien, no hay ninguna duda de que es solamente en el nivel del discurso donde se encuentra el mito; pues éste es esencialmente *estructura o sistema* de significados que, por elementales que puedan ser - remitiendo, especialmente, al estadio de imágenes más o menos autosuficientes o incluso de gestos llamados a hablar de alguna manera por sí mismos -, suponen siempre el soporte del discurso para acceder a la plenitud de su realidad. Es por este motivo por lo que un mito no es verdaderamente tal más que cuando es recitado, proferido o proclamado. Pero ésta es también la causa de que el mito tenga ante todo el valor de un conocimiento y asuma muy a menudo el papel de una ciencia en la medida, precisamente, en que los significados que el discurso mítico armoniza o *estructura* no nos hablan de ellos mismos, sino que nos instruyen más bien sobre seres visibles e invisibles del mundo, sobre su naturaleza y su finalidad. El esoterismo del que se rodean generalmente los mitos, al menos en ciertas partes de su *corpus,* encuentra una primera justificación en este valor de conocimiento y ese papel de ciencia que posee siempre todo episodio mítico, por banal que sea en apariencia.

2. El corpus *mítico de* IFA, OFA, AFA, FA

La historia mítica de la que vamos a servirnos

[237] Se conoce, en efecto, el uso que se hace en los cultos *vodun y orisha* de la utilización de sonidos de campana.

[238] La utilización del tam-tam en los rituales religiosos africanos revela, en efecto, no solamente un dominio y una utilización del ritmo, sino también una explotación a menudo muy astuta del ruido en la forma de ruido de fondo sobre el que vienen a sobreimprimirse sonidos especiales, a su vez más o menos ruidosos.

para estudiar la ritualización del discurso proviene del *corpus* relativo a una cierta práctica adivinatoria llamada IFA, OFA, AFA o FA. En las culturas negroafricanas en las que se puede hoy en día observar esta práctica[239], lo que sorprende es la especie de imperialismo que este sistema geomántico asume respecto a todos los demás elementos culturales y religiosos que lo rodean, en el sentido de que contiene, de una forma u otra, una referencia a todos los demás componentes de la vida religiosa e incluso de la vida en general. En todas partes donde el IFA está en uso no hay, por decirlo así, nada, al menos en el universo tradicional, sobre lo que dicho sistema no cuente una «historia» y no proporcione, al hacerlo, una indicación que tenga valor de conocimiento y función de ciencia sobre su naturaleza y destino. B. Maupoli escribe sobre este tema: «Los bokono[240] enuncian el principio: FA habla, mediante sus signos, de todo lo que tiene un nombre en la naturaleza; cada signo habla de todas las cosas y de todas las circunstancias» (Maupoli, 1961, 413). IFA no es, pues, un simple sistema adivinatorio; o, más bien, la adivinación, en este sistema geomántico, se apoya en un conjunto que engloba todo el universo conocido por los iniciadores inmemoriales del sistema, de tal forma que nada puede escapar a la sagacidad de la instancia en la que el sistema, en tanto que oráculo, ha sido hipostasiado y no puede ser, en consecuencia, sino una divinidad omnicognoscente.

No nos es posible abordar en el marco del presente estudio ni las cuestiones relativas a los orígenes, históricos por una parte y legendarios por otra, del sistema geomántico IFA, ni las que atañen

[239] Se puede citar entre estas culturas a los yoruba, entre los que el sistema IFA ha sufrido una integración tal que nada no africano es discernible ni en la mitología ni en el ritual de este sistema geomántico, y a los fon, fundadodres del antiguo y bien conocido Reino de Abomey (Dahomey) así como los gun (Reinos de Allada y de Port-Novo en Benín), los adja, los mina y los ewe, todos al sudoeste de Benín y al sur de Togo). Señalemos, sin embargo, que el sistema adivinatorio IFA está igualmente en uso en la isla de Madagascar, donde lleva otro nombre y sería interesante estudiar, por ejemplo, los cuentos y las leyendas que allí son vehiculados por el sistema adivinatorio, sirviéndole de medios de expresión.

[240] Se llama *bokonon* en el país fon (Benín) al sacerdote iniciado en los arcanos del sistema geomántico IFA: este mismo personaje lleva, en el país yoruba, el nombre de *babalawo*.

al funcionamiento de este procedimiento geomántico en tanto que práctica o ritual adivinatorio. Lo que nos parece interesante subrayar es que aunque el sistema geomántico IFA, debido a su origen antiguo profundamente enterrado en la historia todavía insuficientemente conocida del Egipto antiguo, de Babilonia o incluso de Roma[241], se presenta, incluso en las culturas negro-africanas en las que está en uso, como un conjunto de figuras geométricas cuya matemática subyacente resulta desigualmente conocida[242], este sistema no funciona y no subsiste sino gracias a los cuentos, las leyendas o los mitos transmitidos de un adivino a otro, o de un sacerdote a sus iniciados; cuentos, leyendas y mitos cuya concreción ofrece más facilidades al esfuerzo de memorización de lo que lo harían unas figuras geométricas esquemáticas y, por ello, muy semejantes unas a otras.

El sistema geomántico IFA se compone, en efecto, de dieciséis figuras principales o cardinales cada una de las cuales está constituida por dos columnas idénticas con cuatro planos o niveles. Estas dieciséis figuras cardinales se caracterizan por su rigurosa simetría. Y los dieciséis nombres que las designan, en *yoruba*, *fon adja*, *ewe*, etc.[243], reflejan

[241] Robert Jaulin, hablando del origen de la geomancia, escribe: «Lo que sabemos de la introducción de las ciencias adivinatorias de fundamento aritmético, de la numérica mística o de los conocimientos relativos a la "personalidad" de los números en el mundo árabe permite suponer que la geomancia fue llevada por esta corriente, corriente a la que la lengua árabe sirvió de expresión, el pensamiento fue mediterráneo - sumerio, egipcio, luego griego, y por vía de consecuencia babilonio e hindú - y los agentes, persas. Ibn Khaldún cuenta que las ciencias árabes deben su desarrollo esencialmente a los sabios proporcionados por Persia» *(Anthropologie et calcul,* Paris, 1971, pp. 185-186).

[242] Se observa, entre aquellos que en África se sirven hoy del sistema adivinatorio IFA, dos grandes escuelas. La primera, fiel a los hábitos ancestrales africanos, limita la investigación adivinatoria a la interpretación de una sola figura geomántica, aquella que aparece por el lanzamiento del objeto especialmente concebido para revelar esas figuras. Esta escuela se caracteriza, pues, por una especie de fijismo de las figuras cuyo mensaje descifra el adivino.

Una segunda escuela de adivinos recluta sus miembros entre los letrados arabizantes que han sido iniciados al sistema adivinatorio en su forma árabe. El aspecto matemático - o al menos aritmético - del sistema geomántico es todavía claramente perceptible entre los adivinos de esta segunda escuela, cuyo material de base es, habitualmente, un cuadrado de arena sobre el que se trazan con los dedos medio e índice un número indeterminado de trazos en cuatro niveles diferentes y cuatro veces seguidas, a fin de determinar cuatro figuras básicas. Es por medios matemáticos como los adivinos de esta segunda escuela construyen el conjunto de dieciséis signos del sistema en actividad, a partir de los cuatro primeros signos proporcionados por el azar, la suerte o el oráculo.

[243] Todas las etnias citadas reconocen haber tomado el sistema IFA de los yoruba.

estrictamente esta simetría terminando siempre por el sufijo *meji* - originario de la lengua yoruba, pero conservado tal cual en las lenguas de las otras culturas vecinas que han adoptado el sistema -, que significa 2 y que entra a formar parte del nombre de las figuras cardinales, construidas sobre el modelo x-2, y-2, z-2, etc.[244], lo que no quiere decir otra cosa que 2x, 2y, 2z, etc.

Sabiendo cómo se obtienen los índices (I y 0)[245] que, dispuestos en cuatro niveles o planos, forman cada columna cuya simple repetición permite obtener cada una de las dieciséis figuras cardinales, resulta fácil comprender que a partir de esas dieciséis figuras de base, las combinaciones o disposiciones posibles «existen» en un número muy elevado. Este número puede ser fijado en una primera aproximación en 16 x 16 = 256 figuras. Numerosos teóricos se refieren a un total de 4,096 figuras, admitiendo, sencillamente, que cada una de esas 256 figuras daría origen a otras 16 (256 x 16 = 4,096 figuras). Pero, como escribe muy acertadamente R. Jaulin, «[...] la "revelación geomántica" se basa en la asociación de dos grupos de [...] 16 figuras: uno dado por el azar entre las 16/4 = 65,536 ejemplares posibles, y que implica la repetición de ciertas figuras, y el otro dado por un solo ejemplar preciso y en el que aparecen los 16 vectores binarios en 4 dimensiones» (Jaulin, 1971, 18). Respecto a las 65,536 figuras del *sistema en actividad*[246], las dieciséis figuras que sirven de referencia y en relación a las cuales se hace cada revelación geomántica *(ibíd.,* 190-191) forman el *sistema en reposo;* así, estas dieciséis figuras del sistema en reposo están ordenadas o clasificadas de la primera a la decimosexta, aun cuando este orden pueda variar

[244] En yoruba, por ejemplo, las denominaciones de las figuras-madres son las siguienres: *ogbe-meji, iwori-meji, obara-meji, oguda-meji,* etc., donde se constata fácilmente la permanencia del sufijo *meji*, que significa 2.

[245] En la transcripción de las figuras del oráculo IFA se puede adjudicar a la letra I la situación en que una de las componentes del dispositivo geomántico está cerrada, y a la letra O, aquella en que esa componente está abierta.

[246] Véase nota 13 y R. Jaulin, *o. c.*, pp. 186-189.

de una cultura a otra o incluso de un adivino a otro en el interior de una misma cultura.

Se comprende fácilmente que las dieciséis figuras cardinales, también llamadas figuras-madres, a fin de ser diferenciadas de las figuras-hijas o derivadas, posean cada una un nombre propio, puesto que el sistema en reposo es el sistema modelo; es, pues, un verdadero arquetipo y el único que puede dar acceso a todos los sistemas derivados. Pero lo que hay que señalar es que toda figura derivada puede ser designada de una manera precisa. La razón de ello es que las dieciséis figuras-madres, caracterizadas, como antes se decía, por su rigurosa simetría, representan la totalidad de las que es posible obtener por combinaciones - en el sentido matemático del término - de dos signos en grupos de cuatro[247], En consecuencia, cualquiera que sea la figura derivada que el funcionamiento del sistema geomántico IFA puede hacer aparecer, esta figura derivada será siempre la reunión de dos mitades de las dieciséis figuras-madres conocidas. El interés que hay en tomar conciencia de esta relación puramente matemática que une las figuras-hijas a las figuras-madres se encuentra - especialmente - en el hecho de que, en cuanto se reemplace el nombre de cada figura-madre por una historia formada por acontecimientos, es decir, por significados organizados en un orden dado, se hace posible encontrar la historia que corresponde a las dos mitades de figuras-madres que se unen para formar una figura derivada.

Se sigue de ello que el número de historias a memorizar no es tan grande como el de figuras derivadas que pueden aparecer en el curso de una consulta geomántica. En teoría, dieciséis historias cardinales correspondientes a las dieciséis figuras igualmente cardinales podrían ser suficientes,

[247] R. Jaulin escribe: «La geomancia es un procedimiento adivinatorio construido a partir de dieciséis figuras distintas que corresponden a las combinaciones de dos signos en grupos de cuatro (dieciséis vectores binarios de dimensión cuatro). Estos signos son el par y el impar, manifestados con frecuencia por uno o dos objetos [...]» (*o. c.*, p. 185).

puesto que de cualquier manera que se reúnan las mitades de estas figuras-madres para formar figuras-hijas no serán nunca más que la reunión de dos historias ya conocidas. Pero, de hecho, los maestros adivinos de IFA conocen y cuentan más de una historia por figura cardinal, como conocen también, para ciertas figuras derivadas, historias diferentes de las relativas a las figuras-madres cuyas mitades se han reunido por el azar, la suerte, el destino o el oráculo; de este modo, el sistema geomántico IFA aparece como una verdadera constelación de historias que incluye y pone en escena a todos los elementos del universo, a divinidades de todas clases e incluso al Ser Supremo.

La asociación de cada figura geomántica con una o varias historias, según la erudición del adivino, es motivo de que, en cada consulta del oráculo, la figura que «sale», sea solemnemente saludada por su nombre y sus divisas ritualmente declamadas. Después de lo cual el adivino empieza a narrar, con abundantes detalles entremezclados con cantos e incluso con danzas, una historia de donde saldrá de forma progresiva pero firme y clara el modelo según el cual la persona que realiza la consulta deberá conducirse para salir de la dificultad que le ha impulsado a consultar el oráculo.

De este modo, cuando aparece la figura llamada *ogbe-meji,* que es la que todos los adivinos, sin excepción ninguna, reconocen en el país yoruba y en el país fon como «padre» de los otros catorce signos-madres cuya «madre» es *ofun-meji,* el adivino fon podría contar[248] a su cliente la historia siguiente:

«Titigoti, pequeño pájaro hablador de plumas grises - al que designaremos en lo sucesivo por la letra T -, declaró un día a Ajinaku, el elefante - que será designado aquí por la letra A -: te derrotaré en un singular combate. A se hechó a reír y respondió: ¿con el tamaño que tú tienes pretendes

[248] Este verbo está en condicional porque, como se dice más arriba, los adivinos conocen más de una historia por figura geomántica.

derrotarme en un combate? T insistió y aconsejó a A que marchara a su casa para comer abundantemente y no tener luego la excusa de haber sido derrotado simplemente porque estaba en ayunas. A rió todavía con más fuerza y no puso en práctica el consejo de T. Por su parte, T, a escondidas, fue a buscar tres pequeñas calabazas. En la primera puso un líquido rojo que obtuvo mezclando arcilla molida con agua; en la segunda metió una pasta blanca hecha con caliza machacada y agua; y en la tercera puso T un líquido negro que elaboró mezclando polvo de carbón con agua. El rey en persona fue avisado y el combate comenzó. T se posó inmediatamente sobre la cabeza de A; éste intentó atraparlo con su trompa. Pero, ágilmente, T se escondió en una de las grandes orejas de A. T se movía con tanta rapidez que A se daba golpes cada vez más violentos con la trompa. Después de varios golpes, T hizo observar al rey que A estaba sangrando. A protestó con firmeza. Pero, sin que nadie se diera cuenta, T había vaciado ya el contenido de su primera calabaza en la frente de A. Así, cuando éste fue invitado a comprobar por sí mismo si estaba o no sangrando, se llevó la sorpresa de ver teñida de rojo la trompa con que acababa de frotarse la frente. Unos instantes más tarde, mientras A trataba en vano de alejar a T de su cabeza, asestándose terribles golpes con la trompa, T declaró a la asistencia, incluido el rey, que su adversario estaba a punto de perder su cerebro. En realidad, T había vaciado hábilmente el contenido de su segundo frasco sobre la cabeza de A. Éste último no pudo más que constatar que su cerebro realmente se le estaba deshaciendo. Pero A se enfureció todavía más, pues, se decía, si estuviera realmente herido, debería por lo menos sentirlo. Mientras A continuaba destrozándose con su propia trompa, T vació el contenido de la tercera calabaza en la cabeza de su adversario. A continuación, hizo observar al rey que las graves heridas que acababa de infligir a A habían debilitado considerablemente a éste; que, ya, todo lo que salía de su cráneo

estaba ennegrecido que A estaba completamente acabado y que él, T, no tenía costumbre de pelear con moribundos. Efectivamente, todos pudieron ver un líquido negro que chorreaba por la frente de A. Éste tuvo que constatarlo por sí mismo y se golpeó la cabeza contra un árbol hasta morir».

Al que acude a consultar el oráculo IFA y se encuentra con esta figura y con esta historia, el adivino prescribe conseguir tres calabazas, como hizo T; así como tres gallinas, una roja, una blanca y una negra, y tres cabritos de los mismos colores. En cada una de las calabazas, el consultante debe poner sendos líquidos rojo, blanco y negro, obtenidos según el procedimiento antaño utilizado por *Titigoti.* Luego, a cada calabaza, inmola la gallina - y a veces también el cabrito - del color correspondiente. Al consultante se le pide entonces que lleve las tres calabazas así «preparadas» al altar del dios *Legba - Elegba* en lengua *yoruba* -, que, como integrante de los panteones fon y yoruba, fue falsamente asimilado al diablo por los primeros misioneros cristianos, pero que es de hecho la divinidad por la cual todo debe pasar para alcanzar a cualquier otro dios, incluido el propio Ser Supremo, cuyo mensajero es *Legba.*

Sea cual sea la diversidad y riqueza de los cuentos del *corpus* IFA que la investigación antropológica puede dar ocasión de conocer, la estructura de estos cuentos y su función son en general los mismos en todas partes. Estas historias cuentan cómo sucedieron las cosas en los tiempos inmemoriales en que vivió IFA en tanto que personaje histórico-legendario; y es sobre el modelo de las conductas arquetípicas reagrupadas en torno a las figuras geománticas de IFA como el adivino prescribe a cada uno de sus clientes el comportamiento que es preciso adoptar para resolver el problema que se le plantea. Para el sistema IFA, puede decirse que todo lo que es humanamente concebible ha pasado ya una vez. La novedad de los problemas actuales no es, pues, más que aparente, el pasado contiene todas las

soluciones; en consecuencia, es necesario y suficiente conocer el auténtico pasado para estar en condiciones de controlar el presente.

3. El homo religiosus *africano y la ritualización del discurso mítico*

En nuestra opinión, es más interesante servirse del ejemplo del sistema oracular IFA para observar lo que el *homo religiosus* africano obtiene o espera obtener de la ritualización del discurso mítico, que intentar explicar cómo el adivino elige, entre las numerosas historias que su formación y erudición ponen a su disposición, aquella que realmente se adapta al caso del cliente que le consulta. Pero para eso es preciso comenzar por considerar el proceso oracular como un fenómeno social total, en el sentido que Marcel Mauss ha dado a esta expresión. Queremos decir que es preciso concebir los diferentes estadios en que es posible descomponer este proceso en la íntima relación que guardan entre sí, para poder tener, de este modo, la comprensión o la inteligencia de la *totalidad* del fenómeno, condicionado por la juiciosa articulación de sus partes.

A este efecto, es preciso, en particular, poner el acento en la diferencia de las series de seres, actos, cosas y palabras, cuyo ordenamiento constituye la conducta oracular concebida como una totalidad de comportamiento o de conducta. Considerando únicamente la serie de actos que la componen, podemos diferenciar los siguientes:

a) El acto de dirigirse a un adivino para averiguar la forma de resolver una dificultad, lo que supone que se ha tomado conciencia de ella; estaría, pues, fuera de lugar presuponer una conducta superficial o frívola.

b) El acto - relativo al adivino - de servirse de un dispositivo apropiado para hacer aparecer la figura geomántica por mediación de la cual el

oráculo - en tanto que sistema impersonal, dispositivo matemático, destino, providencia o acción divina, poco importa - responde al adivino y a su cliente, en adelante comprometidos conjuntamente en una misma aventura en la que el segundo busca la ayuda del primero.

c) El acto de nombrar con toda la solemnidad requerida, y fácilmente reconocible o imaginable en tal circunstancia, la figura revelada que, desde ese momento, puede ser divinizada.

d) El acto de contar ritualmente aquella de las historias de esta figura que el genio del adivino, su «demonio», como antaño el de Sócrates, le indica que debe contar.

e) El acto - para toda la asistencia, que, además del adivino rodeado de sus discípulos y adjuntos, comprende al consultante, que puede ir acompañado de sus amigos o parientes - de escuchar solemnemente la historia arquetípica.

f) El acto de interrumpir ese acto de escucha mediante cantos, danzas y recitaciones de lemas relativos a la figura revelada; cantos, danzas y recitaciones que no perturban la escucha como tal, sino que, al contrario, la magnifican, sostienen, etc.

g) El acto - propio del adivino - de prescribir sobre el modelo de la historia contada la conducta que debe adoptarse y los sacrificios que deben realizarse.

h) El acto, propio del consultante y sus amigos o parientes, y a veces incluso del propio adivino cuando actúa en nombre de un consultante necesitado, de encontrar todo lo que es necesario para el sacrificio y llevarlo al adivino, que actúa entonces como sacerdote, a fin de que el sacrificio sea efectivamente ejecutado.

i) El acto de fe, por último, que anima de principio a fin el conjunto de la conducta oracular como conducta social total, y que cohesiona literalmente las diferentes etapas de esta conducta en un todo vital y viviente; fe que no liga

únicamente el consultante al adivino, sino que liga a ambos al sistema geomántico IFA y, a través de este sistema, al panteón de la religión en la que el IFA, como empresa de racionalización, ha tendido sus redes y ha situado sus principales nudos de sentido que ritman su lógica propia; e incluso, más allá de ese panteón, y gracias a él así como por la virtud de la sabiduría IFA, este acto de fe dispone al adivino y a su consultante a esperar con convicción, y no solamente a esperar, que los acontecimientos se enderecen y tomen el sentido feliz revelado por la aparición geomántica.

CONCLUSIÓN

No es necesario, pensamos, entrar en más detalles sobre los actos de que se compone el proceso oracular - así llamado a falta de otra expresión mejor - para ver hasta qué punto, de todas las series implicadas en él, la de los actos prima sobre las restantes. Es la serie de actos realizados por los diferentes protagonistas de la ritualización, a cualquier nivel que ésta se contemple - al nivel del verbo, al de los gestos y las cosas o al del discurso mítico en tanto que juego o sistema de significaciones armonizadas por acontecimientos histórico-legendarlos interpuestos -, lo que estructura verdaderamente el proceso en su conjunto. Son actos que operan sobre las cosas y las fuerzas que animan el universo, cuyas leyes profundas y eternas sólo algunos acontecimientos arquetípicos pueden revelar.

Hablamos de actos, pero precisemos que se trata de acciones y sobre todo de interacciones, subrayando que los autores de tales actos no son ni desconocidos ni inaccesibles, y que el hombre, tomando con toda la consciencia y todo el conocimiento - si no con la ciencia - requeridos su lugar en la serie de los actores, no hace mas que concurrir a que el universo se transforme en lo que es.

El *homo religiosus* africano no ritualiza, pues, el verbo, las cosas, los gestos, las palabras y las fuerzas del mundo para jugar, distraerse o divertirse. Ritualizar es, para él, participar del ser del mundo, y algunos dirían «del ser del Ser». Por eso, es para él el rito lo que prima sobre el mito.

BIBLIOGRAFÍA

Lalèyê, I.-P., *Pour une anthropologie repensée,* La Pensée Universelle, Paris, 1977.

Lévi-Strauss, Cl., *Paroles données,* Paris, Plon, 1984.

Maupoil, B., *La géomancie a l'ancienne Côte des Esclaves,* Institut de Ethnologie, Paris, 1961.

Richard, Ph. y Jaulin, R., *Anthropologie et calcul, UGE,* Paris, 1971.

Ries, J., *Les chemins du sacré dans l'histoire,* Aubier, Paris, 1985a [Lo *sagrado en la historia de la humanidad,* Encuentro, Madrid, 1989], *Le symbolisme dans les grandes religions,* Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve, 1985b.

CONCLUSIONES Y PERSPECTIVAS

Julien Ries

1. EL *HOMO RELIGIOSUS* Y LO SAGRADO

1. Los descubrimientos realizados desde hace veinte años en África han cambiado los horizontes de la paleoantropología. La súbita aceleración en el conocimiento del pasado antiguo de la humanidad nos ha permitido conocer mejor la aparición del hombre, su evolución, su historia y su especificidad. Esclarece también, de forma nueva e inesperada, la antropología religiosa. La evidencia de la unidad de los orígenes y de la similitud del comportamiento de los hombres nos hace ver que, desde su aparición, el hombre ha asumido un modo de existencia específica. Por otra parte, el *homo religiosus* es reconocible en cada etapa de su andadura. Según la definición de Eliade, cualquiera que sea el contexto histórico en que ha vivido, el *homo religiosus* ha mostrado siempre su creencia en una Realidad absoluta que transciende el mundo en el que se desarrolla su vida y que, al mismo tiempo, se manifiesta en este mundo, al que confiere una dimensión de perfección.

Desde hace más de cinco milenios el *homo religiosus* ha fijado en piedra, arcilla, papiro, madera, pergamino y otros materiales la memoria de su experiencia y sus creencias. Con este objetivo ha creado palabras y lenguas, testimonios irrefutables de su pensamiento. En su vocabulario aparece una palabra clave, *sakros,* derivada de la raíz *sak-,* presente en toda la extensión del área de emigración indoeuropea. Este radical y las palabras a las que ha dado origen nos introducen en el problema y en el ámbito de lo sagrado. La investigación del lenguaje del *homo religiosus* ilustra la forma en la que el hombre ha comprendido lo sagrado: se trata de una mediación significativa y expresiva de su relación con la divinidad que se le manifiesta.

Lo que sorprende al filólogo que se entrega a un

trabajo de semántica histórica y al historiador de las religiones que examina los resultados obtenidos es la notable homogeneidad que encontramos en la expresión verbal de lo sagrado. Un hecho de estas características, que se comprende fácilmente cuando la investigación se desarrolla en el interior de una misma civilización y en culturas idénticas, se hace particularmente significativo cuando un vasto conjunto de convergencias y homologías se perfila en la expresión de lo sagrado en las diversas religiones. En la perspectiva de los descubrimientos recientes, la historia de las religiones reúne, confirma y explicita los resultados de la paleoantropología sobre la unidad del género humano y no duda en hablar de unidad espiritual. En efecto, constatamos que no obstante la gran diversidad de culturas y ambientes en que se ha desarrollado su vida, el *homo religiosus* ha tenido una experiencia similar. Así, el análisis del lenguaje demuestra que en su percepción de las hierofanías o manifestaciones de lo sagrado, el *homo religiosus* tiene la sensación de la presencia de un poder invisible y eficaz que se manifiesta a través de un objeto, un ser, una persona, revestidos de una dimensión nueva, la sacralidad.

2. Según Régis Boyer, el *homo religiosus* vive una experiencia de lo sagrado que es personal y que proviene de una relación íntima con el Absoluto. Quien la vive adquiere una profunda certeza. Los documentos de las diferentes religiones nos llevan a afirmar que esta experiencia de lo sagrado es universal. El examen del comportamiento del hombre en las diversas culturas nos muestra que todo sucede como si al ser humano no le fuera posible vivir en un mundo desacralizado: el contexto en que se desarrolla la vida humana no colma la espera del hombre. A través del discurrir de su existencia y en lo más profundo de sí, experimenta la influencia de una Realidad misteriosa. Esta experiencia se manifiesta de diversos modos según las culturas y las épocas, pero es siempre un intento de superación

de sí mismo, de la existencia cotidiana y de la condición humana.

3. La experiencia de lo sagrado es inseparable de la dimensión simbólica. Toda la obra de Gilbert Durand sigue este camino. En este volumen, vuelve sobre la cuestión, insistiendo primero en la sospecha mantenida durante tres siglos sobre el *homo religiosus* y lo sagrado. Filósofo y antropólogo, el autor concibe el símbolo como un signo concreto que, por una relación natural, evoca algo ausente o imposible de percibir, una representación que hace aparecer un sentido secreto. En otras palabras, «el símbolo es la epifanía de un misterio». Pertenece al orden de la intuición.

Nuestra época fue, durante mucho tiempo, tributaria de los presupuestos heredados de la Ilustración, a saber, «que la verdad científica debería servir de modelo a toda verdad». En realidad, el nuevo espíritu científico ha introducido un gran cambio en la investigación, y nos presenta definiciones muy sutiles del símbolo. Así, los conceptos de imaginario, símbolo y mito han sido rehabilitados y, por decirlo así, «normalizados». Actualmente asistimos a una extraordinaria convergencia de toda la investigación científica de vanguardia hacia los confines del conocimiento, de manera que el símbolo se encuentra en el centro de todo el proceso del pensamiento contemporáneo. El proceso simbólico es el modo de epifanía de una Transcendencia. De este modo, la actividad simbólica, considerada ahora como actividad verdaderamente específica del *homo sapiens,* permite situar al *homo religiosus* en el centro mismo de la hominización, en la vanguardia de las conquistas del espíritu.

En la primera mitad del siglo XX, el positivismo de Auguste Comte repercutió con fuerza en el genio de Durkheim, Mauss, Henri Hubert y Callois: lo sagrado fue reducido a motivaciones sociológicas. Felizmente, el período que va de 1930 a 1960 ha conocido los trabajos de Söderblom, Otto, Van der

Leeuw, Vendryes, Dumézil, Eliade, Corbin y Jung, lo que ha permitido la creación de una nueva hermenéutica simbólica y la plena restauración de los valores del *homo religiosus.*

G. Durand insiste en el hecho de que con G. Dumézil, C. G. Jung, H. Corbin y M. Eliade, estamos en presencia de una obra monumental de verdaderos científicos que, además, son hombres de una cultura inmensa, lo que les ha permitido dominar el comparatismo sin caer en el sincretismo. Se trata de cuatro fundadores que han roto con las *Weltanschaungen* precedentes y han abierto nuevas perspectivas sobre el ser humano y el *homo religiosus.*

Al analizar los trabajos de estos cuatro renovadores, G. Durand los reagrupa dos a dos. Jung y Dumézil, psicólogo uno, filósofo historiador y sociólogo el otro, han seguido la pista del *homo religiosus* en sus ámbitos respectivos, en el seno del proceso psicológico y en el seno de un modelo social. Jung se interesa por el alma del *homo religiosus,* donde se epifanizan las *dramatis personae* de lo sagrado, mientras que Dumézil ha hecho emerger de su estudio de las sociedades indoeuropeas las funciones que se fundan en teofanías precisas. Para Jung, lo sagrado constituye el fondo último sobre el que se instaura el alma; para Dumézil, lo sagrado teje la trama de la sociedad. Jung ha reintegrado el *homo religiosus* a las entidades que fundamentan el drama y los problemas del alma humana, mientras que Dumézil lo ha situado en las estructuras que permiten el funcionamiento del contrato social. Gracias a la obra prodigiosa de estos dos sabios, se nos ofrece el universo simbólico del trayecto antropológico del *homo religiosus,* es decir, la articulación de lo sagrado con el psiquismo, por una parte, y con la sociedad por la otra.

La obra de Henry Corbin y la de Mircea Eliade nos dan, según la expresión de G. Durand, «las condiciones a *priori* de toda intuición y de todo

discurso religioso». Estos dos autores han mostrado cómo, para epifanizarse en teofanías, lo sagrado «tiene necesidad de un espacio y un tiempo que no sean los del vacío de la indiferencia geométrica euclidiana». Corbin establece la «cartografía» de un espacio, el *mundus imaginalis,* en el que lo *religiosus* puede desplegarse. Eliade nos restituye el *illud tempus,* el tiempo de la significación. Esta posición, a la vez genial e innovadora, ha permitido a estos dos autores dedicarse al comparatismo sin hacer, dice G. Durand, «una amalgama reductora». Gracias a su investigación comparada sobre lo que es visible, han llegado a sacar a la luz lo escondido. Las caras visibles del iceberg les permiten poner de manifiesto toda su configuración. Corbin trató de abolir el dualismo, mostrando que el imaginal «es el mundo en el que se corporifica el espíritu y se espiritualizan los cuerpos». Es la superación del dualismo espíritu-cuerpo. En su obra encontramos una topología de lo sagrado que se apoya en la función simbólica del alma. Corbin ha puesto de relieve la existencia de dos espacios, el de lo observable y el de las representaciones imaginales.

Si Corbin se ocupa de definir dos espacios, Eliade define dos tiempos, a saber, el tiempo lineal de las duraciones continuas y el tiempo cíclico, repetible, el tiempo del mito y la celebración litúrgica: por su poder de conmemoración, el *illud tempus* permite revivir el acontecimiento. La obra de Eliade gravita en torno a la salida del tiempo profano, el tiempo del deterioro de los seres. Afirmando que «lo sagrado es un elemento de la estructura de la conciencia y no una etapa en la historia de la conciencia», Eliade plantea la unidad fundamental y la perennidad de los fenómenos religiosos, de las crisis y la renovación. Esta posición explica su enraizamiento en el pensamiento de la India marcada por el mito del eterno retorno. Pero el expediente del tiempo cíclico es mucho más amplio, pues va hasta la teología patrística, que subraya la presencia del acontecimiento del Gólgota

en cada celebración eucarística. El año litúrgico cristiano tiene como hilo conductor el tiempo cíclico, el retorno del *illud tempus* del Cristo. Gracias al comparatismo, el historiador de las religiones puede trazar la silueta del *homo religiosus,* que transciende el tiempo histórico.

En resumen, Gilbert Durand constata que «la gigantesca revolución epistemológica que marca los últimos cincuenta años» desemboca en el encuentro de un nuevo espíritu científico y antropológico. Al término de una serie de descubrimientos tecnológicos y antropológicos de vanguardia, he aquí que viene a desembocarse en el poder del pensamiento simbólico y se vuelve a descubrir la estatura religiosa del *homo sapiens.* El autor recuerda también la responsabilidad que incumbe a la Iglesia occidental. En el momento en que la antropología redescubre el valor del *homo religiosus, los* responsables del magisterio, la pastoral y la catequesis tienen que buscar sus modelos fuera de las *epistemes* periclitadas «de la Ilustración, los positivismos, el psicoanálisis y también el marxismo».

4. Para concluir esta primera parte relativa al *homo religiosus y* lo sagrado, era necesario examinar la dimensión estética de lo sagrado, poco considerada por nuestros contemporáneos. Lo sagrado no puede disociarse de un arte de hacer o de decir. El hombre ha expresado y expresa su religiosidad a través de formas bellas y respetables. Michel Delahoutre ha tratado de definir este arte sagrado: poesía, elocuencia, música, arquitectura, iconografía. Esta expresión no verbal de lo sagrado constituye un vasto patrimonio de las religiones. Sin embargo, la alianza de lo sagrado y el arte, de la religión y la estética, ha sido con frecuencia cuestionada por corrientes puristas e iconoclastas.

La arquitectura sagrada realza el espacio. El historiador de las religiones observa que a veces la celebración cultual - un aspecto privilegiado de la experiencia de lo sagrado - se ha contentado con una parcela limitada de la tierra, simplemente dispuesta

como lugar de celebración. Sin embargo, con mucha más frecuencia encontramos un edificio, un templo, una capilla, una iglesia. Junto a su aspecto funcional, este edificio presenta un carácter simbólico, marcado no obstante por la doctrina y la espiritualidad de cada culto. Las imágenes vienen a completar la arquitectura. Según los iconoclastas, o los puristas, las imágenes serían incapaces de representar lo divino. El debate bíblico veterotestamentario sobre la idolatría se prolongó durante los primeros siglos cristianos, pero los padres de la Iglesia tomaron en seguida una decisión clara: el misterio de la Encarnación exige un arte cristiano y determina sus límites.

El arte sagrado no existe por sí mismo, tiene una misión de iniciación. Hace pasar al hombre de la figura a la realidad, del templo o la imagen a Dios. Por eso, junto a su dimensión estética postula una dimensión religiosa. En el cristianismo, está integrado a la liturgia, que es una actualización y una celebración de la historia de la salvación. A través del arte sagrado el hombre crea mediaciones de lo divino. Es esta misión de mediación la que confiere al arte sagrado su grandeza y sus límites.

II. *URZEIT Y ENDZEIT:* ORÍGENES Y ESCATOLOGÍA

En este volumen, que trata de trazar algunos senderos de aproximación a lo sagrado considerado a partir de la experiencia del *homo religiosus,* hemos estimado necesario volvernos hacia la *Urzeit y* la *Endzeit.* No sólo no podemos dejar en blanco los milenios que preceden inmediatamente a los tiempos históricos, sino que es preciso buscar en los orígenes, la *Urzeit.*

1. La tarea de seguir el camino de la evolución humana ha sido asumida por un eminente especialista en paleontología y paleoantropología, el profesor Fiorenzo Facchini, de Bolonia. Hace más de un millón de años, el *homo erectus* se ha afirmado como *homo*

symbolicus. Una vez se hubo servido de sus manos prolongadas por la herramienta, se convirtió en el primer artesano del mundo. Mediante el descubrimiento del simbolismo y la simetría, provocó la aparición de la cultura. La conciencia del hombre se ha ido formando en el curso de este largo período que ha comenzado con el enderezamiento del cuerpo. La aventura humana está en camino. Las expresiones culturales son los signos de esta aventura, de la evolución de la conciencia del hombre y de su identidad de *homo religiosus*.

El historiador de las religiones valora los descubrimientos de la paleoantropología. Puede formular hipótesis de trabajo análogas a las de Eliade sobre el descubrimiento de la Transcendencia gracias al simbolismo de la bóveda celeste. A partir del Paleolítico medio, hace 80,000 años, la simbólica funeraria constituye un elemento religioso muy importante: enterramiento ritual de los muertos y aparición del ocre rojo, substituto de la sangre y símbolo de la vida. En el Paleolítico superior, de 35,000 a 9,000 años antes de nuestra era, es el signo de la creencia en una actividad *post mortem* del difunto.

2. El paso del *homo sapiens* del Paleolítico medio al *homo sapiens sapiens* que emerge en el curso del Paleolítico superior es especialmente importante. Especialista eminente de Valcamonica y en posesión de toda la documentación del arte rupestre mundial, Emmanuel Anati sintetiza los resultados de la investigación actual sobre los tres aspectos esenciales de la experiencia del *homo sapiens* de lo sagrado: simbolización, conceptualización y ritualismo. Si el hombre de Neandertal resulta particularmente interesante a causa de la utilización de una simbólica estética muy desarrollada que nos permite aprehender su articulación de lo sagrado de la vida y de la muerte, el *homo sapiens sapiens* del Paleolítico superior, desde 35,000 años antes de la era cristiana, se revela un creador genial en el ámbito

de la cultura y el pensamiento. El arte francocantábrico, especialmente las grutas de Altamira y Lascaux, nos ofrece una documentación artística que nos permite hablar de una revolución en la experiencia de lo sagrado: pinturas parietales, representación de animales, valor simbólico del arco iris que religa el cielo y la tierra, asociaciones de animales y ciertos dibujos que son el alba de una escritura pictográfica, huellas de pasos de jóvenes en la gruta de Lascaux, signos evidentes de las primeras peregrinaciones y de prácticas de iniciación. En presencia de esta extensa documentación, Mircea Eliade no dudaba en decir que el antiguo hombre de la piedra conocía una serie de mitos y de ritos: mitos cosmogónicos que ponen en escena las aguas primordiales y el Creador; mitos y ritos relativos a la ascensión al cielo; mitos y símbolos del arco iris; mitos del origen de los animales y del fuego. En el Mesolítico, se precisa la idea del antepasado mítico y de los mitos de los orígenes. Con el cultivo de cereales y vegetales, estallará «la revolución neolítica».

3. La historia nos obliga a constatar que la muerte ha sido siempre relacionada con lo sagrado: concepción de la muerte, actitudes con respecto al difunto, creencias en la supervivencia. En este volumen, L. V. Thomas, uno de los mejores conocedores del asunto, trata este problema bajo el ángulo de la antropología y la sociología. En la primera parte de su trabajo examina la concepción de la muerte y su ritualización en el contexto judeocristiano, que es el que nos proporciona la elaboración mejor articulada sobre el tema: muerte-ruptura, muerte-separación, muerte-transformación, muerte espiritual. En nuestra época, el modelo tradicional se halla en plena evolución, pues lo sagrado es evacuado de manera sistemática por la desacralización técnica y la substitución del ritual sagrado por el laico. Otro aspecto importante de la experiencia de lo sagrado en la forma de percibir la muerte es el espacio del *post mortem:* cadáver

purificado y embellecido, tanatopraxia, momificación, conservación de las reliquias. El autor presenta un abanico de documentación procedente de las diversas religiones sobre la sobrevivencia del difunto y sobre la importancia del culto del recuerdo como estrategia de consolación de los vivos. En las diversas etapas de la historia del *homo sapiens*, el poder de la memoria y el recuerdo ha servido de paliativo a la angustia humana causada por la muerte.

El mejor acceso a lo sagrado vivido en la experiencia de la muerte se nos abre gracias al ritual funerario, un ritual muy antiguo, pues el hombre de Neandertal nos ha legado un muestrario de extraordinario valor. En las diversas culturas, los ritos funerarios implican la movilización de la comunidad, lugares escogidos, actores numerosos, una liturgia bien elaborada y una larga serie de ritos de duelo. Los hechos nos obligan a constatar que, en el ámbito del ritual funerario, Occidente está operando una vasta tentativa de desacralización. Pero en la imposibilidad manifiesta de desalojar lo sagrado, se trata de substituirlo con una nueva sacralidad que lleva la impronta de la desocialización, de la neutralidad afectiva y del empobrecimiento de un simbolismo milenario. El ritual se ve progresivamente escamoteado. L.V. Thomas explica cómo las iglesias cristianas tratan de reaccionar ante esta situación: renovación de los ritos, búsqueda de un nuevo simbolismo, intentos de revalorizar la celebración litúrgica mediante la doctrina cristiana de la resurrección de Cristo y la teología paulina.

III. EL HOMBRE AFRICANO Y LO SAGRADO

¿Debemos repetir que a la luz de los descubrimientos de los dos últimos siglos el origen del hombre se sitúa en África? Las grandes líneas de nuestra historia van tomando forma y las ruedas de la cuna de la humanidad, de las que hablaba el abate

Breuil parecen definitivamente calzadas (Y. Coppens). ¿No es ésta razón suficiente para que, en un volumen consagrado al planteamiento del problema del *homo religiosus*, se dedicara una parte, de forma particular, al hombre africano? Mircea Eliade añadiría una segunda razón. El hecho de que ciertas estructuras originales de las civilizaciones arcaicas no hayan sido aún desarticuladas a finales del siglo XX nos permite afirmar que las «civilizaciones "estancadas" en una etapa semejante al Paleolítico superior constituyen, de algún modo, "fósiles vivientes"»[249].

1. Vincent Mulago ha tratado de encuadrar la vida del negro africano en el ámbito de las manifestaciones de lo sagrado. Su investigación se abre sobre la visión africana del mundo: unidad de vida y participación; creencia en el crecimiento, el decrecimiento y la interrelación de todos los seres; el símbolo como principal medio de contacto y de unión; una ética que deriva de la ontología. La comunidad negro-africana es un circuito vital en el que sus miembros viven en una situación de dependencia y provecho recíprocos. El medio principal de dar cohesión a esta unión es el símbolo, que se inscribe en el esfuerzo del espíritu humano en la búsqueda de un contacto con el poder y constituye un lenguaje al alcance de todos los miembros de la comunidad.

Lo Transcendente es lo sagrado por excelencia y la fuente de toda sacralidad. Dios no es un Ser, sino el Preexistente, el Necesariamente Existente, lo Absolutamente Otro, origen de todos los seres. Es en lo Existente eterno donde se sitúa la idea de lo sagrado. La paternidad de Dios se comunica a los hombres por la creación, que es participación en la vida de Dios y en su paternidad. El negro africano sitúa el origen de toda sacralidad en el Preexistente que transciende a todos los seres y es su fuente. En el centro de los seres creados sitúa

[249] M. Eliade, *Histoire des croyances*... I [*historia de las creencias*...], Cit., p. 35.

al hombre, cuya vida, a sus ojos, es la primera sacralidad creada, pues la vida es el bien más precioso de que el hombre puede disponer.

Esta concepción explica por qué en el África negra toda manifestación de lo sagrado tiene relación con la vida y hace referencia a la divinidad y al mundo invisible. El mundo es contemplado como un conjunto de seres que participan en la misma fuente de vida, pero esta participación se realiza por medio de elementos mediadores, a través de los cuales se transmite y manifiesta el don sagrado de la vida. En el mundo invisible estos elementos, mediadores y transmisores de la vida, son los fundadores de los clanes, los espíritus de los héroes antiguos, los parientes y miembros difuntos del clan. En el mundo visible se presenta otra jerarquía de personas sagradas: el rey, los patriarcas de los clanes, los padres de familia. A estas personas sagradas hemos de añadir el herrero, que goza de un estatuto especial en razón de su familiaridad con los metales extraídos del vientre de la tierra.

Lo sagrado africano se limita al ámbito religioso, con el objetivo de asegurar la vida de las personas, la perennidad de la sociedad y la abundancia de bienes. En el ámbito de la vida el negro africano coloca lo sagrado creado: así, la religión impregna toda la vida.

2. La experiencia de lo sagrado está ligada al símbolo y al simbolismo. Era indispensable abordar el tema de la simbólica africana, trabajo llevado a cabo por Madiya Faïk-Nzuji. En primer lugar, la autora repasa rápidamente la semántica que nos introduce en el símbolo africano, lugar por el que pasa el hombre que busca establecer comunicación con las realidades de la naturaleza inaprensible en el mundo visible. Cada símbolo es depositario de mensajes y enseñanzas cuyo conocimiento se revela garantía de equilibrio, orden y cohesión para los individuos y para la sociedad. El África negra, además, ha velado para asegurar la conservación, la

transmisión y la circulación de sus símbolos, los cuales constituyen, sin duda, uno de los principales medios de comunicación y representación.

En el África negra encontramos una riquísima fuente de iniciación a la simbólica ancestral. Esta última permite al negro africano acceder a un conocimiento específico que puede alcanzar un nivel muy alto e imponerse así a toda la comunidad. Hay cuatro niveles de aprendizaje del lenguaje simbólico. A todos los niños se les transmite un primer saber, con el fin de prepararles para entrar, más tarde, en el grupo. El segundo estadio es el que se llama habitualmente de iniciación: rituales, modificaciones corporales, experiencias de lo sagrado, constituyen un escenario iniciático que puede ser impresionante. Llegado a adulto después de este paso, el africano elige su profesión y se labra un lugar en la comunidad: llegado ese momento, tiene lugar el aprendizaje del lenguaje y los gestos simbólicos. El cuarto grado es el de la alta iniciación, reservada a las cofradías y señoríos, grupos cerrados en los que el secreto es de rigor. Puede decirse que esta iniciación superior está reservada a quienes, por su nacimiento y por su medio o rango social, guardan los secretos de la simbólica africana.

El simbolismo es esencialmente religioso, destinado a ayudar al hombre a transcender lo temporal y a religarse con el mundo invisible. El africano escoge sus símbolos primero en la creación original, es decir, en su propio cuerpo y en la naturaleza: sol, luna, espacio, altura. Como simbolismo animal, tenemos la serpiente, el águila, el cocodrilo, y como símbolos vegetales, la palmera y el banano. Esta simbólica, en la que hombre y naturaleza están vinculados, tiene una significación precisa: el Creador ha establecido al hombre como señor de las criaturas. Un segundo ámbito de la elección de los símbolos se deja a la libertad del hombre; este ámbito es muy amplio, pues va desde los miembros del cuerpo humano a los colores, pasando

por los diferentes aspectos de la naturaleza especialmente elegidos como bosques, conchas, máscaras. Finalmente, está el inmenso espacio de la grafía y el arte abstracto que termina desembocando en un simbolismo numérico.

3. El historiador de las religiones estudia lo sagrado porque el *homo religiosus* dice percibir su manifestación. Es por tanto a través del discurso del hombre que habla de su experiencia religiosa como el historiador encuentra lo sagrado. Lo capta como una manifestación de poder, de fuerza, de eficacia, completamente diferente de cualquier poder de orden natural. La manifestación de lo sagrado - llamada hierofanía por Eliade - da al *homo religiosus* la posibilidad de entrar en relación con lo Transcendente. Relación que se establece mediante el símbolo, el mito y el ritual.

Habíamos pedido a Issiaka-P. Lalèyê que mostrara la articulación del mito y el rito en la experiencia religiosa africana. Comienza el autor por establecer el campo de articulación de estos datos esenciales de la experiencia religiosa. Esta articulación debe centrarse en lo Transcendente, pues ha de evitarse radicalmente la reducción del fenómeno religioso a una estructura horizontal, como hicieron algunos sociólogos y antropólogos que se condenaron así a abordar el fenómeno religioso de manera superficial y periférica.

Lalèyê examina en primer lugar comportamientos muy ritualizados, pero fundados en una infraestructura mítica muy reducida. Estudia así el rito del verbo en el saludo, que implica un ritmo de la palabra, a la vez, en el tono del verbo y en su expresión. Para el africano, la manera de saludar está impresa con una ritualización. En un segundo paso, el autor se fija en el rito del gesto y de las cosas. Escoge un gesto banal: verter agua sobre la tierra. No tiene este gesto una verdadera infraestructura mítica, pero se apoya en el simbolismo del agua: humedad, germinación, fecundidad, vida y, en el área cultural negro-

africana, en el simbolismo de la tierra considerada como receptáculo de los restos de los antepasados. Tres ejemplos nos muestran el valor simbólico particular que puede revestir el gesto del agua: el agua derramada al paso de la esposa que entra por vez primera en el domicilio conyugal, el agua derramada al paso del rey tras la ceremonia de entronización, el agua que la madre de familia vierte por la mañana ante el umbral de su casa. En estos tres casos, la eficacia de la ritualización ha de buscarse en la intención y en la voluntad de sacralización de quienes realizan el gesto.

Un segundo nivel es el del rito de las fuerzas, fundado en las relaciones rito-mito. Lalèyê explica un ejemplo de la eficacia del rito que procede a la manipulación de fuerzas. Es el caso del ritual por el que una mujer recubre con sus vestiduras a su hijo, presa de una horrible pesadilla. Es la prenda interior la que se utiliza para cubrir al joven y devolverle la calma. África nos revela numerosos casos de eficacia ritual atribuida a ritos simbólicos en los que, junto a una densidad simbólica perfectamente definida, encontramos la intervención de la fuerza de personas, cosas o acciones. Quien se sirve de estos rituales está obligado a conocer bien los modelos, cuya eficacia está garantizada por los éxitos obtenidos en el pasado.

Nuestro autor pasa después a otro nivel, el del rito del discurso, del mundo y del mito. El discurso no es simplemente el verbo, la palabra. Es un sistema de significados. Es el caso del mito, que no es real más que durante la fase de proclamación. El autor recurre a todo un *corpus* mítico africano denominado IFA o FA que se compone de dieciséis figuras principales caracterizadas por su rigurosa simetría, cada una de las cuales puede asociarse con una o varias historias, según la erudición del adivino. Estas historias cuentan cómo las cosas ocurrieron en los tiempos inmemoriales en que vivió IFA, el personaje histórico-legendario cuyo

comportamiento *in illo tempore* permite resolver los problemas actuales.

Al final de su recorrido, I. P. Lalèyê trata de precisar el elemento esencial del proceso oracular. Este elemento esencial es el conjunto de actos que articulan el funcionamiento de las cosas y las fuerzas que animan el universo y cuyas leyes profundas y eternas sólo ciertos acontecimientos arquetípicos pueden revelar. El conjunto de los actos prevalece sobre el verbo y los gestos. En otras palabras, el rito prima sobre el mito.

Llegamos así al término de los diversos planteamientos del *homo religiosus* que hemos seguido a través de la experiencia de lo sagrado. Las tres partes de este volumen han estado dedicadas a tres aspectos precisos, que nos han permitido delimitar el tema que nos ocupa. Hemos tratado primero de comprender el lugar de lo sagrado en la vida del hombre, la naturaleza de su experiencia religiosa, el papel del simbolismo en su comportamiento y el aspecto más particular de la expresión estética de lo sagrado. Este primer recorrido nos ha mostrado la riqueza de esta experiencia, las múltiples facetas que la caracterizan y la renovación de la antropología religiosa actual. La obra monumental de verdaderos científicos poseedores de una cultura poco común, como Dumézil, Jung, Corbin, Eliade, ha abierto perspectivas insospechadas hace algunos años sobre el *homo religiosus.*

En la segunda parte, hemos tratado de seguir la aparición del hombre y precisar los orígenes de su conciencia religiosa. Los espectaculares descubrimientos realizados en África han ampliado el horizonte de la paleoantropología y nos permiten formular hipótesis audaces acerca de las primeras experiencias de lo sagrado del *homo erectus y symbolicus.* Hemos seguido a este hombre arcaico fase a fase en su itinerario a través del Paleolítico hasta el alba de las civilizaciones neolíticas. Si hubo una *Urzeit,* hay también una *Endzeit:* éste es el acontecimiento de la muerte humana. La historia de

las religiones nos suministra una copiosa documentación sobre los ritos funerarios y sobre la sacralización de la muerte. En este ámbito, nuestro mundo occidental se mueve a contracorriente y se enfrenta al curso de la historia. Vivimos las últimas consecuencias de la desacralización moderna.

La tercera parte de este volumen se ha ocupado de la experiencia de lo sagrado del *homo religiosus* de las culturas negro-africanas. Presente en el continente que vio nacer al hombre hace cuatro millones de años, esta cultura se ha detenido. A finales del siglo *XIX* todavía no se había desarticulado y está en condiciones de revelarnos algunas estructuras originales de las civilizaciones arcaicas. Toda esta parte del trabajo ha sido redactada por profesores africanos que desde hace muchos años estudian las raíces de su cultura y siguen las huellas del *homo religiosus.* Dos son las palabras clave: Transcendencia y Vida. Lo Transcendente es lo sagrado por excelencia, la fuente de lo real, la fuente de la vida. Toda la experiencia de lo sagrado está vinculada al símbolo, el medio de acceso al mundo invisible y, para acceder a él, el hombre africano utiliza un método, la ritualización.

Gracias a las huellas dejadas por los hombres desde el Paleolítico hasta nuestros días, el historiador de las religiones y el antropólogo pueden identificar los rasgos del rostro del *homo religiosus.* Descubrimientos incesantes producen un incremento permanente de esta documentación, ya muy rica y variada. Por su comportamiento a lo largo de milenios, el *homo religiosus* muestra que cree en una Realidad transcendente que se manifiesta en este mundo y le da su dimensión de perfección. Este descubrimiento hace asumir al hombre un modo específico de existencia, pues desemboca en valores absolutos susceptibles de dar un sentido a la existencia humana. Mircea Eliade no dudaba en decir que «la experiencia de lo sagrado está indisolublemente ligada al esfuerzo del hombre por

construir un mundo que sea poseedor de un significado».

BIBLIOGRAFÍA

Esta obra es un *tratado* y, como tal, debe ser un instrumento de trabajo fácil de consultar y debe proporcionar también indicaciones bibliográficas que puedan ser de utilidad a los investigadores. Sin embargo, no hay que perder de vista el género literario al que se adscribe esta obra, formada en su conjunto por siete volúmenes.

En el presente volumen, los autores facilitan una bibliografía al final de los diferentes capítulos. La que ahora ofrecemos aquí es una bibliografía de orientación.

Señalemos en primer lugar dos bibliografías útiles:

Waardenburg, J., *Classical Approaches to the Study* of *Religion. Bibliography,* Mouton, The Hague-Paris, 1974.

Dictionnaire des religions, PUF, Paris, 1984, 2 1985 *[Diccionario de las religiones,* Herder, Barcelona, 1987, pp. 1809-20] (ofrece las siglas internacionales de revistas y colecciones).

I. DICCIONARIOS

Por orden cronológico de publicación:

Bertholet, A., y von Campenhausen, H., *Wörterbuch der Religion,* Kröner, Stuttgart, 1952; 2 1962 por K. Goldammer.

Köning, A. (ed.), *Religionswissenschaftliches Wörterbuch,* Herder, Freiburg i. Br., 1956.

Chevalier, J., Gheerbrant, A. y Berlewi, M., *Dictionnaire des symboles,* Laffont, Paris, 1969 *[Diccionario de los símbolos,* Herder, Barcelona, 1986].

Chevalier, J. (ed.), *Les religions,* Retz, Paris, 1972.

Bonnefoy, Y. (ed.), *Dictionnaire des mythologies,* Flammarion, Paris, 1981, 2

vols.; con numerosas ilustraciones.
Poupard, P., Vidal, J., Ries, J., Cothenet, E., Marchasson, Y., Delahoutre, M. (eds.), *Dictionnaire des religions,* PUF, Paris, 1984, 2 1985 *[Diccionario de las religiones,* Herder, Barcelona, 1987].

II. ENCICLOPFDIAS

Gunkel, H., Scheel, O., Schiele, F. M. (eds.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart,* Mohr, Tübingen, 1909-1913: I-V; 1927-1932: I VI, 1956-1965: I-VII.
Hastings, J., Selbie, J. A., *Encyclopaedia of Religion and Ethics,* Clark, Edinburg, 1908-1926, I-XIII.
Di Nola, A. M. (ed.), *Enciclopedia delle religioni,* Vallecchi, Firenze, 1g701976, I-VI; con numerosas ilustraciones.
Eliade, M. (ed.), *The Encyclopedia of Religion,* MacMillan, New York, 1987, I-XVI.

III. HISTORIA DE LAS RELIGIONES (OBRAS ENCICLOPÉDICAS)

Tacchi Venturi, P. (ed.), *Storia delle religioni,* Utet, Torino. 1934, 5 vols. 6 1970-1971, de G. Castellani; con numerosas ilustraciones.
Gorce, M. y Mortier, R. (eds.), *Histoire générale des religions,* Quillet, Paris, 1944, 1945, 1960, I-IV; con numerosas ilustraciones.
Köning, Fr. (ed.), *Cbristus und die Religionen der Erde,* Herder, Wien 1951, 2 1956, 3 vols.
Bleeker, Cl. J. y Widengren, G. (eds.), Historia *Religionum* I-II, Brill Leiden, 1969-1971 *[Historia religionum,* 2 vols., Cristiandad. Madrid, 1 973].
Puech, H. Ch. (ed.), *Histoire des religions* I-III, Pléiade, Paris, 1970-1976.

Asmussen, J. P., Laessoe, J., Colpe, C. (eds.), *Handbuch der Religionsgeschichte,* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1971-1975, I-III; con numerosas ilustraciones.
Eliade, M., *Histoire des croyances et des idées religieuses* I-III, Payot, Paris. 1976-1983 *[Historia de las creencias y de las ideas religiosas,* 4 vols. Cristiandad, Madrid, 1980].
Clévenot, M., *L'état des religions dans le* monde, La Découverte-Cerf, Paris, 1987.
Le Grand Atlas des religions, Encyclopaedia Universalis, Paris, 1988.

IV. PUBLICACIONES SOBRE LO SAGRADO

1. Obras colectivas

Castelli, E. (ed.), *Le Sacré. Études et Recherches,* Aubier, Paris, 1984; *Prospettive sul sacro. Contributi al Convegno su «Il Sacro»,* Ist. Studi Filosofici, Roma, 1974.
«Champ du sacré»: *Corps écrit* II, PUF, Paris, 1982.
Colpe, C. (ed.), *Die Diskussion um das Heilige,* WBG, Darmstadt, 1977.
«Comunità,Società,Sacro»: *I Quaderni di Avalon. Rivista di Studi sull'Uomo e il Sacro* 6, 1984.
De Smedt, M. (ed.), *Demeures du sacré. Pour une architecture initiatique,* Albin Michel, Paris, 1987.
Hammond, Ph. E., *The Sacred in a Secular Age,* Univ. of California Press, Berkeley-London, 1985.
I Quaderni di Avalon. Rivista di Studi sull'Uomo e il Sacro, II Cerchio, Rimini, 1982.
La cultura contemporanea e il sacro, Atti del I Convegno di studi de I Quaderni di Avalon, 3-4 noviembre 1984, Il Cerchio, Rimini, 1985.

Le religioni e il mondo della morte di Dio, Ibíd.
Ries, J. (ed.), *L'expression du sacré dans les grands religions,* HIRE, Louvain-la-Neuve, 1978-1986, I-III, Bibliogr.: III, pp. 385-97.
Scapin, P. (ed.), *Memoria del sacro e tradizione orale,* Atti del III Colloquio interdisciplinare del Centro studi Antoniani, Padova, 4-6 enero 1984, Messaggero, Padova, 1984.
Simon, M. (ed.), *Le retour du sacré,* Beauchesne, Paris, 1977.
Thie], J. F. y Doutreloux, A. (eds.), *Heil und Macht. Approches du sacré,* Anthropos, St. Augustin-Bonn, 1975.
Xhaufflaire, M. y Derksen, K. (eds.), *Les deux visages de la Théologie de la sécularisation,* Casterman, Tournai, 1970.

2. *Monografías*

Acquaviva, S., *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale,* Comunità, Milano, 1961.
Allen, D., *Mircea Eliade et le phénomene religieux,* Payot, Paris, 1987 *[Mircea Eliade y el fenómeno religioso,* Cristiandad, Madrid, 1985].
Bastide, R., *Le sacré sauvage,* Payot, Paris, 1975.
Bouyer, L., *Le rite et l'homme,* Cerf, Paris, 1962.
Brown, P., *Society and the Holy in Late Antiquity,* Faber & Faber, London, 1982.
Burckhardt, T., *Principes et méthodes de l'art sacré,* Dervy Livres, Paris, 1976 [*Principios y métodos del arte sagrado,* Lidium, Buenos Aires, 1982].
Caillois, R., *L'homne et le sacré,* Gallimard, Paris, 1939, 2 1946, 3 1963.
Chaunu, P., *La mémoire et le sacré,* Calmann-

Lévy, Paris, 1978.
Costecalde, Ch.-B. y Grelot, P., «Sacré (et sainteté)», en *Dictionnaire Biblique,* Paris, 1985, Suppl. X, col. 1342-1483; con abundante bibliografía.
De Benoist, A. y Molnar, Th., *L'éclipse du sacré. Discours-réponses,* La Table Ronde, Paris, 1986.
Debidour, V. H., *Problemes de l'art sacré,* Le Nouveau Portique, Paris, 1951.
Concoeur, P., *Péguy, la révolution et le sacré,* L'Orante, Mâcon, 1947; *Éveil et culture du sens religieux,* Cahier, Paris, s.f.
Dupront, A., *Du Sacré. Croisades et pelerinages. Images et Langages,* Gallimard, Paris, 1987.
Eliade, M., *Traité d'histoire des religions,* Payot, Paris, 1948, 8 1980 *[Tratado de historia de las religiones,* Cristiandad, Madrid, 2 1981]; *Le sacré et le profane,* Gallimard, Paris, 1965 *[Lo sagrado y lo profano* Labor, Barcelona, 1967].
Ferraroti, F., *Il paradosso del sacro,* Laterza, Roma-Bari, 1983.
Fugier, H., *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine,* Belles Lettres, Paris, 1963.
Grand'maison, J., *Le sacré dans la consécration du monde,* Ouvrières, Paris, 1966, 1-11.
Huyghe, R., *Dialogue avec l'invisible,* Flammarion, Paris, 1955, *Sens et destin de l'art,* Flammarion, Paris, 1967, 1-11.
Isambert, F. A., *Le sens du sacré. Fête et religion populaire,* Minuit, Paris, 1982.
Martin, E. y Antoine, P., *La querelle du sacré,* Beauchesne, Paris, 1970.
Otto, R., *Das Heilige,* Gotha, 1917 *[Lo* santo, Alianza] Madrid, 1980].
Prandi, C., *I dinamismi del sacro fra storia e sociologia,* Morcelliana, Brescia, 1988.
Prades, J., *Persistance et métamorphose du sacré,* PUF, Paris, 1987.

Ries, J., *Le sacré comme approche de Dieu et comme ressource de l'homme,* Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve, 1981, *Il sacro nella storia dell'umanita,* Jaca Book, Milano, 1982, 2 1989 [*Lo sagrado en la historia de la humanidad,* Encuentro, Madrid. 1989].
Wunenburger, J. J., *La fête, le jeu et le sacré,* Delarge, Paris, 1977, *Le sacré,* PUF, Paris, 1981.

V. ANTROPOLOGÍA RELIGIOSA

Nuestras indicaciones bibliográficas se limitan al campo que constituye el objeto de nuestro *Tratado.* Para una bibliografía general puede consultarse *International Bibliography of Social and Cultural Anthropology,* UNESCO, Paris, 1955-1959, 1958-1961, 5 vols.

1. Artículos de enciclopedias

Schmid, J., «Biblische Anthropologie», Halder, A., «Philosophische Anthropologie», Rahner, K., «Theologische Anthropologie», en *Lexikon für Theologie und Kirche* I, Freiburg i. Br., 1957, pp. 604-627.
Plessner, H., «Anthropologie (Philosophisch)», Weber, O., «Theologiegeschichtlich», Prenter, R., «Dogmatisch», en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* I, Tübingen, 1957 pp. 410-424.
Geertz, Cl., «Religion. Anthropological Study», en *International Encyclopedia of the Social Sciences* XIII, New York, 1968.
Di Nola, A. M., «Antropologia culturale, antropologia sociale e religione», en *Enciclopedia delle religioni* I, Firenze, 1970, cols. 480-489.
Bastide, R., «Anthropologie religieuse», en *Encyclopedia Universalis* II Paris, 1968, pp.

65-69; II, Paris, 1985, pp. 271-75.
Boon, J. A., «Anthropology, Ethnology and Religion», en *The Encyclopedia of Religion* I, New - York, 1987, pp. 308-315.

2. Monografías y obras colectivas

«Anthropologie et Humanisme»: *Les Cahiers de Fontenay* 39-40 (1985).
Balthasar, H. U. von, *Dieu et l'homme d'aujourd'hui,* DDB, Paris, 1958.
Bantom, M. (ed.), *Anthropological Approaches for the Study of Religion,* Tavistick, London, 1966.
Basile, J., *L'homme, cet imprévu,* La Renaissance du Livre, Bruxelles, 1986.
Bastide. R., *Le sacré sauvage et autres essais,* Payot, Paris, 1975.
Brien, A., *Le Dieu de l'homme. Le sacré, le désir, la* foi. DDB, Paris. 1984.
Cazeneuve, J., *Les rites et la condition humaine,* PUF, Paris, 1958.
Clavier, H., *Les expériences du divin et les idées de Dieu,* Fischbacher, Paris, 1982.
Chauchard, P.. *L'etre humain selon Teilhard de Chardin,* Gabalda, Paris, 1959.
Clément. O., *Questions sur l'homme,* Stock, Paris, 1972 *[Sobre el hombre,* Encuentro, Madrid. 1983]: *Le visage intérieur,* Stock, Paris, 1978.
Dupront, A., «Anthropologie réligieuse» en Le Goft, J. y Nora, P. (eds.), *Faire l'Histoire* [I, Gallimard, Paris, 1974, pp. 105-136.
Durand, G., *Les structures anthropologiques de l'imaginaire,* Bordas, Paris, 10 1988 *[Las estructuras antropológicas de lo imaginario,* Taurus, Madrid, 1982]; *Sciences de l'homme et tradition,* Berg Intern., Paris, 1979.
Eyt, P., *L'avenir de l'homme,* DDB, Paris, 1986.
Férraroti, Fr., *Curturologia del sacro e del profano,* Feltrinelli, Milano, 1966.

Froger, J. F. y Mouret, M. G., *D'or et de miel. Aux sources de l'anthropologie,* Iris, Meolans-Revel, 1988.
Giusani, L., *Alla ricerca del volto umano,* Jaca Book, Milano, 1984 *[En busca del rostro humano*, Encuentro, Madrid, 1989]; *Il senso religio*so, Jaca Book, Milano, 1986.
Habachi, R., *Le moment de l'homme,* DDB, Paris, 1984.
Hamman, A. G., *L'homme image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Église des cinq premiers siecles,* DDB, Paris, 1987.
Izard, M. y Smith, P. (ed.), *La fonction symbolique. Essai d'anthropologie,* Gallimard, Paris, 1979 *[La función simbólica,* Júcar, Gijón, 1989].
Jousse, M., *L'anthropologie du geste* I-III, Gallimard, Paris, 1974-1979.
Kilani, M., *Introduction à la antnropologie,* Payot, Lausanne, 1989.
Lessa, W. A. y Vogt, E. Z. (eds.), *Reader in Comparative Religion. A Anthropological Approach,* New York, 4 1979.
Lévi-Strauss, Cl., *Anthropologie structurale,* Plon, Paris, 1958 [*Antropología estructural,* Paidós Ibérica, Barcelona, 1992]; *Anthropologie structurale deux,* Plon, Paris, 1973.
Meslin, M., *L'expérience humain du divin. Fondements d'une anthropologie religieuse,* Cerf, Paris, 1988.
Middleton, J. (ed.), *Gods and Rituals. Reading in Religious Belief's and Practices,* Natural History Pr., New York, 1967.
Rupp, A. (ed.), *Jahrbuch für Anthropologie und Religiongeschichte* Saarbrücken, 1973; *Forschungen zur Anthropologie und Religionsgeschichte,* Ibíd, 1978.
Sapir, A., *Anthropologie,* Minuit, Paris, 1967.
Scheffczyk, L. (ed.), *Der Mensch als Bild Gottes,* WBG, Darmstadt, 1969 bibliogr.: pp.

526-538.

NOTA BIOGRÁFICA DE AUTORES

Julien Ries nació en Fouches (Arlon, Bélgica) el 19 de abril de 1920. Es doctor en teología y licenciado en filología e historia oriental por la Universidad de Lovaina, donde trabajó bajo la dirección de Lucien Cerfaux y Louis-Théophile Lefort. Profesor encargado del seminario de helenismo desde 1960, enseñó Historia de las religiones en la Universidad de Louvain-la-Neuve desde 1968 hasta su retirada en 1990.

Fundador del Centro de Historia de las Religiones, del que sigue siendo director, ha creado y dirigido cuatro colecciones científicas: «Homo religiosus», «Collection Cerfaux-Lefort», «Collection Conférences et Travaux», «Collection Information et Enseignement». Es miembro del comité de redacción del *Dictionnaire des religions* (PUF, Paris). De 1975 a 1980, asumió la presidencia del Instituto Orientalista de Louvain-la-Neuve y de 1979 a 1985 fue miembro del Secretariado romano para las religiones no cristianas. En 1986, la Academia francesa le concedió el premio Dumas-Millier por el conjunto de su obra científica y, en 1987, el premio Furtado por la publicación de *L'expression* du *sacré dans les grandes religions* (1978-1986, 3 vols.). Con ocasión de su jubilación, sus colegas le han ofrecido dos volúmenes de *Mélanges: Manichaica selecta* (A. Van Tongerloo y S. Giversen, eds., 1991), *Humana conditio. La condition humaine* (A. Théodoridès, P. Naster y A. van Tongerloo, eds., 1991). En estos volúmenes se encuentra el conjunto de su bibliografía, que comprende más de 300 títulos.

Emmanuel Anati, profesor de paleontología en la Universidad de Lecce, es director del Centro Camuno de Estudios Prehistóricos, Capo di Ponte, Brescia. Nacido en Florencia en 1930, cursó estudios de

arqueología y prehistoria en la Universidad de Jerusalén; se especializó en antropología y ciencias sociales en la Universidad de Harvard (Cambridge, EE.UU.) y en etnología en la Sorbona, donde obtuvo en 1960 el doctorado en letras; prosiguió después su formación de ciencias humanas en las universidades de Londres y Oxford, entre 1960 y 1962.

Ha dirigido cursos en diversas universidades e institutos superiores de investigación, especialmente en las Universidades de Jerusalén y Tel-Aviv, en la Universidad de Manchester, en los Museos nacionales de Canadá y Otawa, en la Smithsonian Institution de Washington y en el College de France en París. Ha realizado misiones de investigación y expediciones, y ha impartido cursos, patrocinados por la UNESCO y por diferentes Gobiernos, en todos los continentes; ha organizado congresos y seminarios internacionales sobre arte prehistórico y primitivo, ha proyectado y realizado importantes exposiciones y ha estimulado el desarrollo de las investigaciones en este campo a nivel internacional. Sus estudios sobre Valcamonica, donde ha fundado y dirigido el Centro Camuno di Studi Preistorici, han conducido a que las obras de arte rupestre de este valle alpino hayan sido incluidas por la UNESCO entre los «patrimonios de la humanidad».

Régis Boyer, nacido en 1932, licenciado, profesor y doctor en letras, es titular de la cátedra de lenguas, literaturas y civilizaciones escandinavas de la Sorbona (París IV), director del Instituto de Estudios Escandinavos y co-director del Centro de Historia de las Religiones de dicha Universidad (París X).

Es autor de una cuarentena de traducciones del islandés antiguo (entre ellas, *Sagas islandesas),* del islandés moderno (cuatro novelas de H. Laxness), del danés (K. Blixen, V. Sorensen), del noruego bokmal (K. Hamsun), del nynorsk (T. Vesaas), del sueco (P. Lagerkvist, S. Lagerlöf).

Es autor de *Religions de l'Europe du Nord* (1974), *La religion des anciens scandinaves* (1981), *Le monde du double, ou la magie chez les anciens scandinaves* (1986), *Le Christ des Barbares* (1986), *La vie religieuse en Islande* (1979), *Le mythe viking dans les lettres fran aises (1986), Les vikings, histoire et civilisation* (1992), *La vie guotidienne des vikings* (1992) y de unos doscientos artículos aparecidos en obras colectivas o revistas.

Michel Delahoutre, nacido el 28 de abril de 1923 en Linselles (Francia). Licenciado en letras, siguió en París cursos de especialización en la civilización india, obteniendo el doctorado por la Sorbona (París III). Es director del Instituto de Ciencia y Teología de las Religiones en el Instituto Católico de París, donde imparte enseñanzas sobre hinduismo. Sus trabajos más importantes y sus investigaciones personales tratan el problema de las relaciones entre la estética india y la especificidad religiosa: *Valeur iconographique des Laksana du Buddha* es el título de su tesis doctoral. Miembro del comité de redacción del *Dictionnaire des religions* (PUF, Paris, 1984), ha asumido la función de dirigir la sección relativa a las religiones actuales de África, Asia y Oceanía, siendo autor de gran número de artículos de dicha obra, tanto sobre hinduismo como sobre las relaciones entre arte y religión. Es, desde la muerte de Jacques Vidal en 1987, coordinador del comité de redacción.

Gilbert Durand nació en 1921 en Chambéry. Profesor de filosofía, doctor *honoris causa* por la Universita Nova de Lisboa, es profesor emérito de antropología cultural en la Universidad de Grenoble II y III y profesor visitante en la Universidad Federal de Sao Paulo. Fue durante mucho tiempo miembro del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y del Comité consultivo de las universidades. Fundó en 1966 el Centro de

Investigaciones sobre lo Imaginario.

Es autor de más de 200 publicaciones, traducidas a diez lenguas entre ellas: *Les structures anthropologiques de l'imaginaire* (1960, 10 1988), *Le décor mythique de la «Chartreuse de Parme». Les structures figuratives du roman stendhalien* (1961, 3 1983), *L'imagination symbolique* (1964, 4 1984), *Science de l'homme et tradition. Le nouvel esprit anthropologique* (2 1975), *Figures mythiques et visages de l'oeuvre, de la mytthocritique à la mythanalyse* (1979), *L'Âme tigrée, les pluriels de Psyché* (1981), *Mito, símbolo e mitología* (1981), *Mito e societade. A mitanalise e a sociologia des profundezas* (1983), *La foi du cordonnier* (1984), *Beaux Arts et archétypes. La religion de l'art* (1989).

Fiorenzo Facchini, nacido en Porretta Terme en 1929, licenciado en ciencias naturales y doctor en antropología por la Universidad de Bolonia, enseña esta última materia en dicha universidad desde 1969. Es director del Instituto de Antropología desde 1971. También enseña en la citada universidad paleontología humana, especialidad arqueología, y es coordinador de los cursos de doctorado en ciencia antropológica.

Ha participado en numerosas misiones científicas en Italia y en otros países. Es miembro de diferentes sociedades científicas internacionales, miembro de la Academia de Ciencias de Bolonia, miembro del comité de dirección de la Unión Italiana de Antropología (UIA) y del consejo de la Asociación Antropológica Europea.

Forma parte del comité de redacción de importantes publicaciones periódicas, entre ellas *Antropologia Contemporanea, Journal of Human Evolution, Il futuro dell'uomo.*

Es autor de unas 150 publicaciones, entre ellas, las siguientes: *Il cammino dell'evoluzione umana* (1985), *Evoluzione, uomo e ambiente. Lineamenti di Antropologia* (1988), *L'uomo. Introduzione alla*

Paleoantropologia (1989, traducido al francés, español, alemán y japonés), *La religiosità nella preistoria* (1991, obra colectiva con M. Gimbutas, J. P. Kozlowski, B. Vandermeersch).

Clémentine Faïk-Nzuji Madiya nació en Tshofa (Zaire) en 1944. Es doctora en letras y ciencias humanas por la Sorbona (París III) y licenciada en filosofía y letras, filología africana, en la Universidad nacional de Zaire, Lumumbashi; dio clases en la Universidad nacional de Zaire de 1972 a 1978 y en la Universidad de Niamey, Níger, en 1979-1980.

Desde 1981, enseña lingüística, literaturas orales y culturas africanas en la Universidad católica de Lovaina, en la que también es miembro del Centro de Historia de las Religiones. Miembro de varias sociedades científicas, ha fundado y dirigido el Centro Internacional de Lenguas, Literaturas y Tradiciones de África al servicio del desarrollo (CILTADE). Sus principales trabajos se centran en los signos y los símbolos, las lenguas, las literaturas tradicionales, las artes y las culturas del África negra. Es autora de numerosas publicaciones científicas sobre simbolismo africano. Sus dos obras más recientes son: *Symboles graphiques en Afrique noir* (1992) *y la puis-sance* du *sacré. L'homme, la nature et l'art en Afrique noire* (1992).

Issiaka-Prosper Laleye nació en Benín en 1942. Licenciado y profesor en letras, ciencias humanas y filosofía, está especializado en pensamiento africano, dedicándose especialmente a sus aspectos filosóficos, antropológicos y religiosos.

Ha publicado *La conception de la personne dans la pensée traditionnelle Yorube* (1970), *La philosophie? Pourquoi en Afrique*? (1975), *Pour un anthropologie repensée... De la personne comme histoire* (1977), así como numerosos artículos en revistas especializadas en filosofía y ciencias humanas.

Es director de investigaciones del Centro de Estudios de las Religiones Africanas y miembro del Consejo internacional ante el Consejo pontificio para la cultura.

V. Mulago Gwa Cikala nació en Birava (Bukavu, Zaire), en 1924. Es doctor en teología y licenciado en derecho canónico. Obtuvo también el título de periodismo en la Universidad de ciencias sociales de Roma. Fue profesor en la Universidad de Kinshasa, donde enseñó teología pastoral y religiones africanas tradicionales.

Dirige el Centro de Estudios de Religiones Africanas (CERA), que publica la revista *Cahiers des Religions Africaines.* Colabora desde 1966 en la colección «Bibliothèque du CERA».

Ha publicado, entre otras obras: *Un visage africain du christianisme* (1965), *Simbolismo religioso africano. Estudio comparativo con el sacramentalismo cristiano* (1979), *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde* (2 1980), *Mariage traditionnel africain et mariage chrétien* (1981).

Miembro de la Comisión teológica internacional de 1974 a 1980, es también miembro del Secretariado romano para los no cristianos y del Consejo pontificio para el diálogo religioso; participa desde 1984 en el comité científico de *Muntu,* revista del Centro Internacional de la Civilización Bantú (CICIBA).

Louis-Vincent Thomas es profesor emérito de sociología y de antropología en la Universidad René Descartes (París V, Sorbona).

Especialista en el mundo africano, ha publicado, en colaboración con René Luneau: *Les religions d'Afrique noire* (1969), *La terre africaine et ses religions* (1975) y *Les sages dépossédés* (1977).

Presidente de la Sociedad de Tanatología, ha escrito numerosos artículos y libros sobre el tema de la muerte y sus repercusiones sobre la sociedad y

sobre los vivos. Después de *Cinq essais sur la mort africanne* (1968), ha publicado *Anthropologie de la mort* (1980), obra en la que propone una amplia confrontación crítica entre la muerte «africana» y la muerte «occidental».

Entre sus libros, citemos también *Mort et pouvoir* (1978), *Le cadavre* (1980), *La mort africaine* (1982), *Rites de mort. Pour la paix des vivants* (1985), *La mort en question* (1992), así como obras sobre la muerte y la ciencia-ficción: *Civilisation et divagations* (1979), *Fantasmes au quotidien* (1984), *Anthropologie des obsessions* (1988).

INDICE GENERAL

Contenido
Nota del editor

INTRODUCCIÓN: EL HOMBRE Y LO SAGRADO. TRATADO DE ANTROPOLOGÍA RELIGIOSA: *Julien Ries*

I. La antropología religiosa
1. Antropología y religión
2. Nacimiento de un nuevo espíritu antropológico

II. La antropología religiosa y lo sagrado
1. El *homo religiosus y* lo sagrado
2. Lo sagrado y el discurso del *homo religiosus*
3. Lo sagrado y el comportamiento del *homo religiosus*

III. Por qué un tratado de antropología de lo sagrado
1. La experiencia religiosa del hombre
2. Sacralidad, cultura y humanismo
3. Estructura del Tratado

Primera parte

EL *HOMO RELIGIOSUS Y* LO SAGRADO

Capítulo 1. EL HOMBRE RELIGIOSO Y LO SAGRADO A LA LUZ DEL NUEVO ESPÍRITU ANTROPOLÓGICO: *Julien Ries*

I. De la sociología de lo sagrado a la antropología religiosa
1. Émile Durkheim: sacralidad y sociedad
2. Rudolf Otto: la experiencia de lo sagrado
   a) Los fundamentos del conocimiento
   b) Las tres caras de lo sagrado
   c) Lo sagrado y la experiencia religiosa

II. El nuevo espíritu antropológico

1. El hombre indoeuropeo y lo sagrado. La obra de Georges Dumézil
2. El *homo religiosus* y lo sagrado. La obra de Mircea Eliade.
    a) El nacimiento de una obra
    b) La emergencia del *homo religiosus*
    c) Tipología del *homo religiosus*
3. Conclusiones

III. El *homo religiosus* y *su* experiencia de lo sagrado

1. Hierofanía: el hombre y la manifestación de lo sagrado
    a) Hierofanía
    b) Complejidad de la hierofanía
    c) Fenomenología y hermenéutica de las hierofanías
2. *Homo symbolicus.* El símbolo en la experiencia religiosa.
    a) Símbolo y hierofanía
    b) Símbolo y lenguaje de la revelación
    c) La emergencia del *homo religiosus* según la paleoantropología
    d) Simbolismo de la bóveda celeste y transcendencia
3. Mito, arquetipo y comportamiento religioso
    a) El mito, relato de los orígenes y del fin del mundo
    b) Arquetipo y mensaje
    c) Mito y comportamiento religioso
4. El rito en la vida del *homo religiosus*
    a) El rito y el *homo religiosus*
    b) La iniciación en la vida del *homo religiosus*

Conclusiones

Bibliografía

Capítulo 2. LA EXPERIENCIA DE LO SAGRADO: *Régis Boyer*

Introducción. Lo sagrado: transcendencia e inmanencia

I. Valores humanos y sentido de lo sagrado

1. Existencia humana y descubrimiento de lo sagrado
2. Lo sagrado y la condición humana
    a) La soledad
    b) La muerte
    c) El fin de los tiempos
    d) Sacralidad e inviolabilidad

II. Lo sagrado y los valores fundamentales

1.La vida
    a) Vida y mitos
    b) Simbolismo de la vida
2. Unidad y diversidad del *homo religiosus*

III. Lo sagrado y la experiencia vivida

1. El sacrificio
2. El culto
3.Sacralidad y vocación
4. Expresiones simbólicas de lo sagrado

Conclusiones

Capítulo 3. EL HOMBRE RELIGIOSO Y SUS SÍMBOLOS: *Gilbert Durand.*

Introducción. Método de investigación

I. La ocultación iconoclasta, su mito fundador, la inanidad del concordismo

1. El iconoclasmo occidental
2. El dualismo epistemológico
3. El nuevo espíritu científico

II El gran cambio epistémico y la redefinición del símbolo

1. Elementos de definición del símbolo
2. Impacto del Nuevo espíritu científico. Una revolución científica, epistemológica y filosófica

III. El universo religioso de los símbolos

1. Bloqueos, bifurcaciones, liberación de *themata* relativos al *homo religiosus*
2. La nueva hermenéutica científica: G. Dumézil, C. G. Jung, H. Corbin, M. Eliade

3. Las cuatro dimensiones de lo *religiosus redivivus*
a) C. G. Jung y el descubrimiento de las «imágenes arquetípicas». Lo sagrado como constitutivo de la instauración del alma.
b) G. Dumézil: las *divisiones regni* y las teofanías. Lo sagrado como constitutivo de la sociedad
c) H. Corbin: *mundus imaginalis.* Topología de lo sagrado y función simbólica del alma
d) M. Eliade: *homo religiosus* y tiempo sagrado. El hombre sagrado y la esperanza de un *illud tempus*
IV. Conclusión: lo que está en juego
1. Pensamiento simbólico y dimensión religiosa del *homo religiosus*
2. La innegable perennidad del *homo religiosus*
Bibliografía

Capítulo 4. Lo SAGRADO Y SU EXPRESIÓN ESTÉTICA: ESPACIO SAGRADO, ARTE SAGRADO, MOMMENTOS RELIGIOSOS: *Michel Delahoutre*
Introducción. La dimensión estética en la problemática de lo sagrado
I. La arquitectura sagrada
1. Condiciones de aparición
2. Función básica de los edificios religiosos.
3. Segunda función, simbólica y pedagógica
II. La legitimidad de las imágenes, problema teórico universal
III. De la estética a lo sagrado
IV. Originalidad del arte sagrado en el cristianismo
Conclusión
Bibliografía

Segunda parte
LO SAGRADO, LOS ORIGENES, EL HOMBRE ARCAICO, LA MUERTE

Capítulo 5. LA EMERGENCIA DEL *HOMO RELIGIOSUS*. PALEOANTROPOLOGÍA Y PALEOLÍTICO: *Fiorenzo Facchini*

Planteamiento del problema

I. Distintas aproximaciones

1. La escuela evolucionista
2. El planteamiento sociológico
3. El método etnológico
4. El funcionalismo
5. El método histórico
6. El planteamiento fenomenológico
7. El planteamiento hermenéutico
8. Valoración de estos planteamientos

II. Planteamiento paleoantropológico y prehistórico

1. Principales etapas de la evolución humana
2. La documentación
3. Una definición global de hombre para descubrir al hombre.
4. De la capacidad de abstracción al simbolismo y al sentimiento religioso
5. Tratamiento de osamentas humanas y culto a los cráneos.
6. La sepultura
7. Depósitos de osamentas animales

III. El arte paleolítico

1. La importancia del arte paleolítico
2. El arte mobiliario
3. El arte parietal

Conclusiones

Bibliografía

Capítulo 6. SIMBOLIZACIÓN, PENSAMIENTO CONCEPTUAL Y RITUALISMO DEL *HOMO SAPIENS*: *Emmanuel Anati*

I. Los orígenes de la reflexión conceptual

II. Exigencias expresivas del *homo sapiens*

III. Sintaxis elemental y elementos repetitivos

IV. Mitología y ritualismo

V. Epílogo
Bibliografía

Capítulo 7. Lo SAGRADO Y LA MUERTE: *Louis-Vincent Thomas*

I. Lo sagrado, la muerte y el morir
1. La muerte «cristiana»
a) El sentido de la muerte
b) Evolución del modelo
2. El morir
a) La buena muerte de antaño
b) La muerte digna de hoy
Rechazo del sufrimiento redentor
De la extremaunción al sacramento de los enfermos
La apropiación de la muerte por parte del hombre
II. Lo sagrado del *post mortem: los* restos mortales
1. Del cadáver purificado a las «técnicas de conservación»
a) El cadáver embellecido y purificado
b) La tanatopraxia
2. Reliquias y cadáveres bien conservados
a) Las reliquias
b) Momias y cadáveres incorruptibles
Las momias
Cadáveres incorruptibles
c) ¿Qué reliquias para el futuro?
Supervivencia y metamorfosis
Supervivencia
Metamorfosis
III. Lo sagrado y el *post mortem*
1. Los ritos funerarios
a) La antigüedad del ritual funerario
b) La evolución del rito fúnebres en Occidente
Profesionalización, secularización, desocialización
2. Hacia una renovación del rito y de la sacralidad

a) La posición de la Iglesia
b) Celebraciones laicas
IV. Lo sagrado, supervivencia e inmortalidad
1. El repertorio de las creencias
2. El más allá y Occidente
a) La escatología tradicional
b) Las creencias de hoy
La crisis popular de las creencias
Voces discordantes
Entre la ciencia y lo irracional
¿Y si hubiera que concluir?
Bibliografía

Tercera parte
LO SAGRADO Y LOS PUEBLOS AFRICANOS

Capítulo 8. EL HOMBRE AFRICANO Y LO SAGRADO: V. *Mulago Gwa Cikala*
Introducción
I. La visión negro-africana del mundo y la participación-comunión
1. La unidad de vida y la participación
2. La creencia en el crecimiento, decrecimiento e interacción de los seres
3. El símbolo, medio principal de contacto y de unión
4. Una ética derivada de la ontología
II. Lo transcendente, sagrado por esencia y fuente de toda sacralidad
III. El hombre, centro de la creación. La vida humana, primera realidad sagrada creada
IV. Formas de manifestación de lo sagrado
1. Personas sagradas
2. Objetos y lugares sagrados
Conclusión

Capítulo 9. EL *HOMO RELIGIOSUS* AFRICANO Y SUS SIMBOLOS: C. Faïk-*NzuJi Madiya*
I. Noción africana de símbolo
1. Denominaciones del «símbolo»
a) Relaciones de naturaleza y cualidad

b) Relaciones de contenido
c) Relaciones de efecto subjetivo
d) Relaciones de función
2. *«-dungu,* el campo de realidades manifestadas por los símbolos religiosos
II. Iniciación al simbolismo ancestral
1. Especialistas del simbolismo ancestral
2. Aprendizaje del lenguaje simbólico
III. El simbolismo religioso
1. Elementos de la creación original como fuente de símbolos
a) El hombre
b) La naturaleza
Simbolismo astral
Simbolismo del espacio
Simbolismo animal
Simbolismo vegetal
2. Elementos de concepción humana como símbolos o fuentes de símbolos religiosos
a) El cuerpo humano
b) La naturaleza
3. Símbolos religiosos gráficos y numéricos
a) Los signos gráficos
b) Los símbolos numéricos
Bibliografía

Capítulo 10. MITO Y RITO EN LA EXPERIENCIA RELIGIOSA AFRICANA:
Issiaka-Prosper Lalèyê
Introducción. El planteamiento antropológico del fenómeno religioso
1. Lo transcendente como referencia central
2. Mito, rito y especificidad del fenómeno religioso
I. Comportamiento ritualizado e infraestructura mítica
1. Rito del verbo: el saludo como ritual
a) La gravedad del tono de voz
b) El ritmo de la palabra
c) El saludo
2. Rito del gesto y de las cosas:

ritualización sobre fondo mítico reducido y simbolismo universal
a) Gestos corrientes y gestos rituales
b) El gesto del agua y su valor simbólico
II. Rito del gesto y de las cosas. Rito de las fuerzas: culminación de la ritualización sobre fondo simbólico difuso
1. Magia y religión en el comportamiento ritual
2. Un ejemplo de eficacia simbólica del ritual
3. La difusión simbólica
III. Rito del verbo: rito del discurso, del mundo y del mito
1. La ritualización del discurso y el mito
2. El *corpus* mítico de IFA, OFA, AFA, FA
3. El *homo religiosus* africano y la ritualización del discurso mitico
Conclusión
Bibliografía

CONCLUSIONES Y PERSPECTIVAS: *Julien Ries*
I. El *homo religiosus* y lo sagrado
II. *Urzeit y Endzeit:* orígenes y escatología
III. El hombre africano y lo sagrado

BIBLIOGRAFÍA

Nota biográfica de autores
Índice general