

FRANCISCO DIEZ DE VELASCO (ED.)

# MIEDO Y RELIGIÓN



Ediciones del Orto

Francisco Diez de Velasco (ed.)

# Miedo y religión

---

Ediciones del Orto

Primera edición 2002

La presente publicación ha beneficiado de ayudas de la Consejería de Educación del Gobierno de Canarias, la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones y la Universidad de La Laguna.

Ilustración de portada: P. Deca. Miedorel 36

© Francisco Díez de Velasco (ed.)  
y los autores de cada capítulo  
© EDICIONES DEL ORTO  
c/ San Máximo 31, 4º 8  
Edificio 2000  
28041 Madrid  
Tlfs. 91-5003174 / 91-5003270  
Fax. 91-5003185. E-mail: ediclas@arrakis.es  
www.edicionesclasicas.es

I.S.B.N.: 84-7923-295-1  
Depósito Legal: M-54677-2002  
Impreso en España

Imprime: EDICLÁS  
c/ San Máximo 31, 4º 8  
Edificio 2000  
28041 Madrid  
Encuadernación Cayetano  
Mateo García 29. Madrid

Francisco Díez de Velasco: «Prólogo» . . . . .	7
Raimón Panikkar: «Presentación: miedo, religión, milenio» . . . . .	9

## I. EL MIEDO A LA RELIGIÓN. EL MIEDO DE LAS RELIGIONES

Jean Baubérot: «La peur de la religion dans la construction de la laïcité française» . .	17
Josué Tinoco Amador: «El miedo a la diversidad religiosa: tolerancia o conflicto» . .	27
José Pedro de Matos Paiva: «The Persecution of Popular Superstition in 17th and 18th Century Portugal» . . . . .	37
José Antonio Rodríguez / Fernando Amérigo: «Algunos elementos de formación del estado laico francés como reacción defensiva contra la iglesia católica» . . . .	51
María Arcas Campoy: «Miedo, muerte y vida en la escatología de la Guerra Santa» . . . .	63
Antonio Blanch y Xiró: «El miedo a los «poderes maléficos» en la literatura occidental» . . . . .	71
Francisco García Bazán: «El miedo como pasión mundanal. Reflexiones sobre la alteridad gnóstica y postmoderna» . . . . .	77
José M <sup>a</sup> Contreras Mazario: «Estados homogéneos, unidad de estados y miedo a la diferencia: culturas, religión y derechos fundamentales en la Unión Europea» . . .	85

## II. FIN DEL MUNDO, MILENIO Y MIEDO

Francisco Sánchez-Marco Sancho: «Miedo, frustración y trascendencia en los movimientos milenaristas. Acercamiento desde la antropología sociocultural» . . . .	113
Francisco Peña Fernández: «Apocalíptico: nuevas acepciones de un adjetivo complejo» . . . . .	121
Diana Segarra Crespo: «Tiempo y espacio en el milenio» . . . . .	127
Jean-Marie Verpoorten: «La peur et la fin du monde selon le bouddhisme» . . . . .	135
Charles Guittard: «Les limites imparties à la vie des hommes et des cités à Rome et en Etrurie: les siècles» . . . . .	147
Juana Torres Prieto: «Prodigios milenaristas en las <i>Historiae</i> de Raúl Glaber» . . . .	155
Máximo Martín Cabeza: «Una mítica y simbólica de un milenarismo: el legitimismo» . . . . .	165

Roberto Carlos Rodríguez González: «Miedo a vivir en la tierra: el milenarismo de la Puerta del Cielo (Heaven's Gate)» .....	197
--	-----

### III. EL MIEDO EN LA RELIGIÓN Y EN LAS RELIGIONES

Michael York: «The Role of Fear in Traditional and Contemporary Shamanism» ..	203
Juan Antonio Álvarez-Pedrosa Núñez: «¿Miedo sacro o miedo político? La afasia del rey hitita Mursili II» .....	215
Julio Trebolle Barrera: «Lenguaje y simbología del miedo y de la angustia: literatura bíblica comparada» .....	223
Javier Ruiz Calderón: «Miedo y religión en la Bhagavadgītā» .....	231
Santiago Montero Herrero: «Miedo y consulta haruspical» .....	241
José A. Delgado Delgado: «Miedo al rayo, expiación y el problema de los sacerdotes <i>bidentales</i> en la religión romana» .....	245
María Luisa Morales: «Lo pavoroso en el <i>Libro de la vida</i> de santa Teresa de Jesús» ..	257

### IV. EL MIEDO, LA MUERTE Y EL MÁS ALLÁ

Jesús Avelino de la Piedad: «Humildad ontológica y muerte (El <i>ethos</i> de la muerte)» ..	267
José Paulino Ayuso: «La expresión poética del miedo: de la angustia de la muerte al éxtasis sagrado» .....	291
Miguel Ángel Molinero Polo: «La <i>Dat</i> egipcia: de preámbulo de la resurrección en el cielo a sede de suplicios eternos» .....	303
Alberto Bernabé Pajares: «Los terrores del más allá en el mundo griego: la respuesta órfica» .....	321
José María Blázquez Martínez: «Los castigos del infierno cristiano en el <i>Apocalipsis de Pedro</i> » .....	331
Montserrat Abumalham Mas: «Poesía árabe y muerte: del dolor al sarcasmo» .....	343

### V. CONCLUSIÓN

Francisco Díez de Velasco: «El miedo y la religión: reflexiones teóricas y metodológicas» .....	367
---	-----

## Prólogo

Francisco Díez de Velasco  
Universidad de La Laguna

La experiencia del miedo es universal, desborda memorias y lugares, presenta aspectos tan múltiples que intentar comprenderlos es una labor que solo puede proceder por medio de aproximaciones y análisis particulares. La religión es uno de los ámbitos en los que el miedo parece manifestar la multiplicidad de sus más duras aristas, pudiendo convertir a la fe en angustia obsesiva, al creyente en terrible instrumento del terror, al tiempo en escatología del espanto, al espacio en tablero de los horrores de la geoestrategia del fanatismo. Pero esta mirada en cierto modo torva al combinar religión y miedo es solamente una de las posibles; otros argumentos podrían hacer del temer acicate para «mejor creer», por ejemplo, adaptando los retos de la diversidad de las sociedades humanas (y en mayor medida las actuales, caracterizadas por la fuerte tendencia a la multirreligiosidad) a los complejos territorios en mutación permanente que configuran la identidad.

Por tanto miedo y religión resulta un tema que exige múltiples miradas para superar la monótona tendencia monotemática de los caminos particulares (y de las privadas obsesiones que pueden apriorizar y caricaturizar).

El presente volumen se encardina en el intento de ofrecer una muestra de puntos de vista, incluyendo trabajos de más de una treintena de autores de países y ámbitos disciplinares muy diferentes, cada uno de los cuales ofrece un ángulo particular de encuadrar la perspectiva. Se trata de una selección y adaptación de las contribuciones del simposio «Milenio, miedo y religión» que se desarrolló en la Universidad de La Laguna del 3 al 6 de febrero de 2000<sup>1</sup>. Tomando como pretexto el milenio que se estrenaba, que había preludiado angustias informáticas (como el efecto 2000) y predicciones catastróficas (obra de muy diversos grupos religiosos), se encardinó la reunión científica en el estudio del miedo y la religión. Miedo tanto en las religiones del pasado en sus aspectos sociales e individuales, en una retrospectiva que ofreciese argumentos para la reflexión común, como sobre todo en el mundo actual: miedo a los acabamientos, a la diversidad religiosa, a la propia religión y sus manifestaciones más violentas.

El estudio científico de la religión, que discurre por sendas alejadas de las teologías y sus certezas y dogmas, se construye desde ópticas muy diversas, desde disciplinas

---

<sup>1</sup> Se puede acceder a la información completa del Simposio, y a la publicación online de la totalidad del mismo en la página web siguiente: <http://www.ull.es/congresos/conmirel>. La selección de contribuciones que se incluyen en el presente volumen han sido adaptadas a las características de una monografía multidisciplinar que ofrece perspectivas de análisis muy diversas.

muy dispares, en una convergencia, en pie de igualdad<sup>2</sup>, que tiene un ámbito privilegiado en foros como el que ha dado origen a este volumen. Desde la antropología, la sociología, la filosofía, la filología, las ciencias jurídicas, la psicología, en general la historia de las religiones, se entretajan miradas distintas hacia ese mismo objeto que es el miedo reflejado en las creencias pero materializado también en el actuar religioso. Desde Egipto a la India, del chamanismo a la «New Age», del *yihad* a la gnosis, de la modernidad a la superstición, se engranan sociedades humanas que han temido y han hecho de sus miedos religión, de tal suerte que cuando algunas pensaron librarse de las religiones, terminaron conservando el miedo, pero esta vez incluso hacia las propias religiones.

El hoy ofrece argumentos recurrentes para ese miedo en y de las religiones. Frente a los apresuramientos y las tergiversaciones que el ritmo inmediato de los *mass media* propicia, las páginas que siguen revelan esa otra cadencia que ilustran los argumentos meditados desde los presupuestos de la reflexión académica. Desde la variedad y variabilidad de las religiones del pasado y el presente, un fenómeno fácilmente transformable en arma de enfrentamiento, como es el miedo, pasa a enriquecer una compleja argumentación en la que el ser humano y las culturas y civilizaciones que ha conformado muestran su disparidad, su riqueza, sus aspectos más terribles, pero también los argumentos que fueron capaces de idear para escapar de ese fenómeno que es compañero casi siempre indeseado, pero también potente detonante de nuestras posibilidades de superación.

---

<sup>2</sup> Véase, por ejemplo, F. Diez de Velasco, «El estudio de la religión: autonomía, neutralidad, pluralidad» en F. Diez de Velasco/ F. García Bazán (eds.), *El estudio de la religión*, Madrid, 2002 (EIR 1), 361-401 o *id. Introducción a la historia de las religiones*, Madrid, 2002, 3ª ed., 17ss. para una toma de posición de carácter teórico y metodológico.

# Presentación: miedo, religión y milenio

Raimón Panikkar  
Universidad de California en Santa Bárbara

## I. LA RELIGIÓN DEL MIEDO

Conocida es la hipótesis muy extendida desde la época positivista que, simplificando y caricaturizándola, venía a decir lo siguiente.

Los hombres de la prehistoria indefensos ante la inmensidad de la naturaleza, cuando se dieron cuenta de los peligros de su existencia, se consolaron o protegieron frente al miedo que les infundía el mundo circundante con lo que se ha llamado la «religión del miedo». La religión con sus cultos y creencias proporcionaba al *homo sapiens* una solución o por lo menos una coraza para defenderse y en cierta manera racionalizar la angustia de su existencia precaria. Frente al misterio delante de lo desconocido, la religión ofrece una cierta seguridad y un conjunto de explicaciones más o menos convincentes.

Palabras como «Temor de Dios», Castigo, Justicia, Juicio, Karma, Recompensa y otras muchas por el estilo tienen su origen en esta primera fase, aunque luego se cincelen y purifiquen sus contenidos. No hace falta dar ejemplos.

Una vez adquirido un cierto conocimiento de las leyes naturales el hombre se va librando paulatinamente de su miedo y conociendo mejor la naturaleza se protege de ella y aún la domina, así sigue la hipótesis positivista. El hombre moderno creyéndose (digo creyéndose) libre de las amenazas de la naturaleza puede permitirse el lujo de criticar esta «religión primitiva» y en su límite prescindir de toda religión, identificada ésta con «la religión del miedo». Se cree en el «progreso» que nos liberará cada vez más del miedo. El progreso es la creencia en el futuro.

Ahora bien, muy pronto, y precisamente por este dominio humano sobre las fuerzas naturales, el hombre descubre y siente otra amenaza mucho más sutil: la de sus mismos semejantes. No sólo la naturaleza es misteriosa y amenazante; también los demás hombres son peligrosos. Ricos, poderosos, inteligentes, nacidos en familias o castas privilegiadas poseen instrumentos de dominio o control sobre los demás. El hombre recurre de nuevo a la «religión». Pero esta vez el enemigo del hombre no son las fuerzas naturales o divinas, sino el mismo hombre. Un sacrificio o una plegaria puede apaciguar a los Dioses, pero el poderoso no se aplaca con ritos religiosos. La «religión» ha de ahondar más esta vez en el conocimiento de la naturaleza humana. Surge entonces la «religión de la moral» que permite la convivencia humana y protege al débil, pobre o menos pudiente de posibles excesos de los privilegiados. Palabras como Conciencia, Bien, Paz, Dharma, Deber, Respeto, Orden y aún Democracia como otras muchas aparecen en el horizonte religioso. La religión nos enseña a ser morales. La palabra «miedo» cobra otros significados, el «temor» se dulcifica, el castigo se racionaliza, la justicia se organiza, las virtudes se autojustifican y surgen lo que aún se llaman (generalmente a sí mismas) las «grandes» religiones.

Pero la razón, entronizada como árbitro supremo, encuentra grandes dificultades en compaginar la primera religiosidad con la segunda. Los problemas del mal, de la libertad, por



ejemplo, se concilian con dificultad con un Dios todopoderoso y bueno así como con un orden justo. Más aún, ni la religión cósmica ni la moral parecen liberarnos del miedo a lo desconocido, sea cósmico o humano. Al miedo ya no se le llama miedo, sino prudencia y al temor ya no se denomina como tal sino respeto. El respeto se convierte en inteligencia o aún sentido común y conocedores de los recovecos del alma humana harán análisis muy agudos para decirnos que hacen falta otros arquetipos más profundos para la convivencia e incluso para la supervivencia humanas. Surge la fase psicológica de la religión. Algunos la llamarán «religión del amor», otros preferirán hablar de lo metafísico o del misterio. Surgen las «morales laicas». La ética substituye a la religión.

En resumen, hay un algo irreductible sea en el hombre, sea en la misma naturaleza de las cosas que se escapa al control humano y al mismo conocimiento del hombre. Allá los filósofos para hablarnos de los sentimientos cósmicos, místicos, de a-prioris o de lo que fuere. ¿Conviene aún llamar religión al cultivo y a la conciencia de esta última dimensión del ser humano, al parecer irreductible a otros factores por mucha confianza (ingenua) que tengamos en un futuro histórico y lineal?

Sea un factor anímico, una ignorancia provisional, un fósil histórico, un sentimiento sublime o primitivo, una realidad transcendente o lo que fuere, lo cierto es que la experiencia humana tiene y ha tenido siempre que habérselas con un «algo» que no puede dominar, controlar ni entender. Este «algo» es el núcleo de este ente camaleónico uno de cuyos nombre es «religión». Pero es a este mismo nombre al que le tienen aún miedo muchos espíritus modernos que no han superado los traumas que una cierta forma de religión ha causado.

## II. EL MIEDO A LA RELIGIÓN

He cargado las tintas en las sumarias descripciones anteriores para que no se piense que la defensa de la palabra «religión» de cuño latino se deba a un instinto «conservador» de algo que al parecer de algunos se ha desprestigiado por abusos o simplemente porque ya no cumple ninguna función y por tanto no corresponde a ninguna realidad.

Se han utilizado un montón de palabras para paliar el problema y relegar la religión a una forma muy especial y generalmente sectaria del fenómeno humano que vengo presentando: sentido de lo sagrado, espiritualidad, mística, conciencia de lo luminoso, ética, etc. sin mencionar ahora vocablos de otras tradiciones.

Desde Kung-fu-zu hemos oído que la política de las palabras es de una importancia capital. Aquello que dijo Platón con respecto a la música, se podría aplicar igualmente al lenguaje: cambiar las palabras de un pueblo o de una cultura es de mayor transcendencia que modificar la constitución de un país.

No hay duda alguna que la religión, para bien y para mal, ha sido, y aún es, el factor más importante en la historia de los pueblos y de las civilizaciones.

Yo añadiría aún que la religión ha significado en la historia de la humanidad lo mejor, más sublime, y lo peor, más abyecto del ser humano. «Corruptio optimi pessima» se ha venido repitiendo desde san Jerónimo. Lo que queda por dilucidar, evidentemente, es si la «corrupción» pertenece esencialmente a la religión o es algo que se enjuicia como tal precisamente en virtud de los mismos criterios religiosos.

Una simple mirada a los temas que ha suscitado el título de este volumen revela el *horizonte* universal de la «religión». La religión parece ser una *salsa*, un poco picante a veces, ca-

paz de condimentar todos los platos. Estos dos símiles que acabo de emplear no se avienen entre sí y acaso ello sea significativo.

Horizonte sugiere que no hay «religión» en sí, sino sólo como tela de fondo de nuestras distintas concepciones de la realidad. El horizonte no se alcanza nunca. Cuando creemos haber llegado a él, otro horizonte otea ya en la lejanía. El horizonte es el mito que nos hace plausible lo que *creemos* entender. Salsa sugiere algo que sólo sirve para dar un mejor sabor al manjar que se consume.

Se comprende que en una época de análisis y de especializaciones los dos símiles parezcan quitarle substancialidad o por lo menos consistencia propia a lo que llamamos religión.

La religión en sí no existe, es un horizonte que permite que cada cultura visualice desde su horizonte una religión concreta. La religión aislada, como elemento químicamente puro de una sustancia, aparece entonces como una salsa picante que aparte de no alimentar puede resultar desagradable. Se comprende la dificultad de equipararla a una asignatura más como la física en una institución educativa. Acaso esto explique la fuerza y la debilidad de lo religioso. Su fuerza estriba en el hecho que lo religioso está en todas partes; es una actitud del sujeto y una faceta (recóndita) del objeto. Es un horizonte. Su debilidad consiste en que aislada resulta indigesta. Es una salsa. Pero no voy a repetir aquí lo que he intentado explicar en muchas ocasiones. Una presentación debe contentarse con hacer presente esta realidad polifacética y metasubjetiva que es la religión.

Una «sociología del conocimiento» nos mostraría el carácter 'camaleónico' de la religión: se recubre con muchos nombres y se encubre en todas las actividades humanas.

Quisiera describir brevemente este carácter del 'camaleón'.

Sea lo que fuere la «religión»: un hecho histórico o cultural, una realidad trascendente o immanente, un algo objetivo o meramente subjetivo, el alma proteica de la religión parece ser más una dimensión del mismo ser humano que se resiste a ser identificada con razón, sentimiento, creencia, superchería, costumbre, superstición, poder, con una institución o con un sistema de creencias. Acaso pertenezca a la razón desenmascararla, quizá competa a la voluntad percibir sus límites, a la inteligencia discernir lo real de lo ilusorio, o a la fe 'experimentar' su contenido primigenio. Todas las interpretaciones y todos los juicios son sobre ese «algo» que no es ciertamente una sustancia ni un determinado contenido conceptual. No voy a caer en la tentación de interpretarlo ni tan solo de describirlo. Me contento con decir que este algo tiene un alma, que equivale a constatar que está vivo, que tiene vida.

Nuestra época acaso le tenga miedo a la religión por los estragos que ha causado, sobre todo cuando se ha identificado con instituciones de poder. Pero el mismo miedo no deja de tener un elemento religioso y, paradójicamente, acaso muchos de los que quisieran eliminar la «religión», confundida con un sistema cerrado de poder y de creencias intocables, sean inspirados por este mismo espíritu religioso. Hace muchas décadas escribí que «las religiones no tienen el monopolio de la religión», y que debemos distinguir entre un organismo (vivo) y una organización (racional), sin condenar por ello ni lo uno ni lo otro.

Las discusiones actuales en muchos países sobre la enseñanza de la religión y de quién tiene derecho a ello es una prueba palpable de este miedo. Si no se malentendiese la ironía diría que estamos volviendo a la religión del miedo, en este caso al miedo de las palabras. Y estamos de nuevo en la «política de las palabras».

El miedo a la religión, sin embargo, puede en muchos casos tener una causa más profunda. No es ya el miedo a un poder que está en manos de otros, al abuso de una situación privilegiada; es el miedo precisamente a lo más auténticamente religioso de la religión: a su

apertura al misterio, a la intuición de que somos limitados y no dueños supremos ni tan sólo de nuestras vidas; miedo a la desestabilización de toda certeza y por tanto miedo a la libertad. No olvidemos que la experiencia profunda de la libertad nos libera de todo absolutismo. Hay religaciones que atan y constriñen, pero hay también relaciones que liberan del egocentrismo y que nos liberan de un individualismo autosuficiente. En último término hay miedo a la propia responsabilidad. La nostalgia por las «ollas de Egipto» es bien conocida. Pensemos en el «Sermón de la Montaña» del Evangelio o en la «renuncia a todo deseo» exigida por el Budha para que nos entre miedo de tomar éstas y semejantes enseñanzas en serio si nuestro corazón no es puro, el miedo al riesgo de la vida. Y sin riesgo no hay libertad. Convivir con un verdadero santo, un *arhat* o un *jīvanmūkta* no es precisamente «cómodo». Son imprevisibles, son libres.

### III. MILENIO

Prescindiendo de los lugares comunes a que se presta el calendario adoptado, algo se presenta a nuestros ojos: la interculturalidad como fenómeno insoslayable en este tercer milenio. Ninguna sociedad puede hoy día encerrarse en un «espléndido aislamiento», aunque fuera un ideal para no contaminarse es prácticamente imposible.

El mundo occidental viene utilizando esta palabra «religión» desde hace milenios, bien sea para ensalzarla, bien para denigrarla, bien para someterla a crítica. Por lo general en occidente y, sobre todo en las llamadas religiones monoteístas, por «religión» se entiende una institución con un sistema de creencias formulables de una manera más o menos estricta. El genio occidental ha hecho proezas en el campo de las clasificaciones, y la clasificación de las religiones es un quehacer académico apasionante, y útil. Pero es un método reduccionista y no suficientemente intercultural. Toda clasificación requiere un criterio clasificador unívoco y éste muy difícilmente puede serlo cuando se trata de clasificar entidades de diferentes culturas. Sólo se puede clasificar lo homologable y para homologar intuiciones religiosas hay que abstraerlas de sus contextos. Los criterios deben ser formales, pero la religión no es una formalidad abstracta. Yo quisiera saber, por ejemplo, qué es el «hinduismo». No lo he encontrado en ninguna parte, excepto entre los que le cuelgan este sanbenito a los que se lo dejan colgar. Y con ello no estoy diciendo que no se puedan abstraer una serie de rasgos difuminados a este ramillete de tradiciones religiosas que se simplifican artificialmente como «hinduismo». Hay hindúes materialistas, monoteístas, agnósticos, monistas, dualistas, marxistas, etc. Digo sencillamente que las clasificaciones conceptuales no son una categoría adecuada para entender este fenómeno que no puedo dejar de llamar religioso.

Las contribuciones que tengo el honor de presentar son una prueba palmaria de ello. El rico abanico de las ponencias muestra que la religión no puede reducirse ni a institución, ni a doctrina, ni a un conjunto de ritos. Todo esto son fenómenos religiosos, pero no la «vida» (el alma camaleónica) de la religión.

No hay que confundir la «religión» con las instituciones religiosas. Si casi todas las instituciones se encuentran hoy en día en crisis, las instituciones religiosas no son excepción. Mantener la palabra «religión» como un factor que facilita el diálogo y la convivialidad entre los pueblos y las culturas, no es defender ningún monopolio, sino mantener un símbolo que permite la comunión entre los pueblos sin reducirla a transferencias financieras o intercambios de información, esto es, sin renunciar a aquello profundo, íntimo y al mismo tiempo trascendental (no digo transcendente) que de una manera u otra nos confiere nuestra identidad humana más profunda.

Y hablando de milenio pienso que fuera también el momento oportuno para superar el enfoque positivista que hasta ahora he descrito. A pesar de todos los pesares la religión ha querido también ser aquella conciencia del hombre que trasciende lo empírico y lo racional sin caer en lo irracional. La antropología subyacente a la mayoría de las ciencias de las religiones, aparte de ser muy reciente, es insuficiente para entender lo religioso en su meollo más profundo. Si el miedo a lo desconocido puede haber despertado un sentimiento de temor y un deseo de superarlo, la conciencia de la humanidad actual que se percata que el modelo vigente no es viable para el resto del mundo y teme que esta cultura tecnocrática no tenga futuro, este miedo puede quizás también despertar una reflexión profunda que se pregunte si las intuiciones de la cultura dominante son suficientes para dar cuenta de esta dimensión del ser humano que apunta a la trascendencia y que está enraizada en la inmanencia. Dicho con otras palabras, la religión no es arqueología (ciencia del pasado), tampoco puede reducirse a antropología (ciencia del hombre). El misterio del que el hombre es consciente supera la condición humana, sin por ello justificar una religión negadora de la vida o miedosa de la realidad. Acaso pertenezca a este nuestro tiempo que hemos denominado «tercer milenio» aprender las lecciones de la historia y crear una cultura más madura y más profunda.

La postmodernidad es un fenómeno de la modernidad y muestra su vitalidad, pero ni el mundo puede reducirse al mundo moderno ni la experiencia humana puede limitarse al sentido de la realidad de una sola cultura o religión.

Me permito pensar que una tarea indispensable e importante de aquellos que se interesan por estas cuestiones consiste precisamente en contribuir a la paz de la humanidad sin reducirla a una conllevancia superficial que a la larga no satisface a nadie.

Mi presentación se ha convertido en una interpelación que no nos exime de nuestra responsabilidad, pero que también nos da esperanza. Este libro es una muestra.

I

EL MIEDO A LA RELIGIÓN  
EL MIEDO DE LAS RELIGIONES

# La peur de la religion dans la construction de la laïcité française

Jean Baubérot

Groupe de Sociologie des Religions et de la Laïcité (CNRS-EPHE), Paris

La laïcité est en France un principe constitutionnel depuis plus de quarante ans. C'est la Constitution de 1946, en effet, qui a défini la France comme une «République laïque». La V<sup>ème</sup> République en 1958, a avalisé cette définition et aucune force politique ou sociale de quelque importance, ne demande la moindre modification sur ce plan. Cela contraste avec le fait que la France est aussi constitutionnellement définie comme une «République indivisible» et que ce dernier aspect, lui, fait problème depuis environ un quart de siècle.

L'acceptation du principe de la laïcité n'implique pas, cependant, un consensus sur la définition de cette notion. Au contraire, elle n'a pas cessé d'être un enjeu social. Les conflits liés à la laïcité sont récurrents, la passion qui s'y mêle étonne souvent les observateurs d'autres pays. Pourtant ils ne mettent plus en péril l'unité nationale, ce qui n'était pas le cas au XIX<sup>ème</sup> siècle, lors de la construction de la laïcité française. Celle-ci a ramené un conflit frontal, un antagonisme sociétal en affrontements parfois vifs mais qui ne sortent pas du cadre des oppositions pouvant exister dans une société démocratique. Et il est possible de dire que ces affrontements comportent une forte dimension diachronique et constituent un des indices de l'épaisseur historique des sociétés modernes.

La période de la construction de la laïcité – c'est-à-dire globalement le XIX<sup>ème</sup> – va donc constituer la période de référence de notre exposé. Bien étendu, idéalement, il faudrait prendre en charge une plus longue durée. Des guerres de religions du XVI<sup>ème</sup> siècle aux spécificités des Lumières françaises et aux luttes révolutionnaires au XVIII<sup>ème</sup> siècle, il y aurait beaucoup à dire. Mais il deviendrait alors quasiment impossible de cerner notre propos. Nous partons délibérément de la situation d'apaisement obtenue par Napoléon Bonaparte au début du XIX<sup>ème</sup> siècle. Par une structure d'ensemble, où il existe à la fois un Concordat avec Rome, une pluralité de «cultes reconnus» et une tolérance à l'égard de «l'indifférence en matière de religion», les oppositions révolutionnaires semblent dépassées. Il est possible d'évaluer cette situation nouvelle, dans sa différence avec ce qui prévalait avant 1789, à l'aide d'un instrument de mesure<sup>1</sup> qui en donne une sorte de portrait-robot. Cet instrument peut être qualifié de premier seuil de laïcisation. Schématiquement, il est marqué par trois caractéristiques, à partir du cadre général d'un Etat, qui ne prétend plus assurer la «salut» des Français mais s'occuper uniquement de leurs intérêts terrestres (et s'estime donc incompétent pour imposer des doctrines religieuses proprement dites).

1) Une fragmentation institutionnelle, où la religion n'est plus socialement porteuse d'un sens qui concerne tous les aspects de la vie. Des institutions qui, avant 1789, devaient tenir compte de ses normes (la sphère juridique, la médecine) ou se situaient sous son influence (l'école), se structurent, se développent, s'autonomisent dans le cadre d'un processus de pré-

---

<sup>1</sup> Construit à partir de la méthode de l'idéal-type, élaborée par Max Weber, cet instrument ne prétend pas coller à la réalité empirique mais servir à mesurer et comparer certains de ses éléments.

dominance de l'Etat-nation. Ces institutions produisent des perceptions culturelles indépendantes du religieux. Elles vont aussi compter, en leur sein, de nouveaux clercs (médecins, enseignants,...) aptes à encadrer la population, à donner sens aux conduites sociales.

2) Une reconnaissance de légitimité sociale qui s'inscrit dans le cadre de la fragmentation institutionnelle. La religion est une des grandes institutions sociales, elle répond à des besoins religieux et assure un service public reconnu, protégé et surveillé par l'Etat<sup>2</sup>. Elle est la source de la morale qui permet le vivre-ensemble: si la loi est agnostique, la morale a un fondement religieux.

3) Le pluralisme des cultes reconnus: le service culturel et la socialisation morale opérés par la religion s'effectue de façon plurielle. Le Catholicisme «religion de la grande majorité des Français», et reconstitué par l'accord concordataire avec le Saint Siège<sup>3</sup>, doit partager la reconnaissance de légitimité avec des minorités religieuses qui accèdent également au rang de «cultes reconnus»: le protestantisme luthérien et réformé, le culte israélite. Les autres cultes et l'indifférence en matière de religion sont tolérés.

Dans ce système, le catholicisme ne redevient donc pas la religion officielle. On s'en tient à un constat: il «est la religion de la grande majorité des Français». Mutation capitale: «sous l'Ancien régime, l'Etat reconnaissait la divinité de l'Eglise catholique; avec le Concordat, l'Etat ne se prononce plus sur la vérité du catholicisme mais [le] prend comme un fait (...) ayant une utilité sociale. A l'union dogmatique succède une union administrative, financière et de police générale»<sup>4</sup>. Il y a, cependant, loin de ce premier seuil à la laïcité, telle qu'elle va s'établir sous la III<sup>ème</sup> République. Pourquoi, alors, ne s'en est-on pas tenu là? Pourquoi, même fragmentée, pluralisée et fortement régulée dans le cadre de la logique du premier seuil, la religion a-t-elle continué de faire peur?

#### LE PREMIER XIX<sup>ème</sup> SIÈCLE ET LA PEUR DE «L'EXCÈS DE RELIGION»

Une première réponse consiste à remarquer que dès la chute de l'Empire, un certain catholicisme a tenté d'infléchir à son profit la logique du premier seuil, ou même d'abolir certains éléments essentiels de cette logique. Pour cela, il s'est appuyé sur le pouvoir politique et a développé des activités de «reconquête», sous la forme de missions intérieures. En 1814-1815, la Charte accole deux articles divergents: l'article 5 «Chacun professe sa religion avec une égale liberté et obtient pour son culte la même protection» (ce qui établit une indéniable continuité) et l'article 6 «Cependant, la religion catholique, apostolique et romaine est la religion de l'Etat (ce qui constitue une remise en cause). Si, pour l'essentiel, l'article 5 l'emporte sur l'article 6, des tentatives avortées (comme la négociation d'un nouveau Concordat) ou réussies de façon stable (interdiction du divorce de 1816 à 1884) ou temporaire (loi sur le sacrilège en 1825, abolie en 1830) font craindre un changement de situation. De même, les missions intérieures, même si leurs effets s'avèrent le plus souvent éphémères, heurtent des mentalités ou des habitudes nouvelles (cérémonies de «réparation» pour abjurer les «erreurs»

<sup>2</sup> Reconnaissance, protection et surveillance étant, suivant les régimes politiques, l'enjeu de rapports de force entre l'Eglise catholique et l'Etat.

<sup>3</sup> Ce Concordat, signé le 15 juillet 1801, devient la loi de l'Etat le 18 avril 1802 avec l'adjonction des Articles Organiques, vaste police des cultes qui, s'imposant aux cultes protestants et au culte israélite, les fait accéder au rang de «cultes reconnus».

<sup>4</sup> J.-M. Leniaud, *L'Administration des cultes pendant la période concordataire*, Paris, NEL, 1988, 17.

révolutionnaires, diatribes contre les «biens mal acquis», anathèmes sur les «mauvais livres», interdits sur les danses – notamment les nouvelles formes de danser en couple –, et les «funestes pratiques» quand l'amour se fait «à semence perdue»). Pour certains alors, l'excès de religion apparaît nocif pour la religion et la morale elles-mêmes. Le Comte de Montlosier (1755-1838) – ancien émigré, contre-révolutionnaire et non-conformiste à la fois – se fait le publiciste écouté de cette peur d'une religion autodestructrice. Il estime qu'au début de la Restauration, «désenivrée des folies de la Révolution, la France était beaucoup religieuse qu'elle ne l'avait été sous l'Ancien Régime» mais que les mesures cléricales et les campagnes de missions représentent quatre dangers:

–Le retour à une sorte d'obligation de faire preuve de religion, ce qui induit une «apparence de tartuferie»

–La «connivence» entre le retour de la religion et l'octroi de privilèges pour le clergé, ce qui fait craindre que ce dernier veuille «s'emparer par la domination religieuse de toute espèce de domination»

–Le développement d'une «polémique toujours inutile, souvent dangereuse» sur le dogme et la foi

–Enfin, la confusion entre «la vie chrétienne» et «la vie dévote»: spectacles interdits, jeûnes, abstinences, carême «rigoureusement observées»: «les prêtres appellent cela la morale». Elle s'établit pendant le temps des missions et «se conserve même quelques temps après; peu à peu cependant (...) et les pratiques commandées et celles qui ne le sont pas, tout cela est abandonné; et alors une ville est perdue car la véritable morale qu'on a eu l'imprudence de lui associer, rien ne reste»<sup>5</sup>.

Mais derrière cette dénonciation d'imprudents excès de religion, on trouve également une peur plus profonde liée à la conviction d'une menace permanente de la religion pour la société: «la religion est la plus forte de toutes les institutions» parce qu'elle a ses racines dans le temps, dans les consciences, dans une mission sainte». Il ne faudra pas moins que «la réunion de toutes [les] volontés et de toutes [les] forces [d'une nation] pour se préserver»<sup>6</sup>.

Rarement cependant, la peur de l'ambivalence religieuse s'avoue publiquement à cette époque. Mais peut-être explique-t-elle en partie la violence des attaques contre ceux qui paraissent – à tort ou à raison – attaquables: les jésuites. Le «jésuite» est à la fois un esclave (condamné à une «obéissance passive») et un despote (cette obéissance donne un pouvoir démesuré à l'ordre), un ennemi de l'ordre social, de la morale et de la religion, un être dévot, cupide et luxurieux<sup>7</sup>. Béranger popularise, en mettant en chanson, l'ensemble des accusations et des fantasmes:

*Hommes noirs<sup>8</sup>, d'où sortez-vous?  
Nous sortons de dessous terre  
Moitié renards, moitié loups  
Notre règle est un mystère  
Nous sommes fils de Loyola*

<sup>5</sup> Comte de Montlosier, *Mémoire à consulter sur un système religieux et politique tendant à renverser la Religion, la Société et le Trône*, Paris, 1826.

<sup>6</sup> Comte de Montlosier, *Dénonciations aux Cours Royales relativement au religieux et politique signalé dans le Mémoire à consulter*, Paris, 1826, 100.

<sup>7</sup> Est dénoncé à la fois un excès de religion (dévot) et un manque de morale (cupide et luxurieux). Sur ces thèmes, cf. M. Leroy, *Le Mythe jésuite de Béranger à Michelet*, Paris, PUF, 1992.

<sup>8</sup> Se développe toute une symbolique du noir, de l'oculte, de l'ombre: l'ombre des confessionnaux, des sacristies, des murs des collèges et des couvents.



*Vous savez pourquoi on nous exila  
 Nous rentrons; songez à vous taire !  
 Et que vos enfants suivent nos leçons  
 C'est nous qui fessons  
 Et qui refessons  
 Les jolis petits, les jolis garçons.<sup>9</sup>*

En fait, nous trouvons deux niveaux de polémiques qui expriment deux craintes différentes. Le premier niveau redoute une religion dominante qui veut imposer des normes morales et une pratique religieuse à l'ensemble d'une société. Certains, tirant la logique du premier seuil vers une religion «d'usagers» plus qu'une religion de «fidèles», veulent que les «cultes reconnus» s'en tiennent à constituer un «service public» de secours religieux. Pour Montlosier comme «le médecin attend que le malade l'appelle», le prêtre doit se contenter de «dispenser les bontés du ciel» à ceux qui le demandent<sup>10</sup>. Et, de son côté, *Le Constitutionnel*, journal libéral, publie une liste de «méfaits» du clergé. Il s'agit, le plus souvent, de refus de sacrements ou de sépultures religieuses, pour des catholiques tièdes. Le second niveau – celui de Béranger – radicalise le premier en contestant l'image de Dieu véhiculée par le catholicisme. Il oppose au Dieu de «l'Eglise», le «Dieu des bonnes gens» qui accueille «dans son paradis», la sœur de charité qui arrive au ciel «sur les ailes des anges» et «la danseuse d'Opéra» qui y vient «dans les bras [de ses nombreux] amours».

#### DE LA PEUR DE LA RELIGION À LA LUTTE DE L'ÉTAT CONTRE LES CONGRÉGATIONS

Le développement de ces polémiques – dont l'enseignement congréganiste reste la cible privilégiée – oblige le gouvernement de Charles X – pourtant globalement très favorable au catholicisme – à prendre des mesures contre les Jésuites (1828). Cela ne suffit pas et lors de la Révolution de 1830, les insurgés mettent à sac l'Archevêché (la rumeur prétend que l'Archevêque prépare une «Saint-Barthélémy des patriotes»), «profanent» les sacristies de Notre-Dame et détruisent la Maison des Jésuites à Montrouge.

Comme on le sait, la Monarchie de Juillet fût un régime moins favorable au catholicisme et la Révolution de 1848 donne lieu à la double image d'Epinal: le clergé catholique bénissant les arbres de la liberté et les insurgés s'agenouillant devant le Saint-Sacrement. Mais, bientôt, cette fraternité unanimiste se rompt au profit, d'abord, d'une alliance de conservation sociale entre le «parti de l'ordre» et le «parti catholique» et, ensuite, d'une alliance entre le «sabre» (= Napoléon III) et le «goupillon» (= le catholicisme et surtout son aile «intransigeante» au sens que les historiens donnent à ce terme).

Cette opposition politique se double d'une opposition mentale et culturelle. La promulgation du dogme de l'Immaculée Conception de Marie (1854), en dehors des règles canoniques habituelles, donne l'impression d'un nouveau catholicisme plus dogmatique et plus autoritaire que celui auquel on était habitué. En 1858, «l'affaire Mortara»<sup>11</sup> fait penser que l'Eglise considère qu'elle peut contraindre au salut, en dépit du droit naturel des parents sur les en-

<sup>9</sup> G. Weill, *Histoire de l'idée laïque en France au XIX<sup>ème</sup> siècle*, Paris, 1925, 31, insiste sur le succès national de cette chanson.

<sup>10</sup> Comte de Montlosier, *Dénonciations aux Cours Royales relativement au système religieux et politique, signalé dans le mémoire à consulter*, Paris, 1826, 86.

<sup>11</sup> Il s'agit d'un enfant juif de Bologne qui, ayant été baptisé à l'insu de ses parents, est enlevé par les gendarmes pontificaux pour pouvoir être élevé dans le catholicisme. Il s'agit, manifestement d'une grave atteinte

fants. Louis Veillot, rédacteur de l'*Univers* affirme l'incompatibilité entre raison et foi, société issue de 1789 et «vraie religion», ainsi que la nécessaire intolérance à «l'erreur». La presse libérale le cite avec abondance pour dénoncer une religion obscurantiste et menaçante<sup>12</sup>.

Les conciliateurs se trouvent entraînés par la radicalisation progressive du conflit et sommés de choisir leur camp<sup>13</sup>. En effet, la publication du Syllabus par Pie IX semble indiquer que Veillot est soutenu par Rome.

Les années 1870 – avec la «défaite» face à la Prusse, la Commune, la tentative de restauration monarchique auxquelles sont mêlés les catholiques – exacerbent le conflit. Celui-ci va aboutir, notamment, dans les années 1880, à la création de l'école laïque<sup>14</sup>.

Pendant cette seconde moitié du siècle, la peur de la religion organisée – «les religions positives» selon l'expression de l'époque – se développe notamment dans les milieux de l'intelligentsia libérale et les nouvelles classes moyennes. Pour le philosophe Etienne Vacherot, leurs caractéristiques principales seraient l'autorité, l'intolérance, et l'immobilisme. Or la démocratie a besoin d'un citoyen libre, tolérant et actif: ce sont les «conditions morales» de sa réalisation<sup>15</sup>. Une idée nouvelle fait son chemin, celle de la nocivité morale de la religion. Elle inverse le critère de la légitimité religieuse dans la logique du premier seuil.

La peur de la religion se décline alors en différents thèmes. Le catholicisme est particulièrement atteint. A la description traditionnelle du prêtre gras et jouisseur, profitant de la vie et socialement inutile, se superpose une autre figure plus menaçante: le prêtre maigre, verdâtre, bilieux ou la religieuse sèche, à la poitrine rentrée, à la démarche masculine. La maigreur est signe de fanatisme, de déséquilibre. Au bout du compte, le prêtre est un être différent et inférieur: il a la tête moins grosse que les libres penseurs, il marche les «genoux fléchis». Il a «très peu de mollets», ce qui le rapproche des «nègres». Sa voix est aiguë, «telle celle des femmes et des eunuques»<sup>16</sup>.

Le célibat des prêtres, les vœux de chasteté des religieux et des religieuses, qui pouvaient traditionnellement donner lieu à des moqueries, sont interprétées autrement, comme des obligations «anti-naturelles», «anti-physiologiques» qui font que, poussés à bout par leurs désirs inassouvis, prêtres et religieux sont prêts à séduire – voire à violer – des femmes mariées (le «danger» du célibat se double de celui de la confession), de très jeunes filles ou même des enfants des deux sexes. Le *Grand Dictionnaire Universel* de Pierre Larousse, consacre des articles spécifiques à des prêtres violeurs et assassins. L'idée sous-jacente est qu'un violeur

---

aux droits des parents et à la liberté de conscience mais le scandale qui fait suite à cette affaire montre son aspect exceptionnel.

<sup>12</sup> A noter, le rôle que joue, de part et d'autre, la presse dans la radicalisation du conflit. La hiérarchie catholique est, elle, beaucoup plus prudente.

<sup>13</sup> Cf. sur l'exemplarité de l'itinéraire d'un Pierre Larousse, J. Baubérot, *La Morale laïque contre l'ordre moral*, Paris, Le Seuil, 1997, 27-44.

<sup>14</sup> Et la morale laïque inséparable de la laïcisation de l'école dépasse, pour l'essentiel, cette peur de la religion. Elle intègre les morales religieuses à partir des notions de dignité et de solidarité. Cf. J. Baubérot, *ibidem*, 117-285.

<sup>15</sup> E. Vacherot, *La Démocratie*, Paris, 1860.

<sup>16</sup> G. Delaunay, *Histoire naturelle du Dévot*, Paris, 1880 cité par J. Lalouette, *La libre pensée en France 1848-1940*, Paris, Albin Michel, 1997, 223 ss.

ordinaire pourra réparer sa faute en épousant sa victime. Un prêtre n'aura d'autre issue que de la tuer...<sup>17</sup>.

Avec la «guérite obscure» du confessionnal, où le prêtre capte «l'âme» mais aussi parfois le corps de celles qui viennent rechercher le sacrement de pénitence et sombrent dans le déshonneur, l'école congréganiste est aussi un lieu dangereux, propice à une pollution en tous cas morale mais aussi parfois physique des enfants. Le silence apparaissant coupable, «les affaires d'outrage à la pudeur sur la personne d'enfants ont souvent meublé les colonnes (...) des journaux républicains à la sensibilité libre-penseuse marquée qui leur réservaient une rubrique spéciale sous des titres divers» («les Actes des Apôtres», «Satyres en Soutanes», «Les salisseurs»)<sup>18</sup>.

On l'a brièvement indiqué: même quand ils ne sont pas accusés d'abus sexuels, confesseurs et congréganistes apparaissent extrêmement dangereux parce qu'ils dominent, dit-on, l'esprit «d'êtres faibles» comme les femmes et les enfants et les empêchent de penser librement. Il y a là toute la justification de la politique anti-congréganiste, d'abord, effectuée par Jules Ferry, mais très vite abandonnée par lui<sup>19</sup>, ensuite reprise, de façon beaucoup plus radicale par Emile Combes (en 1902-1904). Et la politique combiste est justifiée aussi bien par l'ancien adjoint de Ferry, le protestant libre-penseur Ferdinand Buisson que par le socialiste Jean Jaurès. Ce dernier déclare: «le seul dogme de la démocratie, c'est qu'il n'y a pas et qu'il ne peut y avoir de limites à la liberté de la raison humaine explorant l'univers (...) Au contraire, l'homme qui a fait vœu d'obéissance intellectuelle, qui a ajouté aux chaînes de l'habitude et du préjugé que tout homme traîne sur son chemin les chaînes de la discipline monacale, l'homme qui s'est engagé à penser et à vouloir selon la pensée et la volonté de son ordre, cet homme-là ne peut pas enseigner au nom de la République et dans la République»<sup>20</sup>.

A cela s'ajoute le thème d'une richesse des congrégations qui est d'autant plus menaçante que, par son immobilisation, elle menace le principe de la circulation des biens. Le thème du «milliard de congrégations» donne lieu, au début du XX<sup>ème</sup> siècle, à de très nombreux articles de presse. Il accrédite l'idée d'une fortune indue que l'Etat doit récupérer.

Nous sommes alors dans le climat créé par l'affaire Dreyfus. Un esprit de revanche anime le Bloc Républicain et la lutte anti-congréganiste se traduit par la loi du 7 juillet 1904 qui interdit aux congréganistes de tous ordres d'enseigner. Plus de 30 000 religieux et religieuses prennent alors la route de l'exil et installent leur communauté en Grande Bretagne, Belgique, Espagne, Italie, Canada<sup>21</sup>.

#### ANTICLÉRICALISME OU ANTI-RELIGION?

Il sera traditionnellement indiqué, dans l'historiographie française, que si la religion fait peur à une large mouvance que Sainte-Beuve qualifie, en 1868, de «grand diocèse des esprits

<sup>17</sup> Cf. P. Larousse, *Grand Dictionnaire Universel*, 20 vol., Paris, 1866-1874. (cf. notamment les articles Léotade et Mingrat).

<sup>18</sup> J. Lalouette, *ibidem*, 233.

<sup>19</sup> Cf. J. Baubérot, *ibidem*, 49 s.

<sup>20</sup> Cf. G. Baal, «Jaurès et la laïcité» in Société d'Etudes jaurésiennes, *Jaurès et l'Etat*, Paris, 1999, 22.

<sup>21</sup> P. Cabanel, «Le grand exil des congrégations enseignantes au début de XX<sup>ème</sup> siècle», *Revue de l'Histoire de l'Eglise de France*, Tome LXXXI, 1995, 207-217.

émancipés»<sup>22</sup>, c'est parce qu'elle a tendance, dans sa forme catholique dominante, à générer du «cléricalisme». Le terme apparaît en 1815 et les historiens l'ont ratifié, tel René Rémond, auteur d'une histoire de l'anticléricalisme et qui affirme: «Cléricalisme et anticléricalisme (sont) deux ennemis complémentaires»<sup>23</sup>. Cela n'est pas faux mais, dans la seconde moitié du XIX<sup>ème</sup> siècle, nous trouvons et de l'anticléricalisme et de l'anti-religion.

Le portrait-robot (ou type-idéal weberien) du cléricalisme français au XIX<sup>ème</sup> siècle peut s'énoncer ainsi (en référence à la logique du premier seuil de laïcisation): il tend à ce que la religion catholique conserve ou retrouve (suivant les domaines et les périodes) une prépondérance institutionnelle; il tend à ce que l'utilité morale de la religion catholique soit référée à la «vérité» de ses doctrines et que celles-ci puissent avoir une légitimité sociale; il tend à maximaliser l'écart entre la reconnaissance du catholicisme et celle des autres cultes, à ne pas admettre que l'on puisse vivre sans les «secours de la religion».

Pendant le premier XIX<sup>ème</sup> siècle, les anticléricaux luttent contre ces trois tendances (qui infléchissent fortement le premier seuil) et visent la diminution de la puissance d'un «parti», au sens de l'époque, et d'un état d'esprit «clérical» sans pour autant présenter en général la même globalité. Par contre, dans la seconde moitié du siècle, l'anticléricalisme tend à devenir l'inverse du cléricalisme. Il tend à minimiser la dimension institutionnelle de la religion (voire à nier sa validité), à récuser que les religions instituées aient une utilité morale (elles peuvent, nous l'avons vu, être moralement nocives). Enfin, il tend à faire reconnaître le droit à l'indifférence religieuse (ou même au refus de religion) à égalité avec la liberté des cultes.

Cette liberté, sauf exception, n'est pas formellement mise en cause. Pourtant, il existe souvent un continuum entre l'anticléricalisme de cette époque et l'anti-religion. Ainsi, quand on attaque la confession, il s'agit d'anticléricalisme dans la mesure où est visé un élément essentiel de la domination (réelle ou supposée) du prêtre sur le laïc. Mais, par ailleurs, la confession constitue aussi un élément essentiel de la pratique catholique de cette époque.

On peut tenir le même propos en ce qui concerne des dogmes fondamentaux du christianisme dans son ensemble ou du catholicisme en particulier. Il arrive que l'on considère comme blâmable l'adhésion à toute croyance qui ne se réclame pas de la science. Ainsi, le «miracle embryogénique» de l'incarnation s'opposerait, pour les libres-penseurs, à toutes les règles de la physiologie et la trinité, qui apprendrait aux enfants que trois fois un font un, à celle des mathématiques. Parallèlement, à ces attaques sommaires contre des «dogmes» chrétiens, la croyance catholique à la transsubstantiation s'est trouvée particulièrement contestée. Non seulement elle heurterait la «raison» mais elle montrerait que les catholiques ont, comme les «hommes non civilisés», des pratiques primitives dérivées de l'anthropologie. Par ailleurs, de nombreuses plaisanteries tournent autour de la «promenade intestinale de Jésus» et du «Dieu voué au tonneau d'un vidangeur»<sup>24</sup>.

Ce n'est donc pas seulement la prétention «cléricale» d'un certain catholicisme qui fait peur mais la religion elle-même considérée comme «une importante fabrique de mensonges, dont le but est d'asservir les hommes à son profit»<sup>25</sup>. La raison en est-elle l'opposition affirmée du christianisme et du monde moderne? L'attitude envers le protestantisme permet de

<sup>22</sup> Il s'agit de tous ceux qui se considèrent comme non-membre de «religions positives». La majorité, alors appartient à la mouvance spiritualiste.

<sup>23</sup> R. Rémond, *L'Anticléricalisme en France de 1815 à nos jours*, Bruxelles, Complexes, 1985 (réédit.), 11.

<sup>24</sup> J. Lalouette, *La Libre-pensée en France (1848-1940)*, Paris, Albin Michel, 1997, 184 ss.

<sup>25</sup> Tract, «Les dieux que l'on mange» cité par J. Lalouette, *ibidem*, 186.

donner une réponse nuancée. Pour certains libres penseurs, cette dernière religion est l'objet d'un quasi-*satisfecit*: le protestantisme «ne parle pas une langue morte, inintelligible à la foule. Il n'enseigne pas qu'un moine est meilleur qu'un père. Il honore le mariage et la famille (...) Il a des préoccupations morales presque laïques»<sup>26</sup>. Par contre, pour les partisans de ce que l'on peut nommer l'extrême laïcisation, la manière dont le protestantisme semble à l'aise dans la société moderne apparaît particulièrement insupportable. Les protestants et leurs pasteurs se sont «affublés d'un masque de libéralisme» mais quand ils dominent un pays, ils sont «mille fois plus intolérants et plus fanatiques» que les «ignoble tonsurés». La prétention protestante à être la religion du «libre-examen», alors que, diffusant la Bible, elle réduit l'être humain à une «crédule servilité», semble alors une duplicité particulièrement intolérable<sup>27</sup>.

L'ambiance protestante («une religion laïque») apparaît là comme un obstacle à une laïcisation complète, mais celle-ci est, alors, envisagée non pas comme une neutralité envers la religion, donnant à chacun la liberté de croire ou de ne pas croire, mais uniquement comme une démarche d'affranchissement, de sortie de la religion. La laïcité devient, là, identique à la libre-pensée. Explicitement ou implicitement, une certaine tradition laïque a toujours, plus ou moins, alimenté cette confusion.

#### LE RENVERSEMENT DE LA SÉPARATION DES EGLISES ET DE L'ÉTAT

Le moment décisif apparaît celui de la séparation des Eglises et de l'Etat. Retracer le processus et les conflits qui ont eu lieu alors dépasserait le cadre de cette étude. Nous l'avons fait ailleurs<sup>28</sup>. Mentionnons simplement deux points.

D'abord, le renversement qui s'est alors opéré. Logiquement, dans la foulée du combat anti-congréganiste, un modèle antireligieux et combatif de séparation aurait pu s'imposer. Effectivement, ce modèle a donné lieu au projet de loi déposé, en octobre 1904, par le Président du Conseil, Emile Combes. Dans ce projet, les Eglises séparées de l'Etat, sont soumises à une surveillance très étroite; des mesures facilitant l'engagement de poursuites judiciaires permettront de fermer ou de confisquer des édifices religieux avant même tout jugement correctionnel. Chaque organisation ecclésiastique doit éclater en autant d'unions d'associations culturelles qu'il existe de département, rendant très difficile la survie des Eglises dans certaines régions, etc. Au contraire, le modèle de séparation finalement voté (loi du 9 décembre 1905) n'est même pas le modèle démocratique et concurrentiel proposé par certains libres-penseurs modérés et par plusieurs protestants. C'est un modèle libéral et respectueux de l'organisation hiérarchique de l'Eglise catholique qui, de plus, devant son refus de se soumettre à la loi, lui permettra (loi du 2 janvier 1907) d'occuper les églises (= les édifices religieux) «sans titre juridique». Ce renversement, où référence à des principes, réalisme électoral et désir d'en finir avec un conflit religieux qui empêche de s'affronter les problèmes religieux, coexistent, peut être qualifié de «pacte laïque». Il s'agit, d'obtenir à terme la pacification des esprits et, pour cela, de supposer le problème résolu<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> L. Sincère, *Christianisme et Libre-pensée*, Paris, 1899, 1.

<sup>27</sup> A. Dide, *La Fin des religions*, Paris, s.d., 394.

<sup>28</sup> J. Baubérot, *Vers un nouveau pacte laïque?*, Paris, Le Seuil, 1990, 49-100.

<sup>29</sup> Cf. J. Baubérot et V. Zuber, *Une Haine oubliée. L'antiprotestantisme avant le pacte laïque (1870-1905)*, Paris, Albin Michel, 2000, 265-271.

Par ailleurs, l'opposition au modèle libéral de séparation montre un paradoxe intéressant dans le discours de certains libres-penseurs. D'un côté, ils affirment que seul le Concordat maintient en vie l'Eglise catholique. Elle n'est, selon un journal anticlérical, «qu'une immense façade derrière laquelle c'est le néant (...) La masse de la population a, pour toujours, tourné le dos non seulement au catholicisme mais à la religion elle-même»<sup>30</sup>, ce qui rend la séparation nécessaire. Mais, d'un autre côté, une séparation conciliatrice, libérant l'Eglise catholique des liens du Concordat sans lui donner de nouvelles contraintes, va lui permettre d'avoir «les moyens d'agiter et de troubler le pays», de «mettre en péril la République»<sup>31</sup>, ce qui signifie que cette Eglise reste très puissante. Nous trouvons là, l'ambivalence fondamentale et peut-être l'expliquer est expliquer aussi une des raisons les plus profondes de la peur de la religion au XIX<sup>ème</sup> siècle. C'est ce que nous voulons faire en conclusion, à partir de l'analyse du *Grand Dictionnaire Universel* de Pierre Larousse où nous trouvons, déjà, la même ambivalence<sup>32</sup>.

#### PEUR DE LA RELIGION, CRAINTE DU SYMBOLIQUE

Le *Grand Dictionnaire Universel* comporte un sens implicite de l'histoire proche du positivisme: après une période historique où le combat pour dominer la nature s'effectue sous l'égide oppressive et inefficace de la religion, après la phase dominée par le politique (plus efficace mais également oppresseur) arrive le temps où la science va permettre de concilier deux valeurs antagonistes et pourtant toutes deux aussi nécessaires: la liberté et l'autorité. La «marche du genre humain (va donc) vers sa perfection et son bonheur» (article «Progrès»).

Pourtant, si la religion est déjà en principe vaincue, elle ne l'est pas, en fait, tout à fait et reste, pour deux raisons, un adversaire redoutable. D'abord «bien des esprits, définitivement dégagés des liens du dogme, demeurent des esclaves volontaires de la morale chrétienne» («Morale»). L'homme religieux «clérical» ressemble au génie des contes orientaux et peut profiter de cette servitude: «sortant de sa petite boîte, ce génie peut paraître minuscule, peu dangereux». Il est, pourtant, fort capable de grandir rapidement «jusqu'au ciel», de couvrir «la terre de son ombre». Laissez «la moindre fissure» dans la fermeture de la boîte et vous pouvez être certain que le «subtil génie s'en échappera» («Clérical»). Or cela n'est pas seulement dû à sa grande malignité car, seconde raison, si l'être humain «indéfiniment perfectible» («Nature»), si l'humanité marche toujours en avant, cela signifie aussi que le but n'est jamais atteint et qu'il existe toujours un écart entre le regard qui porte plus loin et l'endroit où l'on est: ainsi l'âme humaine «n'est point assouvie et souffre de cette privation». L'individu atténué alors cette souffrance par l'habitude, la répétition: là est le «secret de l'empire que les religions positives parviennent à exercer sur les nations (...). Elles ont un idéal qu'elles réalisent comme elles le peuvent. Elles approprient à cet idéal une éducation conforme et vivent sur des habitudes» («Mal»).

En étudiant les haines nationalistes et cléricales (l'antisémitisme et l'antiprotestantisme, notamment), Valentine Zuber et nous-même avons montré qu'elles sont souvent le corollaire

<sup>30</sup> Cf. *Le Briand*, 21 octobre 1903 cité par E. Poulat, *L'Eglise c'est un monde*, Paris, Le Cerf, 1986, 80.

<sup>31</sup> Antoine Gras à l'Assemblée Nationale, 3 juillet 1905.

<sup>32</sup> Cf. J. Baubérot, «De la conciliation à l'anticléricalisme militant: le *Grand Dictionnaire Universel* de Pierre Larousse», A. Dierkens (ed.), *L'Inelligentia européenne en mutation 1850-1875*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1998, 9-18.

d'une peur devant le déclin d'une société traditionnelle et de la crainte des nouveautés sociales<sup>33</sup>. Inversement, la «haine démocratique»<sup>34</sup> qu'est l'anticléricalisme et l'anti-religion montre que les partisans d'une société nouvelle, dont les références seraient rationnelles et scientifiques, se doutent bien – même s'ils ne le disent pas tous aussi explicitement que Pierre Larousse – que l'être humain moderne, pas plus que l'être humain traditionnel, ne saurait exister sans un certain rapport à une transcendance. Mais ce qui n'avait pas été prévu, ni d'un côté, ni de l'autre, c'est que la dimension symbolique des rapports sociaux prendrait souvent, au XX<sup>ème</sup> siècle, la forme de «religions séculières».

---

<sup>33</sup> J. Baubérot, V. Zuber, *Une Haine oubliée. L'antiprotestantisme avant le pacte laïque (1870-1905)*, Paris, Albin Michel, 2000.

<sup>34</sup> J. Baubérot, V. Zuber, *Ibidem*, 255-272.

# El miedo a la diversidad religiosa: ¿Tolerancia o Conflicto?

Josué Tinoco Amador  
Universidad Autónoma Metropolitana de México

## RELIGIOSIDAD Y TOLERANCIA

El principal punto de este tema es ¿Se puede ser religioso y tolerante al mismo tiempo? Ello nos plantea primero ¿puede existir la tolerancia religiosa? ¿Por qué es tan difícil hablar de tolerancia? Quizá se deba a que tenemos diferentes interpretaciones de la tolerancia. Para algunos, ser tolerante significa «pasividad», aceptar sin mucho interés la diferencia. Para otros, significará reconocer los derechos que los otros tienen o, incluso, respeto y voluntad de aprender de ellos. Comencemos por hablar un poco sobre religiosidad y posteriormente hablaremos sobre tolerancia.

La religiosidad es un constructo que aún no ha sido totalmente definido; sus derroteros van desde las manifestaciones metafísicas y esotéricas, pasando por las de orden emocional, las sociales y hasta culturales. La religiosidad mantiene las convicciones en un mundo diferente al actual, por lo general en un mundo y una vida mejor. Indagar en los orígenes de lo religioso se torna difícil, pero podemos decir que desde el principio de los tiempos el ser humano ha vivido dependiendo y sujeto a las fuerzas de la naturaleza, muchas veces sin explicación del porqué de las cosas; lo desconocido ha provocado temor y eso ha generado la búsqueda de una idea explicativa, un ente que ordene el mundo, un todopoderoso. No hay pueblo primitivo sin religión ni magia, decía Malinowski. La religiosidad implica también rituales y puede hablarse de religiosidad con o sin referencia a una creencia mística, a un ente supranatural o todopoderoso.<sup>1</sup> La religión y la religiosidad son experiencias personales y directas, que ponen a cada individuo en contacto con una idea divina, pero que a la vez se desarrollan y mantienen en lo grupal y colectivo, generando rituales que dan fuerza y unidad a un grupo de personas agrupadas por creencias semejantes.<sup>2</sup> Es importante tener en cuenta la participación del grupo en los fenómenos de religiosidad: La colectividad religiosa define, marca y establece las normas, las adecuaciones al mandamiento religioso histórico.

Las relaciones sociales se conforman y estructuran con base en las interacciones individuales y grupales. Es en función de esas interacciones que cada individuo construye y reconstruye su mundo, lo interpreta y reinterpreta. Las percepciones, actitudes y creencias de los individuos están relacionadas directamente con los grupos con los cuales se relacionan,<sup>3</sup> los llamados grupos de referencia y de pertenencia. Por ello, al estudiar la religiosidad podemos

---

<sup>1</sup> «El ritual religioso agrega otro elemento de confusión, porque es ajeno a la religión como filosofía, cumple funciones distintas a ésta y, por tanto, debe interpretarse con otros criterios» Bagú, 1989:136.

<sup>2</sup> «La religión es una cosa eminentemente social. Las representaciones religiosas son representaciones colectivas [...] los ritos son maneras de actuar que sólo nacen en el seno de grupos reunidos y que están destinados a suscitar, a mantener o rehacer ciertos estados mentales de esos grupos» Durkheim, citado en Bagú (1989:22).

<sup>3</sup> «La psicología social de las relaciones intergrupales está relacionada con la conducta intergrupala y las actitudes» (Tajfel, 1982:3).



partir de las experiencias personales de los creyentes, como los milagros y las experiencias místicas, pero la participación grupal, la comparación de creencias, normas y comportamientos generan sentimientos ideas de unidad, donde cada persona percibe que no se encuentra solo, que hay otros iguales a ella. La mayor parte de los grupos religiosos basan su fuerza espiritual en los rituales colectivos y en la participación de sus miembros que interactúan como parte del grupo no sólo como asistentes.

La religiosidad se transforma en un constructo que abarca tantas aristas, desde lo concerniente a lo divino y sus rituales; una de ellas es que imposibilita la convivencia. Frecuentemente cuando se ha definido una forma de interpretación de lo religioso, se presenta un fenómeno de delimitación y estructuración que impide a la gente el soportar que alguien no crea lo mismo que ellos. A la vez que el grupo se sostiene sobre la base de sus rituales, también lo hace en razón de creer que sólo hay una opción de salvación, la cual es compartida por un determinado grupo. Este es un fenómeno frecuente en los grupos sociales, como parte del proceso de conformación de la identidad grupal.<sup>4</sup>

Cuando los sujetos interactúan, se comportan como miembros de una categoría social claramente distinta y definida (Tajfel, 1971; Turner, 1978). Y se presenta el fenómeno de «percepción de homogeneidad»; este cumple la función de exagerar las características del exogrupo, para diferenciarlo del endogrupo. Pero también las características del endogrupo son exageradas, para provocar la polarización de los grupos y hacerlos parecer como más diferentes de lo que en realidad pudiesen ser. Así, no importan las características individuales sino la pertenencia a un grupo. Esto implica que por el hecho de pertenecer a un grupo del cual existe una imagen positiva o negativa se comparte un conjunto de actitudes, creencias y comportamientos hacia ellos. En este sentido, según el trabajo sobre similitud de creencias de Rokeach (Rokeach, Smith y Evans, 1960) las personas asumen que los miembros del endogrupo (grupo propio) poseen creencias similares de las suyas y que los miembros del exogrupo (grupos diferentes al propio el cual ha sido definido y ubicado como tal por el endogrupo) tienen creencias diferentes, aunque no se haya tenido un contacto directo con alguna persona de tal grupo.

Muchos de los casos de rechazo grupal se presentan como consecuencia de que «las personas desconocen las actitudes y valores de los individuos que juzgan y basan sus decisiones en ideas estereotipadas» sobre el exogrupo (Rokeach, 1960:195.<sup>5</sup> Aquí hablamos de fenómenos de no-aceptación o intolerancia religiosa, de rechazo a quien no cree de la misma forma que uno mismo. Por el sólo hecho de que una persona sea parte de un grupo distinto (exogrupo) no importando sus características personales, el endogrupo se comporta ante ella como lo haría ante cualquier persona de ese grupo por la percepción de homogeneidad<sup>6</sup>. Cuando hacemos referencia a grupos religiosos cristianos, imágenes comunes serían la del Buen Samaritano o el Sacrificio de Cristo por amor a la humanidad. Pero al parecer no siempre suceden tales ejemplos de altruismo. A esto Rokeach (1973) llamó «paradojas de las

<sup>4</sup> La teoría de la Categorización Social estudia los procesos que se provocan por la creación y definición del lugar que ocupa un individuo en el grupo social y/o en la sociedad. Los individuos que toman conciencia de formar parte de un grupo en interacción ubican claramente a otros individuos como miembros de grupos diferentes (Wilder, 1978).

<sup>5</sup> «En las sociedades multiculturales, el recíproco conocimiento de las diversas lenguas y la comunicación facilitada y mejorada por ello, se convierten en un importante medio para asegurar la actitud tolerante y el mutuo respeto.» (Fetscher: 1995:160)

<sup>6</sup> «El problema de la intolerancia nos dirige a otra distinción la cual nos interesará, la distinción entre el endogrupo y el exogrupo» (Rokeach, 1960:9).

creencias religiosas». Pareciera, según sus datos, que aquellas personas que se sienten parte de alguna institución religiosa (católicos, mormones, etc.) tienen más conductas de rechazo y de no-aceptación hacia grupos étnicos y raciales que quien no es creyente. Hay una lucha constante por ganarse la vida eterna, por convencer a los demás de que deben cambiar su forma de vida.

#### ¿SE PUEDE EVITAR EL RECHAZO?

Uno de los factores que afecta el proceso de categorización y de diferenciación intergrupal es la similitud que puede existir entre los grupos a comparar (Wilder 1984)<sup>7</sup>. La similitud entre los grupos, a través de las creencias similares por ejemplo, reduciría la discriminación hacia los miembros del exogrupo, pues no habría posibilidad de categorizar a los grupos en endo y exogrupo. La percepción de una fuerte similitud entre grupos pudiera ser amenazante, ya que opaca la distinción grupal haciendo difícil para los individuos marcar su diferenciación y hasta su identidad social; de igual forma, el grado de identificación con el endogrupo está relacionado con la similitud intergrupal y el favoritismo grupal: si una persona no está identificada con el endogrupo, no se verá afectada la identidad social y, por consiguiente, no habría la amenaza del reconocimiento de la similitud del exogrupo<sup>8</sup>.

En una investigación realizada hace unos años (Tinoco, 1998), intentamos probar el efecto de la percepción grupal con la religiosidad y la interacción entre jóvenes de diferentes grupos religiosos<sup>9</sup>. Para efectos prácticos se pidió que los participantes expresaran qué tan religiosos se consideraban; así que esta variable está medida por la auto evaluación más que por una evaluación externa de comportamientos o creencias (Dado que existen muchas diversas formas de medir la religiosidad -principalmente la asistencia a las iglesias- decidimos solicitar una auto evaluación). En el mismo sentido se les preguntó sobre el agrado en participar en una actividad grupal con gente de diferentes grupos religiosos y la semejanza que consideraban existía entre su grupo y los demás; De acuerdo con la teoría, aunque no exista una participación directa con tales grupos al hacer patente la presencia de tales grupos se provoca que los individuos se comporten ante los otros como miembros de diferentes grupos, endo y exogrupo.

#### 1. Participación<sup>10</sup>

##### Jóvenes de la Iglesia Bautista

##### Intención de Cooperar con Jóvenes de cada una de las Iglesias

Bautistas	Católicos	Mormones	Pentecosteses
3.85	2.48	1.97	3.10

Los Bautistas manifestaron alta intención de cooperar con su propio grupo (F3, 191=24.12, p.0001), y con el grupo de Pentecosteses. Jóvenes de la Iglesia Católica

<sup>7</sup> «Una razón de que la tolerancia funcione tan fácilmente en países como los Estados Unidos es que las iglesias y congregaciones formadas por individuos, cualesquiera que sean sus desacuerdos teológicos, en su mayoría son muy parecidas unas a otras» (Walzer, 1998: 80) resaltado en cursivas mío.

<sup>8</sup> «Si se estudian los movimientos migratorios de épocas anteriores, se advertirá con toda claridad, que la disposición a recibir inmigrantes era mucho más amplia, cuando éstos provenían de países de cultura semejantes...» (Fetscher, 1995: 155) resaltado en cursivas mío.

<sup>9</sup> Los grupos religiosos en los que se realizó la investigación eran de la Iglesia Bautista, de la Iglesia Católica, de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días y de la Iglesia Pentecostal (o Pentecostés).

<sup>10</sup> La escala fue de 1 (poco) a 4 (mucho).

## Intención de Cooperar con Jóvenes de cada una de las Iglesias

Bautistas	Católicos	Mormones	Pentecosteses
2.15	3.47	2.30	2.32

Los jóvenes católicos manifestaron un interés alto en cooperar con su propio grupo ( $F_{3,93}=8.51$ ,  $p.0001$ ).

## Jóvenes de la Iglesia Mormona

## Intención de Cooperar con Jóvenes de cada una de las Iglesias

Bautistas	Católicos	Mormones	Pentecosteses
2.60	2.64	3.84	2.66

Los mormones prefieren participar con gente de su propio grupo ( $F_{3,187}=33.87$ ,  $p.0001$ ). Jóvenes de la Iglesia Pentecostés

## Intención de Cooperar con Jóvenes de cada una de las Iglesias

Bautistas	Católicos	Mormones	Pentecosteses
2.60	2.44	2.02	3.52

Los pentecosteses manifiestan intención por el endogrupo ( $F_{3,189}=10.45$ ,  $p.0001$ ).

## 2. Semejanza

Se les pidió a los jóvenes de cada grupo religioso que mencionasen el grado de semejanza que existía entre cada uno de los demás grupos con el suyo. En la primer columna se encuentran los grupos a los cuáles se les preguntó y en las siguientes el promedio de semejanza de cada grupo con el suyo.

## Semejanza con cada grupo Significancia

Jóvenes	Bautistas	Pentecostés	3.14
Católico			1.76
Mormón			1.43

$F_{2,143}=6.29$   $p.003$

## Semejanza con cada grupo Significancia

Pentecosteses	Bautista	2.48
Católico		1.21
Mormón		1.21

$F_{2,138}=26.4$   $p.0001$

## Semejanza con cada grupo Significancia

Jóvenes	Católicos	Mormón	1.95
Pentecostés			1.86
Bautista			1.84

$F_{2,139}=14.5$   $p.0001$

## Semejanza con cada grupo Significancia

Jóvenes	Mormones	Católico	1.95
Pentecostés			1.91
Bautista			1.88

$F_{2,135}=11.6$   $p.0001$

Como se aprecia, los valores de semejanza percibida son bajos (poca semejanza), excepto en el caso de los jóvenes bautistas quienes percibieron al grupo de pentecosteses como muy semejantes. Del lado opuesto los pentecosteses ven a los bautistas más semejantes que los otros grupos. Los católicos y los mormones perciben poca semejanza todos los grupos, pero muestran promedios iguales en las evaluaciones recíprocas.

Esto nos explica los promedios obtenidos en la intención de cooperación: cuando el exogrupo es percibido como muy semejante, la categorización no es tan marcada y ello conllevará a poder interactuar con miembros de tal exogrupo. Cuando la semejanza es baja, la categorización es más marcada y habrá poca intención de participar con miembros del exogrupo.

Se les pidió que manifestasen el grado de religiosidad que cada uno creía poseer. La escala era de 0 a 100. Se realizó una prueba ONE-WAY para evaluar las diferencias en la religiosidad percibida y se encontraron diferencias estadísticamente significativas ( $F_{3,186} = 12.84, p.0001$ ).

Mormones	Bautistas	Pentecosteses	Católicos
71.98	66.50	58.34	40.30

No hubo diferencias por sexo en ninguno de los grupos ni en el total de la muestra, aunque los promedios de las mujeres eran más altos que los de los hombres.

### 3. Discusión.

Las instrucciones de la situación ficticia lograron provocar el fenómeno de la diferenciación intergrupala. Los jóvenes sabían de la existencia de otros grupos diferentes en el rubro de creencias; las instrucciones trataban de conseguir la diferenciación y comprobar el fenómeno de sesgo endogrupal, lo cual se prueba con los resultados de la Intención de cooperación en cada grupo, donde se observa que el sesgo endogrupal se presenta en todos los casos. La semejanza o similitud de dos grupos puede impedir que se realice el proceso de diferenciación intergrupala y, por consiguiente, verse reflejada en la intención de cooperación. Este punto es sumamente importante: en tanto se perciba a un exogrupo como semejante al endogrupo, se reducirá la categorización y un sujeto no sentirá una amenaza a su identidad, pues no está participando con alguien ajeno a él, sino con alguien semejante. Morales (1994:724-725) menciona que se requieren ciertas condiciones para que suceda el fenómeno de discriminación intergrupala, como la de que exista ausencia de interacción entre los individuos y/o grupos y anonimato personal. En el caso de Bautistas con Pentecosteses se presentó la categorización, pero también el fenómeno de alto intención de participar y semejanza. La similitud pudo presentarse debido a que los jóvenes bautistas de las localidades visitadas tenían entre 1 y 5 años de conversión a tal grupo, la mayoría de los cuales venían de familias pentecosteses o tenían familiares allí. Además de que en el grupo religioso no se marcaba de forma tajante la diferencia entre pentecosteses y bautistas, tal como explicaron los dirigentes religiosos. El proceso de categorización y la diferenciación intergrupala permite explicar algunos de los comportamientos que los jóvenes de los cuatro grupos religiosos mantienen entre sí. Se comprobó el fenómeno del sesgo endogrupal, ya que los jóvenes de todos los grupos preferían participar en una segunda sesión con gente de su mismo grupo. Participar con personas de ideologías diferente no es algo muy agradable para la mayoría de la gente,

pues el proceso de categorización obliga al individuo a marcar diferencias con los demás, como una forma de estructurar y defender la identidad que el grupo le proporciona. Una persona que prefiera no participar con gente de su propio grupo difícilmente considerará a tal grupo como parte importante en su vida; no será un grupo de referencia de su identidad. Este elemento cognoscitivo está relacionado con la semejanza que se perciba con tal grupo. En la medida en que la semejanza sea menor, más difícil será que un grupo acceda a participar con otro, pues verá afectada su identidad.<sup>11</sup>

### ¿TOLERANCIA O CONFLICTO?

De los datos obtenidos podríamos concluir que, con ciertas condiciones, si es posible. Teóricamente, el proceso de intolerancia se construye en razón de un marcado proceso de categorización y de un fuerte conflicto intergrupar; pero cuando los grupos tienen contacto entre sí, cuando conocen los planteamientos de los demás, cuando los pastores no hacen notar de forma drástica las diferencias entre los grupos, estos pueden diferenciar el endo y el exogrupo sin llegar a rechazarse. Un punto importante es el proceso de similitud, mencionado antes; no sólo el que sean iguales sino que reconozcan los orígenes comunes. Las iglesias cristianas en México no reconocen sus similitudes, sino que buscan hacer notar su diferencia: ese es un punto fundamental para que no exista una cultura tolerante.

Empíricamente, encontramos que dos grupos se podían tolerar mutuamente en razón de estas variables. Incluso, al platicar con los líderes juveniles y pastores, hacían notar que ellos no buscaban relaciones conflictivas entre sí. Esto es sólo una muestra, no podemos generalizar a todos los grupos religiosos, pero al tener indicadores teórico-metodológicos, podemos aventurarnos a decir que es posible evitar fenómenos de intolerancia religiosa. ¿Qué se requiere? Algunos puntos determinantes: Un reconocimiento de parte de los líderes religiosos del peligro y desgaste que genera un conflicto religioso. No se trata de provocar pérdida de fe entre los miembros de cada iglesia<sup>12</sup>; por el contrario, promover una educación religiosa, que reconozca la existencia de diferentes credos. En el mismo sentido, promover la información. Actividades que promuevan el acercamiento entre los grupos religiosos; quizá desde el gobierno o desde asociaciones civiles. Hasta ahora el gobierno de México sólo se ha dedicado a regular las asociaciones religiosas en el plano legal, en la constitución de las mismas; se requiere que instrumente políticas de acercamiento entre los grupos religiosos, sobretudo entre los practicantes más que en los líderes. Fomentar una cultura del respeto en un amplio nivel. La intolerancia religiosa no está desligada de la intolerancia política ni social. En estos casos hablamos de una estructura del pensamiento cerrada al cambio, cerrada a los razonamientos y al respeto al otro. Los planes de estudio desde la enseñanza básica deberían de contener actividades de respeto a las diferencias; actualmente se regulan bajo un esquema de humillación y separación del diferente (religiosa, política y sexualmente hablando). Sobre todo, reconocer que la tolerancia indica re-conocimiento de los demás. Se requiere una educación que permita conocer las diferentes opciones de vida, de participación política, sexual y religiosa. Toleran-

<sup>11</sup> «Cuanto más débil es el sentimiento de la propia identidad cultural, cuanto más débil es, en general, la conciencia del propio valor, tanto mayor es la tentación de caer en la intolerancia. Sólo quien está seguro de su identidad cultural, está en condiciones de aceptar como legítimo todo lo extraño y diferente» (Fetscher, 1995:13-14).

<sup>12</sup> «Cuanto más incierta e insegura es la propia fe, tanto mayor es la necesidad de hacer a un lado a aquellos incómodos testigos de que se puede vivir también de otra manera» (Fetscher, 1995:13).

cia no indica indiferencia, ni ignorancia de los demás. De otra manera, «cerrar la mente» a las diferentes opciones seguirá provocando rechazo y temor hacia los demás y, por consecuencia, intolerancia y hasta agresiones.

Quizá este sea el punto más importante y necesario para fomentar la tolerancia: La educación. Se necesita aprender a tolerar al otro, a reconocer su existencia, su diferencia, sus derechos, como lo menciona Fetscher: «La tolerancia es una actitud: es un producto de la socialización» (pag. 143). Mientras no haya un cambio en las estrategias del pensamiento y en las relaciones sociales, la gente se dejará llevar por los «razonamientos» de líderes y pseudolíderes religiosos, cayendo en grupos fanáticos, autodestructivos y destructivos.<sup>13</sup> ¿Por qué la gente cree en ellos? Porque tiene necesidades, temores, inseguridad y no percibe una solución real; en esos casos, los líderes intolerantes pueden movilizar fácilmente en busca de seguridad física, mental y emocional. Aparte de que esos grupos sociales no se les ha dado la suficiente educación, no fue educada para decidir, para manifestar su autoestima, para contradecir, sino para obedecer y aprender a estar sujetos a alguien. Es difícil prever las relaciones sociales del próximo siglo, no podemos asegurar sociedades tolerantes, abiertas a las diferentes formas de expresión; parecería que las situaciones de conflicto se seguirán sosteniendo durante mucho tiempo, pues no existe una clara intención de promover la tolerancia, de promover una educación tolerante, además de que la intolerancia religiosa está fuertemente ligada al cristianismo.<sup>14</sup> Sin embargo, hemos de apostar a que la globalización de las actividades del ser humano modifiquen estas conductas, junto con un proceso re-educativo, pues de otra forma, sólo tendríamos convivencias forzadas, que después explotan como es el conocido caso de Yugoslavia. Por lo tanto, el miedo a la diversidad se presenta como un síntoma de la inseguridad, de la debilidad de la identidad cultural; el conflicto o la intolerancia es su consecuencia. La tolerancia es una opción deseable, necesaria<sup>15</sup>, pero que no en todos los casos es promovida ya sea por razones de índole político, cultural o social. Siempre que hay miedo a la diversidad se presentará el conflicto, y éste afectará el orden social e individual. Los fundamentalismos religiosos todavía son y quizá serán cotidianos, pero las nuevas generaciones pueden dar pasos firmes para su eliminación.<sup>16</sup> No es tan difícil; al menos en un pequeño estudio pudimos encontrar condiciones de respeto y de aceptación. ¿Convendría ser totalmente abierto, sin ningún tipo de diferenciación grupal? Quizá así se fomente la tolerancia. Tampoco es recomendable. La identidad personal y grupal requieren de un proceso de diferenciación, que le permita al ser humano ubicarse en el mundo, que pueda relacionarse con los demás en la medida que señala sus propias aficiones y gustos. Si no existiera la diferenciación, quizá nos enfrentemos a culturas sin capacidad de identidad nacional e individual, lo que haría aún más complicada la existencia social. Una propuesta para fomentar la tolerancia es que la educación reconozca la existencia de todas las manifestaciones culturales, pero sobretodo, que no

---

<sup>13</sup> Fetscher incluye un mejoramiento en las condiciones sociales y el reconocimiento de los diferentes estratos étnicos y religiosos.

<sup>14</sup> «[San] Agustín hace un hincapié en que la herejía es un alejamiento del dogma y, por consiguiente, un desorden del alma que puede acarrear al hombre la condenación eterna. Por eso, por caridad, no puede tolerarse un error que daña a quien lo comete.» (Fetscher, 1995:30).

<sup>15</sup> La tolerancia «sostiene a la vida misma, porque la persecución con frecuencia conduce a la muerte, y también sostiene nuestra vida en común, es decir, las diferentes comunidades en las que vivimos» (Walzer, 1998: 13)

<sup>16</sup> Diversos organismos y asociaciones promueven las prácticas tolerantes, incluso con sitios en internet: <http://www.bernie.us-inc.com/webring.htm>

se permita la adquisición del poder por parte de una de ellas. El Estado debe convertirse en el reflejo de la sociedad, no en el espacio de un solo grupo. Allí es donde radica la importancia de la división entre Estado e Iglesia. Si no avanzamos hacia divisiones claras, no tendremos más que situaciones de conflicto. Es decir, que necesitamos Estados, gobiernos que se preocupen por su ciudadanía, no por el poder en sí. Cosa harto difícil. Por ello, podemos decir que la diversidad religiosa seguirá provocando temor y conflicto: no hay tendencias, acciones gubernamentales claras para prevenirlo. Los gobiernos se aprovechan de la relación con los grupos religiosos para sostenerse en el poder; lo peor es que ahora en México, los grupos religiosos están cobrando cuotas de poder a los diferentes partidos en vías de llegar al poder: la separación iglesia-estado sólo se ha efectuado en el papel. El cambio de siglo y milenio no augura un mundo tolerante en nuestro país: persisten una altísima diferenciación social, económica y política. La tolerancia es un argumento bastante recurrente, pero poco practicado.

#### BIBLIOGRAFIA

- Bagú, S. (1989) *La Idea de Dios en la Sociedad de los Hombres*, México: Siglo XXI.
- Batson, C.D. & Gray, R.A. (1981) «Religious Orientation and Helping Behavior: Responding to One's Own or to the Victim's Needs?», *Journal of Personality and Social Psychology*, 40(3), 511-520.
- Batson, C.D., Schoenrade, P.A. & Pych, V. (1985) «Brotherly Love or Self Concern? Behavioral consequences of religion», in L. Brown (Ed.) *Advances in the Psychology of Religion*, Oxford: Pergamon Press, pp. 185-208.
- Billig, M. & Tajfel, H. (1973) «Social Categorization and Similarity in Intergroup Behavior», *European Journal of Social Psychology*, 3(1), 27-51.
- Brown, R.J. & Abrams, D. (1986) «The Effects of Intergroup Similarity and Goal Interdependence on Intergroup Attitudes and Task Performance», *Journal of Experimental Social Psychology*, 22, 78-92.
- Fetscher, I. (1995) *La Tolerancia. Una Pequeña Virtud Imprescindible para la Democracia. Panorama Histórico y Problemas Actuales*, España: Gedisa.
- Kelly, C. M. (1988) «Intergroup Differentiation in a Political Context», *British Journal of Social Psychology*, 27, 319-332.
- Morales, J. F. (Coord.) (1994) *Psicología Social*, España: McGraw-Hill.
- Ng, S.H. & Wilson, S. (1989) «Self-categorization: Theory and Belief Polarization Among Christian Believers and Atheists», *British Journal of Social Psychology*, 28, 47-56.
- Roccas, S. & Schwartz, S.H. (1993) «Effects of Intergroup Similarity on Intergroup Relations», *European Journal of Social Psychology*, 23, 581-595.
- Rokeach, M. (Ed.) (1960) *The Open and Closed Mind*, New York: Basic Books.
- Rokeach, M. (1973) «The Consumer's Changing Image» y «Paradoxes of Religious Belief», in Elliot Aronson, et al. *Social Psychology*, New York: D. Van Nostrand Company, pp. 33-39 y 169-172.
- Rokeach, M., Smith, P.W. & Evans, R.I. (1960) «Two kinds of prejudice or one?», in Milton Rokeach (Ed.) *The Open and Closed Mind*, New York: Basic Books, pp. 132-168.
- Tajfel, H. (1972) «La Catégorisation Sociale», in Serge Moscovici (Ed) *Introduction à la Psychologie Sociale*, Vol. 1, París: Larousse, pp. 272-302.
- Tajfel, H. (Ed) (1982) *Social Identity and Intergroup Relations*, U.S.A.: Cambridge University Press.

- Tajfel, H., Flament, M. C., Billig, M. & Bundy, R. P. (1971) «Social Categorization and Intergroup Behavior», *European Journal of Social Psychology*, 1, 149-178.
- Tinoco, J. (1998) «Effect of Intergroup Differentiation on Participation With Religious Young People», *The International Journal for The Psychology of Religion*, 8(3), 197-204.
- Turner, J.C. (1978) «Social Categorization and Social Discrimination in the Minimal Group Paradigm», in Henri Tajfel, *Differentiation Between Social Groups*, 101-140.
- Turner, J.C. (1990) *Redescubrir el Grupo Social*, Madrid:Morata, (trad. de *Rediscovering the social group. A self-categorization theory*, Londres:Basil Blackwell, 1987.)
- Walzer, M. (1998) *Tratado sobre la Tolerancia*, España: Paidós.
- Wilder, D.A. (1978) «Perceiving Persons as a Group: Effects on Attribution of Causality and Beliefs», *Social Psychology*, 41, 13-23.
- Wilder, D.A. (1984) «Predictions of Belief Homogeneity and Similarity Following Social Categorization», *British Journal of Social Psychology*, 23, 323-333.



# The Persecution of Popular Superstition in 17th and 18th Century Portugal

José Pedro Paiva  
Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra

In common language the word «superstition» is used by the élite belonging to a religion or prevalent church, with a negative connotation, for typifying «pagan», «wrong», non-orthodox gestures and beliefs<sup>1</sup>. So, it would be, on this acceptance, an understanding that leans to confound, and sometimes wrongly, to identify superstition with popular religiosity, that is, with less orthodox, or less «legal» religious manifestations by people.

S. Thomas Aquinas, along the thirteenth century, took the charge of producing a more sophisticated term definition, which tended to endure for many centuries and, in Portugal, at least until the eighteenth century, was the prevalent doctrine<sup>2</sup>.

Thomist canon was codified in *Summa Theologica*<sup>3</sup> and won breath in Catholic Europe over again, since the beginnings of sixteenth century, so that it can be found easily in almost every moral theology treatise, every confessor handbook, every catechism, or in endless texts of Diocesan Constitutions that went around in Portugal between the sixteenth and eighteenth centuries.

According to S. Thomas' understanding, superstition must be assumed as a false religion, inappropriate worship to be addressed to very God –due to excesses and abuses one can do– yet a worship given to false gods, or unworthy creatures. It was, so, a very heavy sin.

This Thomist understanding searched to classify several superstition forms, usually taking on account five kinds of superstition: idolatry, magic, divination, vain observance and finally, *maleficium* (sorcery/witchcraft).

By idolatry, the greatest sin among all superstition types, one understood worship to false gods. Magic was viewed as a skill in making prodigies or wonders (*mirabilia*), such as, for example, doing the sensation that some objects were moving by themselves from a place to another, without none touching them, and it could be made either by using ways one could think to be natural or invoking diabolic powers. The divination was an art that intended to predict future or know events from past or present, all which were unknowable «by natural means». «Vain observance» was a practice of inappropriate actions (usually called «non-proportional means»), or non-efficient ones, in order to reach some pretended goals. This vain observance essentially consisted of ascribing efficiency to a given moment, form or place on which one carried out some operations addressed to reach an expected effect. It was this un-

---

<sup>1</sup> Products of false religion.

<sup>2</sup> See for the portuguese case Paiva, José Pedro, *Bruxaria e superstição num país sem caça às bruxas (1600-1774)*. Lisboa: Editorial Notícias, 1998, p. 336-40. All the topics of the Thomist doctrine were also referred by Clark, Stuart, *Thinking with demons. The idea of witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford, Oxford University Press, 1997, p. 474-79.

<sup>3</sup> See Aquino, Tomás de, *Summa Theologica*, Madrid: BAC, 1959-64.

derstanding that made almost every cure executed by popular healers being seen as a mode of superstition. Finally, *maleficium* (also called sorcery/witchcraft) was an attempting, through an operation wide set, of damaging thirds (causing death, disease, thunderstorms, bad harvests, and so forth) which according to doctrines from most distinguished theologians, involved devil's help<sup>4</sup>.

Such wide understanding about this concept made an infinity of popular practices and believes to be included within the ambit of what was considered superstition. It is impossible, in a synthesis like this one, to discriminate all of them. Let me pick up some of the more diffused ones, mainly during the Modern Age, a period in which it is possible to obtain detailed descriptions, on base of Inquisition records and of bishop's visitations. As for the cases before the sixteenth century, and since the judicial processes against those who practised such arts rest unknown for us, the best sources are legislative collections (odd determinations concerning the reign of João I, and «Ordenações Afonsinas») as well as determinations emanated from Synods realised in various dioceses<sup>5</sup>.

In the frame of popular practices taken as superstitious by ruling élites, we can find a great number of operations used for several purposes. With them one believed to be possible causing misdoings against thirds (death and disease), propitiating friendship, love or hate amongst people (that's to say, controlling feelings and behaviours), healing ill bodies, divining (future, distant people whereabouts, stolen things), protecting men from meteorological accidents and from some potencies to which negative powers were ascribed. Both techniques and supposed powers used in reaching such objectives were unlimited and rather heterogeneous ones, and marked by a deep symbolism concerning all the acts realised, materials used and words recited, about which, a very great importance were granted to the formality of all gestures. From all this it excels a deep magic-religious syncretism, in which we can distinguish a large variety of elements: those ones coming from pre-christian worships of death, ancestral believes about astral power, traces of roman mythology, evocation of infernal and satanic spirits, profuse presence of prayers, gestures and images with christian mark<sup>6</sup>.

The agents of these popular practices, that lettered élites took on account of superstitions, only possible –so they thought– due to diabolic treaties established between human and the devil, has been object of repressive process and attempt of eradication. This process started at least since half fifteenth century, and becomes more intensive after the Council of Trent, going on to half eighteenth century. The central objective of this study is just to show the outlines of repression against these agents, in Portugal, between 1600 and 1774.

This will be made in three steps. First, it will be presented a very quick general picture about repression within European context. Secondly, Portuguese case will be focused, beginning with making clear about justice courts holding jurisdiction on this kind of crimes, how did they act, and evaluating further what has been the extent, harshness and repressive

<sup>4</sup> We can see a positive example of these interpretations in Anunciação, António da, *Collegio abreviado de ordinandos, pregadores e confessores ...* Lisboa: Miguel Manescal da Costa, 1765, p. 146-49.

<sup>5</sup> See *Ordenações Afonsinas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984, Livro V, tit. XXXII; also, García y García, Antonio, *Synodicon Hispanum*, Madrid: BAC, 1982.

<sup>6</sup> Some exhaustive descriptions of positive facts and an attempt of decoding practice symbology and believes can be seen in Bethencourt, Francisco, *O imaginário da magia. Feiticeiras, saluadores e nigromantes no século XVI*, Lisboa: Projecto Universidade Aberta, 1987, p. 35-103, and also Paiva, José Pedro, *Bruxaria ... Op. cit.*, p. 95-137.

rhythm of diverse instances that carried out such repression. A third part will try to sketch an explaining theory for the outlines of this phenomenon in Portugal.

Between 1560 and 1680, some countries in Europe have been swept by a climate of a very demoniac obsession that led to condemnation and execution of thousands of people, accused of magic-superstitious practices, often associated to demoniac worships celebrated in nightly meetings –normally called «sabbaths». It should be noted that this collective character involving sometimes thousands of people, was going to exasperate the fear of these creatures, that came to be understood as a very sect of devil's worshippers<sup>7</sup>. Wide range, violence and «epidemic» character of this movement justify the name of «witch-hunt» usually given to it by historiography.

This «hunt» has been carried out by using legally extraordinary means, in order to make it easy the persecution, among which we can distinguish torture for obtaining confessions, prison through an indefinite time and even search of insensitivity marks or signs in the bodies of accused creatures, which were said devil's marks.

The whole sum of individuals accused and condemned to death has never been made in an accurate way, but one could say that at least forty thousand people would have been death sentenced, and two hundred thousand judged for this delict<sup>8</sup>. Such amount has a more rough expression if considered their frightening short time occurrence, but driving to the flames an unbelievable number of people. That is to say, this phenomenon characterised by repression waves, provoking localised highly impressive ravages<sup>9</sup>.

And yet this phenomenon didn't mark all of Europe equally. There were countries where harshness was more precocious, as succeeded in some regions of Switzerland, Germany, Netherlands and France, and another ones where repression emerged tardily, occurring only after the beginnings of seventeenth century, as in Scotland and England. In other areas an hard repression excluding only in the second half of XVIIth century, as in Austria, Transilvania and Sweden, what proves a different setting of ferocity and steadiness, according to space and time. From this panorama I just presented, results a sharp notion that, through regional variations, since the second half sixteenth century, and for a period of about two thousand years, Europe has known a typical witch-hunt climate.

What I pretend now is to sketch the profiles repression has assumed in Portugal, a country, let it be said at once, where the harshness of this movement has been comparatively a very limited one, which allows, from now on, to put forward the idea that it was a zone where the «witch-hunt» did not exist.

<sup>7</sup> See, for instance, the treatises by Del Río, Martín, *Disquisitionum magicarum libri sex*, Lugduni: Joannes Phillehotte, 1604-1608, and by Remy, Nicolas, *Demonolatria libri tres*, Lugduni: Officina Vincentii, 1595.

<sup>8</sup> Some case studies with quantitative approaches concerning several European countries can be seen in Muchembled, Robert (dir.), *Magie et sorcellerie en Europe du Moyen Age à nos jours*, Paris: Armand Colin, 1994, and Ankarloo, Bengt; Henningsen, Gustav, *Early Modern European Witchcraft Centres and Peripheries*, London: Clarendon Press, 1990.

<sup>9</sup> For some cases occurred in Bamberg and Warzburg dioceses (Germany), see Walinski-Kiel, Robert, «Godly States, Confessional States Conflict and Witch-Hunting in Early Modern Germany» in *Mentalities: an Interdisciplinary Journal*, Vol. 5, nº 2 (1988), p. 13-24. Other amazing figures concerning Germany, Austria and Switzerland were revealed by Behringer, Wolfgang, «Witchcraft studies in Austria, Germany and Switzerland witchcraft» in Barry, Jonathan; Hester, Marianne; Roberts, Gareth, *Witchcraft in early modern Europe. Studies in culture and belief*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996. p. 64-95.

I begin with exposing the legal context which embodied this kind of delict, in order to a further evaluation of persecution volume, intensity and rhythms. Persecution and punishment of magic-superstitious practice agents in Portugal has been executed by three different instances: secular justice courts of the King, Inquisition, and Bishop audiences. After the terminology of that time, it was a *mixti fori* case. That is to say, each one of those instances, had jurisdiction on the subject, each case having to be tried by that one would proceed the first, say, would start the process. We know Portuguese royal legislation against this delict from reign of D. João I onwards. It is a royal document from November 1385, through which are forbidden, under exile punishment, a lot of such practices like «binding» –i. e. witchcrafts viewing to provoke sexual impotence or asthenia– «calling devils», making enchantments, and divining<sup>10</sup>.

After that, all of royal legislative codes, since «*Alphosine Ordenations*» until the Philippine ones, put on legislative determinations concerning this subject. We may state that during the reign of D. Manuel I, through the *Ordenações Manuelinas* promulgation, in 1512, secular legislation concerning the crime of «witchcrafts» remained definitively established, a setting by whose means it became possible for royal power to condemn a very diversified group of practices to punishments that, over the limit, might come to death penalty<sup>11</sup>.

Such as the King, also Inquisition, since its establishment in 1536, had jurisdiction upon this crime. Its action range was fixed through several *Regimentos* in force all along its existence. The first one dated from 1570, the second from 1613, the third (the most enduring one) from 1640, and the last one, from 1774<sup>12</sup>. Through the 1640 *Regimento*, that has driven inquisitorial action along more than 130 years, it is stated as being extremely heavy and heretical to use sacred objects, to invoke expressly diabolic spirits, to worship the devil or to baptise images, acting «witchcrafts, sorceries, and divinations». Punishments were postulated, depending on evidence quality and on how the accused would behave during the process, assuming as highest punishment the capital condemnation, to be executed by «secular arm», and yet banishment, prison, whippings or galleys, and using penitential habits (also called «*carocha*», i. e. «beetle»), all of which to be administrated after Inquisitors' judgement. They were advised to take account of damages caused –if it resulted one's death, for example, it was proposed a greater harshness– of social condition, and abjuration level to which the accused were condemned. As for punishments, the *Regimento* stipulated forgiveness for those who presented themselves willingly to confess their guilties, an usual Inquisition praxis, concerned with its own image as wise administrator of mercy for repentant culprits or of hard chastisement for renitent ones in their errors. It was always possible to employ torture in order to ascertain the extent of guilt ascribed to accused, and in fact about sixty per cent of processed for this sort of delict were tortured in jails of the Holy Office during judicial processes.

The last Holy Office *Regimento*, from 1774, introduced some deep modifications concerning the actuation system of Inquisition about this delict. It can be considered a basic landmark towards the end of repression against this phenomenon in Portugal. Indeed, in

<sup>10</sup> See Oliveira, Eduardo Freire de, *Elementos para a História do Município de Lisboa*, Lisboa: Typographia Universal, 1885, 1ª parte, Livro 1, p. 264-75.

<sup>11</sup> See *Ordenações Manuelinas*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984. Livro V, título XXXIII.

<sup>12</sup> See *Regimento do Santo Officio da Inquisição dos Reynos de Portugal ...* Lisboa: Pedro Crasbeeck, 1613. *Regimento do Santo Officio da Inquisição dos Reynos de Portugal. Ordenado por mandado do Ilustrissimo e Reverendissimo Senhor Bispo Dom Francisco de Castro*, Lisboa: Manuel da Silva, 1640. *Regimento do Santo Officio da Inquisição dos Reynos de Portugal ...* Lisboa: Officina de Miguel Manescal da Costa, 1774.

considering such practices as «ideal and fantastic delicts» and declaring those who stated to do them needing instruction «impostors», the system turns out persecuting the «magicians» not for being supposed satanic agents, as happened until then, but only because they were seen as impostors and lacking knowledge. And the *Regimento* comes to incite the Inquisitors to have a pedagogic action in diffusing this new doctrine, exhorting them to show, in sentence preamble, how all was reproachful superstitions. From now on those accused of *maleficia*, should be taken as empty headed persons. Similarly, by the same time, in catholic Germany, this kind of sceptical approach turned a dominant opinion<sup>13</sup>.

Finally let me refer the episcopal justice. We must start with saying that the earlier known references forbidding and condemning «witchcraft» practices in Portugal have ecclesiastic provenience. In Braga Synods of 1281, it was already forbidden the use of «divination» or whatever «magic art»<sup>14</sup>.

This watchfulness by ecclesiastic instances would continue without important modification along XIVth and XVth centuries, and since the beginnings of XVIth century there are some episcopal legislative arrangements, the more relevant being that of emerging in Diocesan Constitutions some specific chapters about this problem, in which divination is particularly condemned, with a wide set of curative practices, use of sacred objects in realising sorceries or invocation of satanic spirits. For those behaviours it was mainly prescribed pecuniary punishment, excommunication, prison and banishment. One can also note, along XVIIth century, the growth of imposed punishments, either to agents or clients.

The legal framework we just delineated allows to synthesise some inferences.

First of all, «sorcery» practices were persecuted in Portugal at least since XIIIth century: they weren't, therefore some early Modern Age novelty.

Secondly, said persecution was initially carried out by royal and episcopal authorities to which, since 1536, joined Inquisition.

Thirdly, instances that appointed harshest punishments against delinquent people were secular and inquisitorial courts where death penalty was admitted being up to bishops a milder normative attitude.

In forth place, it was never disposed a specific legislative code in order to deal with this type of practices, on the contrary to what happened in many countries, where repression became a fierce one, basing on the idea that special delict character deserved exception treatment.

Finally, we must underline that early legislation vestiges in which was stated the non-existence of «sorcery» practices, matching to «impostors» and «fools» those who said to do them (what has to be interpreted as the beginning of persecution's finish to this kind of delict –after an attitude of absolute scepticism emerging in France on first half of XVII century) point out in said Inquisition *Regimento* from 1774<sup>15</sup>. We can argue, so, it was the Institution that more severely has punished magic practices agents in Portugal –as it will be explained– the same that has legislated more precociously in order to stop the persecution.

<sup>13</sup> See Beheringer, Wolfgang, *Witchcraft persecution in Bavaria. Popular magic, religious zealotry and reason of state in Early Modern Europe*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p. 359-81.

<sup>14</sup> See García y García, Antonio (dir.), *Synodicon Hispanum, Op. Cit.* vol. II, p. 21.

<sup>15</sup> About French case, see Mandrou, Robert, *Magistrats et sorcières au XVII siècle*, Paris: Seuil, 1980, p. 313-341.

Within such frame of reference, which have been in practice the characteristics assumed by repression in Portugal?

As for the royal courts of justice it is impossible to quantify the result of their action, since the processes that would have been established –and there are informations confirming it– are lost.

Nevertheless, it is sure to say there are no traces that secular justice may have been more severe, concerning punishments imputed to magic-superstitious practice agents, than Inquisition or episcopal trials were, as happened on other Catholic Europe countries, for instance, neighbour Spain<sup>16</sup>. While there is sure information that, c. 1559, through royal officers decision, five witches were burned in Lisbon (what would have caused some light panic, leading the Queen Catarina to order a general inquiry all over the country, following the arrest of 27 people, one of them being condemned to death, while some others took punishments of prison, banishment and whipping)<sup>17</sup>. There are no more records of such harshness. Some scarce available data for the XVIIth and XVIIIth centuries point to prison, banishments, and whipping as the punishments mostly ascribed by royal jurisdiction, resting yet the notion that there wouldn't be so many processes opened by secular justice.

From the point of view of process, the cases judged on this instance were put on through an inquiry or a complain by someone felt injured. During the process, defendants were kept in prison. In trial sessions that followed, and based on witness depositions, tried to make certain the veracity or not of the acts for which defendants were accused, questioning them as well about eventual pacts done with devil. While some cases show that «marks» or «signals» revealing diabolic agreement were searched, there is not any proof of tortures on defendants along the trials<sup>18</sup>.

The Inquisition was the court which left more traces of its performance. The good condition of its archives allows a very close evaluation of it.

During almost two centuries, between 1600 and 1774, Portuguese Inquisition (excluding Goa) judged 818 processes started against agents of illicit magic practices: Coimbra Inquisition 361 cases, Lisbon Inquisition 264, and Évora Inquisition 193. From these, 36% were healers, 29%, witches, 18% witch doctors, 8% processed for using withcrafts –the most for using purses as a protection from being wounded, 5% were trialed for presumably having made a pact with the devil, and 4%, beyond being healers or sorcerers, were accused as well of another delict, such as blasphemy, pretending divine or saints revelations, misusing exorcisms and sodomy<sup>19</sup>.

Let us emphasise the volume of denunciations that came up to Court was very much larger, if we take as an example what happened in Coimbra Inquisition. Speaking widely, through this Court, 361 cases were sentenced, and there are on the *Cadernos do Promotor* (a

<sup>16</sup> The thesis arguing a more harshness by Spanish civil justice can be confirmed through figures presented by Monter, William, *Frontiers of Heresy. The Spanish Inquisition from the Basque Lands to Sicily*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 259-63, 265-66, 268-69 and 274.

<sup>17</sup> See Rego, Yvonne Cunha (ed.), *Feiticeiros, profetas e visionários. Textos antigos portugueses*, Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1981, p. 13-21.

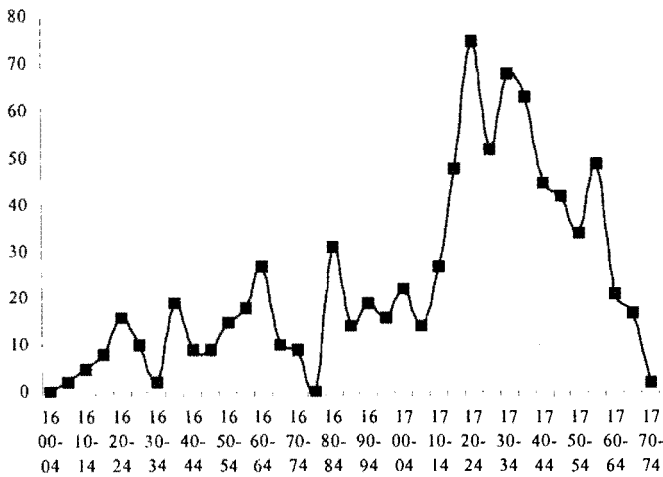
<sup>18</sup> Ideas based on 16 records sent to Inquisition by secular judges. See Antt, Inquisição de Coimbra, Nr. 979, 1147, 1249, 4053, 7199, 7257 and 10089; Inquisição de Lisboa, Nr 1084, 6871, 7536, 8052, 10181 and 11630 and Inquisição de Évora, Nr. 2112, 3698 and 3709.

<sup>19</sup> A detailed analysis for all these figures can be seen in Paiva, José Pedro, *Bruxaria ... Op. cit.*, p. 207-214.

book where remained records of, amongst others, accusing depositions to Inquisition without originating any trial) to a little lower chronological range (1611-1757), c. 6.190 denouncing cases, that is to say, something like 20 times more than the number of sentenced people.

Besides it must be said that the weight of this kind of delict in Holy Office activity was very limited, more or less about 3,5% of whole amount of cases sentenced by this institution. As it is generally admitted, Portuguese Inquisition, on the contrary to its two congeners Spanish and Italian, focused its action quite exclusively on the persecution of *cristãos-novos* (new-christian) accused of Judaism<sup>20</sup>.

How did this repression grow up along the time?



Graphic number 1 shows how XVIIIth century, mainly starting from 1710 decade, was a period of more intensive repression than previous century: from an amount of 818 cases, 579 (70%) occurred by that time, and only 239 (30%) did occur during the XVIIth century. And this was plainly caused by the increase of processes started against healers for considered superstitious procedures, which before then, in spite of several accusations come to Inquisition, scarcely went on.

A final note, on this brief and not exhaustive reading of graphic results, to clarify how the period beginning with 1760 until 1774 marks the agony of repressive action against those agents by Inquisition. Such decline revealed to be a very quick one –during about 15 years there was a decrease from 49 cases each five years to only 2– and it is to be associated with changes concerning inquisitors mental view facing the question. On the one hand, because about 1750, they stop conceiving possibility of *maleficia* practice. On the other hand, because they begin looking to healers as unlearned or impostor, needing instruction or else deserving censure for deceiving people. But it was not question any more of devil powers, and therefore the action of Inquisition ceased making sense.

What degree of severity has been used, and what kind of punishment has been sentenced against the convicts? The most frequent punishment associated prison and banishment, to

<sup>20</sup> See Bethencourt, Francisco, *História das Inquisições. Portugal, Espanha e Itália*, Lisboa: Círculo de Leitores, 1994, p. 279.

which could also be added whipping or shameful punishments; even socially humiliating penalties were inflicted, such as exposition at church door with a candle in hands, wearing of *Santo Oficio* penitent habit or of witch «carocha». This «carocha» was a kind of mitre which was put on the head, and which, in the case of sorceresses, had some black saliences, making such a «hat» to be beetle-like.

The overwhelming majority of defendants has been sentenced with banishment (80%) and prison (65%), but the average of condemned was very low: 0,6% (say, 4 cases). Even considering 27 people perished in prison before trials end, the percentage of death victims should be 4,5%.

This, as for the kinds of penalties; in what concerns their lengthening, it must be said that a half lasted between 1 and 3 years, and only 10% ran for a superior to 5 years period, which means in their majority penalty duration was not so high.

Finally, let's analyse what has been about episcopal justice, using data concerning Coimbra Diocese (one of 13 dioceses in which Portugal kingdom was divided). To this analysis we'll get in mind what happened with Inquisition, that is, we propose a compared reading.

At Coimbra Diocese, during pastoral visitations, between 1640 and 1770, almost 2.291 cases, 400 of which would have been judged through episcopal court were denounced. It should be stressed that these figures concern Coimbra Diocese only<sup>21</sup>.

The processed by Inquisition, dwelling in the same diocesan space and in the same period, were merely 69. This aspect must be emphasised, because it undoubtedly shows how the amount of repressive activity through episcopal courts against magicians, was very superior to *Santo Oficio*'s and secular courts'.

If, concerning the volume, the episcopal activity surmounted Inquisition's, as for its harshness on the contrary, it was essentially milder. At once, because about 15% of processed people in episcopal court were absolved by lacking evidence, while Inquisition never pronounced that sentence to whatever cases were submitted to judgement. Such a mildness appears also through non-application of bodily chastisements, through lower time of prison or banishment imposed, and even through a less severe selection of banishment places. Episcopal judges applied banishments to continental territories only, while as for Inquisition, convicts to major penalties were often shipped to Brasil or Africa. Bishops insisted mainly on imposition of pecuniary penalties. Inquisition tried to discipline through banishment, prison and whippings.

In what concerns repressive rhythms, figures point to the existence of three phases. A first moment of limited growing (1640-89), a second phase of accentuated enlargement, which runs from 1690 to 1744, and a last vertiginous declining time, starting from 1745 and going on to 1770 onwards.

Coincidence of this evolution with the one revealed by Inquisition is too evident: light increase of cases along XVIIth century; stressed enlargement during XVIIIth century, a little more precocious as for episcopal visitations, and decline in terminal phases of the period under analysis. This parallelism in repression rhythm of two different institutions, lets understand how structural grounds of that movement have been outlined by questions of attitude in what concerns the problem, which were extrinsic to real performance of both instances. That is to say, it would have been the élites conception and frame of mind towards the magic practices phenomenon that marked results, and not so much real specificities and objectives of re-

<sup>21</sup> For more details see Paiva, José Pedro, *Bruxaria... op. cit.*, p. 207-14.



pressing institutions. This explains the watchful attitude which holds along the XVIIth century, which coheres with general frame that has marked the élites thinking, in what concerns the assumption of possibility of magic acts made through diabolic pacts, patterned by a relative scepticism. It clarifies as well the whirling enlargement of repression carried out during the first half of the XVIIIth century, which was reached at expenses of repression against healers, and embodies in a wide ecclesiastic endeavour of social control towards the population. It appears plainly that from XVIIIth century, we can watch some implantation of a certain politics prepared by central mechanisms of the Church, intending to pattern at more and more areas the «superstitious» and worldly behaviour of people.

And traces of this kind of campaign can be detected everywhere. Through the action of missionaries that roamed about all rural world; through the attitude of confessors towards their penitents; through the contents of episcopal pastorals; through the positive results of pastoral visitations. In short, there are enough vestiges which seem to point that from beginning of XVIIIth century on, a strong campaign for christianise the rural areas was in course, a consequence of which would have been the growth of repression against healers by inquisitorial and episcopal justice.

This sketch of magicians repression in Portugal, makes possible a comparison with the generic picture which, in the beginning of this session, has been largely traced to European Continent.

From this comparison it results that the movement was rather late here, that is to say, repression reached its highest strength in the first half of XVIII century, at a time when, in zones where such phenomenon got its greatest expression, said persecution was practically over.

On the other hand, repression did not reach the amounts of the most fierce persecution zones, and has been comparatively mild as for punishments. It doesn't come to 12 the sum of death condemnations about which there are memories, from the half XVIth century until the end of XVIIIth century.

Finally, it had as main targets not *maleficia* agents (witches and sorceresses) but above all, healers and sorceresses committed to love magic practices and divination.

In short –and this is the basic idea that must be seized– there has not been, in Portugal, anything like witch-hunt, as it happened on many European countries. I would dare even say that Portugal did not know witch-hunt, at least if we mean by that expression the massive, violent, panicking repression of supposed *maleficia* agents, generating episodic avalanches of condemnations.

Let us approach the third and last topic of my address, concerning the causes of this mildness repression.

These figures arise an interesting historiographic question. There was in Portugal tens of thousands denunciations against individuals accused for producing magic and superstitious acts. There were some institutions (Inquisition, episcopal and royal justice courts) with jurisdiction and resources for persecuting agents of magic practices. Besides –a point of view not approached here– among those occupying executive and commanding positions in judicial apparatuses, it was perfectly known the diabolism doctrine which, in many European territories, inspired such a great repression movement against «witches», along Modern Age. Portuguese people had practices and believes very similar to those which were persecuted all over Europe<sup>22</sup>. According to many historians, these were the type of previous conditions for such a

<sup>22</sup> See Paiva, José Pedro, *Bruxaria... op. cit.*, p. 36-66.

movement of violent repression, as in fact happened in Central and Northern Europe. Briefly, in Portugal, main conditions were joined to break out a violent «witch-hunting». And yet it did not happened.

If, in fact, substantial aspects justifying said repression existed in Portugal, why same severe persecution did not happen there<sup>23</sup>?

To begin with, it must be stated that the key of understanding the pattern and amplitude of the movement consists of focusing not people behaviours but otherwise the frame of notions and motivations of the élites, as much as the juridical mechanisms they disposed in order to perform such a task. That is to say, I share the belief of those defending that movement hard-lines have been ordered by policies come down from above and not so much by the emergence of local tensions, at a community level<sup>24</sup>. On the contrary, recently Robin Briggs stills state that generally witchcraft trials in Europe were instigated from below<sup>25</sup>.

Once this assumed, it must be underlined that what happened in Portugal was closely similar to the patterns observed both in Spain and in Italic Peninsula, where repression against magicians was not violent as well. On the contrary, a global and compared explanation concerning the causes of that situation it seems to me not being up to now completely succeeded. The usual explaining frame has centered the question on rather judicious and prudent role of Inquisition in Southern Europe. Such is the suggestion proposed for some Italian and Spanish cases<sup>26</sup>.

Robert Muchenbled's proposal doesn't focus upon Inquisition tolerance action. His explanation is wider. He states that in Ancien Régime Europe, the great witch-hunt would have been a consequence of an attempt of emerging Modern States authority affirmation. Therefore, it was more violent on zones where that affirmation was more difficult (for instance, Sacred Empire territories named «Spanish route») and less severe on spaces where the power of State had not so much barriers to impose itself<sup>27</sup>. This general explaining theory, assumes some variations which let him justify some particular situations. So according to Robert Muchenbled in Spain and Italy, persecution was not severe because protestantism put neither

<sup>23</sup> This communication doesn't approach the problem in detail. A more particular analysis can be seen in Paiva, José Pedro, *Bruxaria ... Op. Cit.*, p. 331-356.

<sup>24</sup> This thesis has been argued by, among others, Cohn, Norman, *Europe's Inner Demons*, London: Sussex University Press, 1975, p. 224 and 252; Trevor-Roper, H. R., «The European Witchcraze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries» in *Religion the Reformation and Social Change*, London: Macmillan, 1967, p. 90-192, and Midelfort, H. Eric, *Witch Hunting in Southwestern Germany: 1562-1684. The Social and Intellectual Foundations*, Stanford, California: Stanford University Press, 1972, p. 17-18.

<sup>25</sup> See Briggs, Robin, «Many reasons why»: witchcraft and the problem of multiple explanation witchcraft» in Barry, Jonathan; Hester, Marianne; Roberts, Gareth, *Witchcraft in early modern Europe. Studies in culture and belief*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p. 54.

<sup>26</sup> See Martin, Ruth, *Witchcraft and Inquisition in Venice: 1550-1650*, Oxford: Basil Blackwell, 1989, p. 25; Contreras, Jaime, *El Santo Oficio de la Inquisición de Galicia (Poder, Sociedad y Cultura)*, Madrid: Akal Editor, 1982, p. 537-38 and 688-90; Fajardo Spinola, Francisco, *Hechicería y Brujería en Canarias en la Edad Moderna*, Las Palmas: Cabildo Insular de Gran Canaria, 1992, p. 250; and the classic Lea, Henry Charles, *Historia de la Inquisición Española*, Madrid: Fundación Universitaria Española, 1983, p. 585, 608-09, and 638-39. On the same line, though associating other elements to this theory of inquisitional moderation, O'Neil, Mary, «Magical Healing, Love Magic and the Inquisition in Late Sixteenth-Century Modena», in Haliczzer, Stephan (ed.), *Inquisition and Society in Early Modern Europe*, London, Sydney: Croom Helm, 1987, p. 106-7.

<sup>27</sup> See Muchenbled, Robert, *Le roi et la sorcière. L'Europe des bûchers: XV-XVIII siècle*, Paris: Desclée de Brower, 1993, p. 32-33, and 56.

State's nor Church's steadiness at risk, and because in those countries the Church made available to faithful people some «official» means to control supernatural. According to that, some more moderated policies of popular superstition control were chosen.

The only historian who has tried a whole explanation of these mild patterns of persecution observed in Portugal, Spain and Italy, obviously recognising similitudes amongst these three zones, was Francisco Bethencourt. Assuming that the Inquisition has entirely controlled the outline of repressive strategy on those areas, he concludes the relative mildness would have been provoked, on one hand, because of the secondary place occupied by this kind of delict within the heresies hierarchy persecuted by Inquisition. On the other hand, it would have been caused by the pattern of christianisation tested on those spaces<sup>28</sup>.

Although containing some very important explaining elements, these proposals appear insufficient. Firstly, because they don't take on account that Inquisition was not the only institution with jurisdiction over this delict. It isn't enough to stress that the Inquisition has been mild, since bishops and secular judges were too. Secondly, and recognising the role played by the Holy Office, what is important is checking why were inquisitors, bishops and other secular judges so mild facing these «devil agents».

There are manifold aspects which let grasp this moderated attitude that Portuguese élites generally assumed.

On one hand, some alienation and even dismissal concerning the sorcery discussion, a question which made run a great deal of writings, at countries where persecution was more cruel. On the other hand, a somewhat unbelieving phenomenon vision, as for some aspects about sabbath myth, namely concerning capacities and powers of those agents, and the possibility of witch flying and metamorphose into animal figure.

Thirdly, the very restricted influence and diffusion of demonology treatises by lay jurists, who have prodigally write elsewhere some treatises in which damages practised by those kind of people were enlarged and their condemnation was requested.

Fourth, a deep faith in Church and help resources it proposed to fight the devil and its allied (the witches) most especially for exorcisms, a belief shared by ecclesiastics as much as doctors and jurists. That is, Portuguese élites largely believed that with prayers recommended by Church, with canonical exorcisms and some other means of protection as rosary, medals of saints, and so on, people could defend themselves from diabolic powers, witches and sorceresses.

And this confidence and faith about divine helpings propitiated by the Church was in fact extraordinary. In a book titled *Espelho de sacerdotes* («Mirror for Priests»), published around the end of the XVIIth century, bewitched people were advised to come back to grace of God, because, would they in state of grace, «even all of hell» would be not able of pulling up a single hair from their heads<sup>29</sup>.

Finally, somewhat as a consequence from these aspects, the non existence of whatever fear feeling, and much less of panic, towards devil's powers and its supposed allied. If one reads what few Portuguese authors who have written about this subject said, one easily verifies they were not terrified, did not be afraid of those people, on the contrary to what happe-

<sup>28</sup> See Bethencourt, Francisco, «Un univers saturé de magie», in Muthembed, Robert (dir.), *Magie et sorcellerie en Europe du Moyen Age à nos jours*, Paris: Armand Colin, 1994, p. 189-93.

<sup>29</sup> Coimbra, Manuel de, *Espelho de Sacerdotes*, Lisboa: João Galvão, 1692, p. 134.

ned in places where repression was massive<sup>30</sup>. Awe of witches becomes easily noticeable there, and given their revered power, extermination of those creatures is suggested as the only way of wiping out such a sect.

Within this ambit, emergence of a repression movement, massive and violent, was not predictable. Agents of diabolic practices were never viewed by Portuguese élites as a powerful enough group that could threaten, still less put at risk, any of their most liked values: God, Church, Monarchy, and prosperity and health of each one.

My thesis is that this picture basically resulted for two factors: the rigidly Thomist marked formation of Portuguese lettered élites and the power and steadiness of Portuguese Church.

Thomism's high coefficient on formation of Portuguese, and Iberian intellectuality in general, conditioned conceptions of learned people in this area and marked their relative scepticism, moderation and even little importance they granted to witchcraft questions. Thomist doctrine, on this matter, has nothing to do with frightened and frightening description in «hunt» handbooks published in XVth to XVIIth centuries. Saint Thomas does not allude to sabbaths, deaths provoked by witches, destruction of harvests, promotion of raging storms, ceremonies of devil's worship, and so on. Besides, it was evident his determination on limiting diabolic powers to some parameters and, above all, to divine authorisation. Now, for their intellectual formation, Portuguese élites' thought became linked to this theological tradition and was less opened to demonology treatises, many of them produced by jurists not by theologians, through which a terrorist, obsessive and extremely prejudicial vision about witchcraft was extended. Of course, Thomist thought assumed the reality of some witchcrafts, as much as the possibility of diabolic pact and production of some enchanting acts by force of that pact, but one must assume that the difference between Saint Thomas's writings and treatises like *Malleus Maleficorum*, or works by Nicolas Remy, Jean Bodin, Pierre de Lancre or Del Río, is a very large one. Thomas was not frightened of witch sects, nor claimed for their pitiless destruction, even less argued for special juridical procedures in order to detect and fight an imagined sect of Satan's worshipers, such as did many treatise writers who indeed relied on their own knowing, quoting it, to justify the existence of witchcrafts realised with intervention of Satan.

The Church situation in Portuguese society along Modern Age (according to its political, social, economic, and cultural strong weight) which has been almost entirely kept from impact of Protestantism, reaching to preserve Catholicism's integrity, allows to grasp why Portuguese élites did never become frightened nor too fearful towards powers of witches and sorceresses. To this institutional steadiness, the Church added the availability of efficient means of protecting individuals from diabolic investments of witches and sorceresses. The very formation that intellectual élites acquired at institutions patronised by the Church became a greater chance of control on religious field. So, those creatures, seen by learned élites as rude and simple-minded, did not constitute a serious and consistent threaten. Surely it was not this conjuncture alike to that one of countries where repressive violence emphasised.

There are yet other aspects, which I would lean to consider of minor importance but contribute as well to justify non-existence of a violent repression: A) extant strong anti-Jewish

---

<sup>30</sup> The only two treatises, written by Portuguese, totally concerned about questions of superstitious magic-practices were Lacerda, Manuel, *Memorial e antídoto contra os pós venenosos que o Demónio inventou e per seus confederados espalhou, em odio da christandade*, Lisboa: Antonio Alvarez, 1631, and Moura, Manuel do Vale de, *De incantationibus seu ensalmis*, Eboræ: Laurentius Crasbeeck, 1620.

tradition which, occupying, almost obsessively, the Inquisition, in a certain way turned aside the attention target from witches to *cristãos-novos*; B) a legal framework marked by the non existence of juridical procedures and codes of exception to judge this delict; C) the patient way how Church, all along XVIth to XVIIIth centuries developed its policies of christianising the *cristãos-velhos*, always patiently and not drastically; D) the difficulty judges always had for making accused to confess they had committed diabolic pact, so becoming impossible capital sentence application.

All of these factors explain why did Portugal, although a country of many witches, be a land without witch-hunting.

# Algunos elementos de formación del estado laico francés como reacción defensiva contra la iglesia católica

José Antonio Rodríguez García  
y Fernando Américo Cuervo-Arango  
Universidad Complutense, Madrid

## INTRODUCCIÓN

La palabra «laicidad» (*laïcité*) tiene su origen etimológico en Francia en la década de 1870 y es fruto del debate sobre la enseñanza laica; es decir, enseñanza no confesional<sup>1</sup>. El adjetivo «laico» (*laïque*) es anterior al sustantivo «laicidad» y designa aquello que no es eclesiástico ni religioso. Tendría dos sentidos diferentes: como opuesto a clérigo o a religioso. El primer sentido se origina en la Edad Media, en concreto, cuando se produce la distinción entre clérigos y laicos («*laïcs*») y, en cambio, el segundo sentido, se origina en el siglo XIX. La aplicación del término laicidad al término Estado viene a definir al Estado como neutral entre las confesiones religiosas y tolerante con todas ellas<sup>2</sup>.

Siguiendo a Pierre Langeron se puede decir que el principio de laicidad es en Francia un elemento consustancial a la noción misma de Estado y, por lo tanto, reposa sobre la distinción de competencias entre el poder temporal y el espiritual<sup>3</sup>. Distinción que dará lugar con el paso de los siglos a la separación entre el Estado y las confesiones religiosas<sup>4</sup>. Para la consecución del principio de separación será esencial el reconocimiento de la libertad religiosa<sup>5</sup>. Estos hechos motivan que situemos el punto de partida del estudio del origen del Estado laico en la secularización del poder político y su configuración como Estado Moderno, por una parte, y en el reconocimiento de la libertad religiosa, por otra.

La Revolución Francesa establecerá los pilares más importantes en la formación del Estado laico y, por último, el siglo XIX no supondrá un especial avance en la conformación del Estado laico, hasta la proclamación de la III República francesa que dará como fruto, ya en el siglo XX, de la actualmente vigente, Ley de Separación de 1905.

---

<sup>1</sup> Este neologismo inmediatamente se incorpora a los diccionarios, por ejemplo la Enciclopedia Larousse en 1873, y el suplemento del Diccionario de Littré de 1877.

<sup>2</sup> Esta definición se expresa en un discurso de Emile Littré de 27 de abril de 1882, aunque también se puede encontrar en el Diccionario de pedagogía y de enseñanza primaria de Ferdinand Buisson en 1887. Sobre esta materia, vid. Barbier, M.: *La laïcité*, L'Harmattan, Paris, 1995, p. 6-8.

<sup>3</sup> cf. Langeron, P.: *Liberté de conscience des agents publics et laïcité*, Economica, Presses Universitaires D'Aix-Marseille, 1986, p. 17.

<sup>4</sup> cf. Langeron, P.: *op. cit.*, p. 53.

<sup>5</sup> Maurice Barbier señala que: «La existencia de la libertad individual en materia religiosa es a la fuerza la condición y el fundamento de la separación entre la religión y el Estado» (*op. cit.*, p. 24) o, en palabras de Jean Rivero: «La laicidad del Estado es la base ideológica del régimen de la libertad religiosa» (vid. Rivero, J.: *Les libertés publiques*, Tomo II, Themis, Paris, 3ª de., 1981, p. 174).

## PRESUPUESTOS HISTÓRICOS

a) *La secularización del poder político*

Se ha señalado que «la laicidad aparece como un principio antiguo, cuya formulación es contemporánea»<sup>6</sup>. El origen de los presupuestos de la futura laicidad se encuentra en la configuración del Estado mismo que parte de la distinción entre poder temporal y espiritual.

En un primer momento, en los orígenes remotos de Francia, existía una confusión total de poderes, el Estado era considerado un fenómeno religioso<sup>7</sup>. Desde la conversión al cristianismo del rey Clodoveo, en 496, se inicia la intervención real en los asuntos de la Iglesia católica, que tendrá su mayor reflejo en la proclamación de Carlomagno como emperador en el año 800<sup>8</sup>.

El punto de inflexión en esta progresiva distinción entre los poderes religioso y político se encuentra en el enfrentamiento entre el papa Bonifacio VIII y el rey Felipe IV, el Hermoso. A partir de ese momento la independencia del poder temporal es ya una realidad incontestable<sup>9</sup> o, en palabras del profesor Llamazares, este enfrentamiento será «la punta de lanza del proceso de secularización del poder político»<sup>10</sup>. Este hecho supondrá que en el reino sólo puede haber un supremo poder, el del rey, dando lugar al fenómeno que se conoce como jurisdiccionalismo territorial. La intervención del rey en la Iglesia católica provocará, en Francia, la configuración de la «Iglesia galicana»<sup>11</sup>. El galicanismo implicó que el poder temporal asumiera la responsabilidad del poder espiritual, confirmándose con el Concordato de 1516 y teniendo su culminación en la Declaración del clero de 1682, durante el reinado de Luis XIV<sup>12</sup>. Por otra parte, esta intervención regia en materia religiosa dio lugar, en Francia, a una ciencia jurídica nueva, el «droit civil ecclésiastique», entendido como la legislación y la jurisprudencia estatal en materia eclesiástica<sup>13</sup>.

Por último, desde la conversión de Clodoveo, el principio de unidad nacional, unidad religiosa («une foi, un roi, une loi»), presidirá esta materia, solo basta recordar a Juana de Arco. Sin embargo, es necesario resaltar en esta materia el Edicto de Nantes de 13 de abril de 1598, ya no sólo por el reconocimiento de la libertad religiosas, sino porque determinó con claridad la preferencia por el principio de unidad nacional (principio político) sobre el principio de unidad religiosa<sup>14</sup>.

<sup>6</sup> vid. Langeron, P.: *op. cit.*, p. 16.

<sup>7</sup> cf. Robert, J.: *Liberté religieuse et régime des cultes*, Colletion Le Juriste, P. U.F., Paris, 1977, citado por Langeron, P.: *op. cit.*, p. 18.

<sup>8</sup> cf. Langeron, P.: *op. cit.*, p. 19-20 y Llamazares Fernández, D.: *Derecho de la libertad de conciencia. I. Libertad de conciencia y laicidad*, Civitas, Madrid, 1997, págs. 50-52.

<sup>9</sup> cf. Langeron, P.: *op. cit.*, p. 28-29. Para que se produjeran y consolidará esta distinción entre poderes fue imprescindible la aportación de autores como Jonas de Orleans, Anónimo Normando, Juan de París, Marsilio de Padua y Jean Bodin.

<sup>10</sup> vid. Llamazares Fernández, D.: *op. cit.*, p. 66, y sobre este enfrentamiento en el papa Bonifacio VIII y el rey Felipe IV, vid, pp. 58-59.

<sup>11</sup> vid. Langeron, P.: *op. cit.*, p. 37-39.

<sup>12</sup> cf. Barbier, M.: *op. cit.*, p. 20 y Boyer, A.: *Le droit des religions en France*, P.U.F., Paris, 1993, p. 27.

<sup>13</sup> cf. Luca, L. de: *Diritto ecclesiastico de esperienza giuridica*, Giuffrè, Milano, 1970, p. 6.

<sup>14</sup> cf. Langeron, P.: *op. cit.*, p. 35, y Llamazares Fernández, D.: *op. cit.*, pp. 72-73.

b) *El reconocimiento de la libertad de conciencia*

La progresiva secularización del poder político permitirá el reconocimiento de la libertad de conciencia. Las nociones de laicidad y libertad de conciencia se reclaman y se complementan<sup>15</sup>.

El punto de partida del progresivo reconocimiento de la libertad religiosa se encuentra en la Reforma protestante, aunque durante la Edad Media existirán ciertos períodos de tolerancia de los judíos<sup>16</sup>. La implantación de los hugonotes en una Francia mayoritariamente católica provocará en un primer momento su persecución. El incremento de los hugonotes, que se van a organizar en un partido político, implicará el aumento de su presencia en Francia, lo que conducirá a la guerra civil que se intentará evitar por distintas fórmulas: desde la conciliación nacional hasta la tolerancia provisional mediante una serie de Edictos (enero de 1562, Aboisse, Saint Germain, de 1573, Beaulieu –en este edicto incluso se permite el culto público de los calvinistas en todo el reino, excepto en París y sus alrededores–, Poitiers), hasta que finalmente con la proclamación de Enrique IV como rey de Francia, promulga el Edicto de pacificación, en Nantes, el día 13 de abril de 1598, que es más un Edicto de tolerancia que de libertad religiosa. Este Edicto, como ya hemos puesto de manifiesto, rompe el principio de unidad religiosa, pero será derogado finalmente por el rey Luis XIV en octubre de 1685, con lo que se vuelve a la intolerancia y al principio de unidad nacional/unidad religiosa<sup>17</sup>.

Los protestantes seguirán defendiendo la libertad religiosa a pesar de que este último edicto declaraba que el culto protestante estaba prohibido y se obligaba a bautizarse al catolicismo. Sin embargo, en un Edicto de 12 de noviembre de 1787 se reconocía que aproximadamente existían en Francia unos 700.000 protestantes; en este edicto, anterior a la Revolución Francesa, se disponía, entre otras cuestiones, la capacidad para ejercer todas las profesiones aunque no restablecería la libertad de cultos. Y unos años antes, en 1784, se permitió a los judíos de Alsacia instalar sus negocios y se evitaba su expulsión, aunque la razón hay que encontrarla en cuestiones económicas y no religiosas<sup>18</sup>.

Por último, la Ilustración implicará la autonomía e independencia de la verdad, del poder político y del Derecho, de la fe religiosa, y en consecuencia el reconocimiento de la libertad de conciencia y de la imposibilidad de que el Estado intervenga en los asuntos espirituales<sup>19</sup>. Dentro de esta concepción será fundamental para el reconocimiento de la libertad religiosa, las aportaciones de autores como Pierre Bayle, en su obra *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ*, de 1686, donde expresaba que la coacción en la esfera religiosa era inmoral y suponía un atentado a la dignidad humana; Voltaire, en su *Tratado de la Tolerancia* (1763), exponía que el gobierno no debía estar al servicio de la Iglesia, reiterando además el reconocimiento de la libertad de pensamiento, Jean Jacques Rousseau, en el *Contrato social*, de 1762, decía: «Todos pueden tener además de las opiniones que les plazcan, sin que corresponda al soberano conocerlas: porque no tiene competencia en el otro mundo»; y, por último, una influencia destacada en la configuración del principio de separación entre el Estado y las confesiones religiosas y del Estado laico en la Revolución Francesa, fue Condorcet, en su obra *Sur l'intérêt des princes à séparer la religion de l'État*, donde señalaba que se de-

<sup>15</sup> cf. Langeron, P.: *op. cit.*, p. 53.

<sup>16</sup> cf. Langeron, P.: *op. cit.*, p. 46.

<sup>17</sup> cf. Llamazares Fernández, D.: *op. cit.*, pp. 68-74.

<sup>18</sup> cf. Langeron, P.: *op. cit.*, p. 47.

<sup>19</sup> cf. Llamazares Fernández, D.: *op. cit.*, p. 83.



bía impedir cualquier mezcla del elemento eclesiástico en los asuntos públicos y en la enseñanza y, al mismo tiempo, se debía conceder a las confesiones religiosas plena libertad. Como ha señalado Francesco Ruffini, la idea de Estado laico emerge con toda su importancia en esta obra de Condorcet<sup>20</sup>.

#### LA REVOLUCIÓN FRANCESA

Lógicamente, la Revolución Francesa supuso el paso decisivo en la formación del Estado laico en Francia, ya que por una parte, consagró la libertad de conciencia (pensamiento y religiosa) y por otra, plasmó una breve experiencia de la separación entre Estado e Iglesia católica<sup>21</sup>.

La Revolución Francesa utilizará los principios galicanos y la proclamación de la soberanía nacional para organizar una Iglesia nacional autónoma y en consecuencia intervenir decisivamente en los asuntos internos de la Iglesia católica en Francia y, así asegurarse su control. Fruto de esta concepción heredera del jurisdiccionalismo territorial será la abolición de los privilegios del clero, en concreto, en dos decretos, de 4 y 11 de agosto de 1789 sobre la abolición del régimen feudal<sup>22</sup>. Los bienes de la Iglesia católica se declararon nacionales y serán

<sup>20</sup> cf. Ruffini, F.: *La libertà religiosa como diritto pubblico subiettivo*, Il Mulino, Bologna, 1992, p. 316, edición preparada por Silvio Ferrari.

<sup>21</sup> cf. Barbier, M.: *op. cit.*, p. 23.

<sup>22</sup> Reproducimos los artículos más destacables en esta materia del Decreto de la Asamblea Nacional sobre la abolición del régimen feudal de 11 de agosto de 1789. El artículo 1: «La Asamblea Nacional destruye el régimen feudal, por completo. Decreta que, dentro de los derechos y deberes tanto feudales como de «censos», aquellos que tengan que ver con las «manos-muertas» reales o personales, y la servidumbre personal, y aquellos que los representan quedan abolidos sin que haya indemnización». El artículo 5: «Quedan abolidos todos los diezmos y sus «cánones», cualesquiera que sean su denominación conocida y percibida, incluidos los de pago por los cuerpos seculares y regulares, por los beneficiarios, las «asambleas parroquiales» y todas las de «manos-muertas». También los percibidos por la Orden de Malta y otras ordenes religiosas y militares, aunque se hayan dado a laicos en sustitución de opciones sobre «porciones de congrua», a reserva de reflexionar sobre los medios alternativos para satisfacer los gastos del culto divino, el sustento de los ministros de los altares, el alivio de pobres, las reparaciones y las reconstrucciones de las iglesias y presbiterios y el mantenimiento de todos los establecimientos, seminarios, escuelas, colegios, hospitales y demás comunidades que hasta ahora dependen de los diezmos. Sin embargo, hasta que se provea y que los antiguos poseedores gocen de su sustitución, la Asamblea Nacional ordena que la percepción se haga de la misma manera. En cuanto a los otros diezmos, de cualquier naturaleza, se podrán rescatar de la forma que reglamente la Asamblea, y hasta tanto no se regule, la Asamblea Nacional ordena que la percepción se haga de la misma manera». El artículo 8: «Las tasas de «pie de altar» de los párrocos de aldea quedan suprimidas y dejarán de pagarse en cuanto se proceda al aumento de las «porciones de congruas» y a la pensión de los vicarios y se redactará un reglamento para fijar los ingresos de los párrocos de ciudad». El artículo 11: «Todos los ciudadanos sin distinción de nacimiento podrán acceder a los puestos y dignidades eclesiásticas, civiles y militares y ninguna profesión conllevará degradación». El artículo 12: «En el futuro no se enviará a Roma, ni a la vicelegación de Avignon, ni a la nunciatura de Lucerna, ninguna renta por «anatas» o de cualquier otro tipo. Los fieles diocesanos se dirigirán a sus obispos para el caso de provisiones de beneficios y dispensas, que se concederán gratuitamente, bien entendido que todas las iglesias de Francia deben gozar de la misma libertad, a pesar de todas las reservas, expectativas y reparos por meses». Y el artículo 13. «Las primas por muerte de un eclesiástico, derechos sobre cotos, derechos por vacante, censos señoriales, rentas para San Pedro, y cualesquiera otros del mismo tipo a favor de obispos, archidiaconos, archiprestes, cabildos de canónigos, párrocos antiguos, bajo cualquier denominación, quedan abolidos, salvo en aquellos casos en que pertenezcan, hasta que se provea, a archidiaconados o archiprestazgos dotados insuficientemente». Texto recogido de González-Pacheco, A.: *La Revolución Francesa (1789-1799)*, Ariel Practicum, Barcelona, 1998, pp. 42-45.

puestos a la venta según los decretos de 2 de noviembre y 19 de diciembre de 1789, aunque se comprometía la Asamblea Nacional al mantenimiento del culto católico. Sin embargo, la norma que con mayor claridad reflejó el intervencionismo real y la construcción de una Iglesia nacional no sujeta a Roma, fue la Constitución civil del clero de 12 de julio de 1790. Esta norma configuró a la Iglesia católica en Francia bajo los principios democráticos ya que los obispos y párrocos serán elegidos por el cuerpo electoral. La Iglesia católica estaba fuertemente controlada por los poderes públicos y la Nación se garantizaba la fidelidad de los obispos y párrocos<sup>23</sup>. Es obvio, que la Constitución civil del clero no supuso un paso adelante hacia la laicidad, sino la subordinación de la Iglesia católica al Estado<sup>24</sup>.

La hostilidad del Estado revolucionario hacia la Iglesia católica se comprueba, en primer lugar, en el Decreto de 13 de febrero de 1790, que establecía que la Asamblea Nacional no reconocía los votos monásticos. Esta disposición se repetirá en la Constituciones de 1791 y de 1795<sup>25</sup>; y en segundo lugar, las órdenes y congregaciones religiosas serán suprimidas en

---

<sup>23</sup> cf. Langeron, P.: *op. cit.*, p. 42-43; Barbier, M.: *op. cit.*, p. 28-29; Boyer, A.: *op. cit.*, p. 29. Reproducidos a continuación algunos de los artículos de esta Constitución civil del clero. El artículo 1 del Título I (de los oficios eclesiásticos): «Cada departamento formará una sola diócesis y cada diócesis tendrá la misma extensión y los mismo límites que el departamento». Artículo 2 del Título I: «Se determinarán las sedes de los Obispados de los ochenta y tres departamentos del reino (...). Quedan suprimidos aquellos Obispados existentes (...) que no estén comprendidos expresamente en el presente artículo». Artículo 4 del Título I: «Se prohíbe a cualquier iglesia o parroquia de Francia, y a cualquier ciudadano francés, en todos los casos y bajo cualquier pretexto, reconocer la autoridad de un obispo ordinario o metropolitano, cuya sede sea establecida por una potencia extranjera o por sus delegados residentes en Francia; todo ello, sin afectar a la unidad de fe y de comunión que se mantendrá con la Cabeza Visible de la Iglesia Universal, (...)». Artículo 15 del Título I: «En todas las ciudades y localidades de menos de 6.000 almas sólo habrá una parroquia. Se suprimen las restantes, quedando incorporadas a la iglesia principal». El artículo 20 del Título I: «Quedan suprimidos, desde el día de la publicación del presente decreto y sin que nunca más se puedan crear otros semejantes, todos los títulos y cargos distintos a los mencionados en la presente Constitución, como «dignidades», «canonjías», «prebendas», «medias prebendas», «capillas», «capellanías» de iglesias-catedrales y colegiales, «capítulos» regulares y seculares de ambos sexos, «abadias» y «prioratos» regulares o en usufructo, de ambos sexos y, en general, los demás «beneficios» y «prebendas» eclesiásticas, de cualquier naturaleza y denominación». Artículo 1 del Título II (nombramiento de los beneficios): «A contar desde el día de la emisión del presente decreto, sólo se procederá mediante elecciones a la provisión de obispos y párrocos». Artículo 2 del Título II: «Todas las elecciones se harán por votación y con absoluta pluralidad de sufragios». Artículo 3 del Título II: «La elección de obispo se hará en la forma prescrita y por el mismo cuerpo electoral indicado para el nombramiento de los miembros de la asamblea departamental, en el decreto de 22 de diciembre de 1789». El artículo 14 del Título II: «El presidente de la Asamblea Electoral enviará al rey el acta de elección y de «proclamación», para ponerlo en conocimiento de Su Majestad». Artículo 19 del Título II: «El nuevo obispo no podrá dirigirse al Papa para obtener confirmación alguna, pero le escribirá como jefe visible de la Iglesia Universal, en testimonio de la unidad de fe y de la comunión que debe mantener con él». El artículo 21 del Título II: «Antes del comienzo de la ceremonia de «consagración» y en presencia de los funcionarios municipales, el elegido prestará el juramento solemne de velar con esmero sobre los fieles de la diócesis que le ha sido confiada, de ser fiel a la nación, a la ley y al rey y de apoyar con todas sus fuerza la Constitución decretada por la Asamblea Nacional y aceptada por el rey». El artículo 25 del Título II: «La elección de párrocos se hará en la forma prescrita y por los electores indicados en el decreto de 22 de diciembre de 1789, para el nombramiento de los miembros de la Asamblea administrativa del distrito». Y el artículo 28 del Título II: «La elección de los párrocos se hará por votación independiente para cada parroquia vacante». El texto recogido de González-Pacheco, A.: *op. cit.*, pp. 60-64.

<sup>24</sup> cf. Barbier, M.: *op. cit.*, p. 28-29.

<sup>25</sup> En el preámbulo de la Constitución de 3 de septiembre de 1791 se recogía: «La ley no reconoce los votos religiosos, ni ningún otro compromiso que sea contrario a los derechos naturales o a la Constitución» y el artículo 352 de la Constitución de 22 de agosto de 1795: «La ley no reconoce ni los votos religiosos ni ningún otro compromiso contrario a los derechos naturales del hombre».

Francia. La Asamblea Nacional suprimió la mayor parte de las órdenes femeninas<sup>26</sup> y se ampliará, con posterioridad, la supresión a todas las congregaciones, centros de enseñanzas y hospitales religiosos<sup>27</sup>. Y en último lugar, esta hostilidad se refleja en la persecución del clero refractario; es decir, los sacerdotes que no se sometían a los principios revolucionarios de la Constitución civil del clero<sup>28</sup>. En relación a esta materia se ha señalado que la hostilidad hacia las órdenes y congregaciones religiosas encontraría su fundamento en el reconocimiento pleno de la libertad de conciencia por parte del Estado revolucionario<sup>29</sup>.

Otro hito importante de la Revolución Francesa fue el reconocimiento de la libertad de conciencia en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 26 de agosto de 1789<sup>30</sup>. Este reconocimiento se irá concretando en mayor o menor medida (sólo reconocimiento de la libertad religiosa) en la Constitución de 1791<sup>31</sup>, la Declaración de Derechos del Hombre y del ciudadano de 1793<sup>32</sup>; en la Constitución (no aplicada) de 1793<sup>33</sup>; en el Decreto de 21 de febrero de 1795 de libertad de cultos<sup>34</sup>; en la Declaración de Derechos y Deberes del Hombre y del Ciudadano de la Constitución de 1795<sup>35</sup>, en la Constitución de 1795<sup>36</sup> y en el Decreto de 19 de septiembre de 1795 sobre el libre ejercicio de los cultos<sup>37</sup>. La libertad reli-

<sup>26</sup> cf. Decreto de 4 de agosto de 1792.

<sup>27</sup> cf. Decreto de 18 de agosto de 1792.

<sup>28</sup> vid. Ley de 26 de agosto de 1792, Decreto de 27 de mayo de 1792 ordenando su deportación, (el 11 de junio de 1792 el rey vetó este decreto, y el 20 de junio de ese mismo año el pueblo parisino invadió las Tullerías demandando al rey la sanción de este decreto) y Ley de 25 de octubre de 1795.

<sup>29</sup> cf. Barbier, M.: *op. cit.*, pp. 29-30.

<sup>30</sup> El artículo 10 disponía: «Nadie podrá ser molestado por sus opiniones, incluidas las religiosas, en tanto que la manifestación de estas opiniones no perturbe el orden público establecido por la Ley» y el artículo 11: «La libre expresión de ideas y de las opiniones es uno de los derechos más preciosos del hombre: por lo tanto, todo ciudadano podrá expresarlas, escribirlos, imprimirlos libremente, respondiendo del abuso de esta libertad en los casos determinados por la Ley».

<sup>31</sup> La Constitución de 3 de septiembre de 1791 en Título I de disposiciones fundamentales garantizadas por la Constitución establecía. «La Constitución garantiza, igualmente, como derechos naturales y civiles: (...) La libertad de todo hombre para hablar, escribir, imprimir y publicar ideas, sin que sus escritos puedan ser sometidos a censura o inspección alguna antes de su publicación, y para profesar el culto religioso al que pertenezca. (...) Los ciudadanos tienen el derecho de elegir o escoger a los ministros de su culto».

<sup>32</sup> El artículo 7 del al Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano de 23 de junio de 1793 expresaba: «El derecho a manifestar su pensamiento y sus opiniones, ya sea por medio de la prensa, o de cualquier otra forma, el derecho a reunirse públicamente, el libre ejercicio de los cultos, no pueden ser prohibidos. La necesidad de enunciar estos derechos suponen, o la presencia, o el recuerdo reciente del despotismo».

<sup>33</sup> El artículo 122 de la Constitución de 24 de junio de 1793 recogía: «La Constitución garantiza a todos los franceses la igualdad, la libertad, la seguridad, la propiedad, la deuda pública, el libre ejercicio de los cultos, una instrucción común, la asistencia pública, la libertad de prensa sin límites, el derecho de petición, el derecho a reunirse en sociedades populares, el ejercicio de todos los derechos del hombre».

<sup>34</sup> El artículo 1 de este Decreto disponía: «Conforme al artículo 7 de la Declaración de Derechos del Hombre y el artículo 122 de la Constitución, el ejercicio de ningún culto puede ser molestado». El texto completo de este Decreto de 21 de febrero de 1795, puede encontrarse en Governatori Renzoni, L.: *La separazione tra Stato e Chiesa in Francia e la tutela degli interessi religiosi*, Giuffrè, Milano, 1977, p. 13-14 nota nº 8.

<sup>35</sup> Curiosamente en esta Declaración de Derechos de 22 de agosto de 1795 no existía ninguna referencia a la libertad de conciencia, de pensamiento y religiosa.

<sup>36</sup> El artículo 354, de la Constitución de la República Francesa de 22 de agosto de 1795 decía: «No se puede impedir a nadie el ejercicio del culto que ha elegido, en conformidad con la Ley. No se puede forzar a nadie a contribuir a los gastos del culto. La República no mantiene ninguno».

<sup>37</sup> Reproducido parcialmente este Decreto de 29 de septiembre de 1795, en González-Pacheco, A.: *op. cit.*, pp. 212-215. Este Decreto establecía una serie de disposiciones sobre la vigilancia, por parte de las autoridades

giosa aparece durante la Revolución Francesa, como un derecho humano, desconfesionalizado, secularizado que se incluye dentro de la libertad de conciencia. Además, la proclamación de la libertad religiosa es fundamental para la plasmación de la separación entre el Estado y las confesiones religiosas<sup>38</sup>.

En este sentido, la Asamblea constituyente rehusó el 13 de abril de 1790 declarar al catolicismo como religión del Estado<sup>39</sup>, aunque la Constitución de 1791 seguirá parcialmente estableciendo una situación privilegiada para la Iglesia católica<sup>40</sup> ya que el Estado se hacía cargo de los gastos del culto católico. No será hasta la Convención (República Thermidoriana) cuando se recoja con mayor claridad la separación entre el Estado y las confesiones religiosas. El Decreto de 18 de septiembre de 1794 establecía que no se mantendrá culto alguno, ni se reconocerán, ni se retribuirá a ningún ministro de culto, ni se suministrará local alguno. Este Decreto será confirmado por el Decreto de 21 de febrero de 1795, donde se recoge el principio de separación entre el Estado y las confesiones religiosas<sup>41</sup>. Estos principios serán consagrados en la Constitución de 22 de agosto de 1795<sup>42</sup> y se recogerán, también, en el Decreto sobre el libre ejercicio de los cultos de 19 de septiembre de 1795<sup>43</sup>. Como consecuencia de estas disposiciones el Departamento de cultos fue abolido y los sueldos de los ministros de culto serán suprimidos<sup>44</sup>.

Por último, se produce la secularización («laïcisation») de algunas instituciones como el matrimonio, que pasa a ser considerado como contrato civil y se reconoce el divorcio<sup>45</sup>; los registros de nacimientos, matrimonios y fallecimientos, según la Constitución de 1791, fueron transferidos a las autoridades municipales. Esta secularización se trasladó incluso al calendario y a las fiestas<sup>46</sup>.

Siguiendo a Laura Governatori la verdadera importancia de la Revolución Francesa se encuentra en la afirmación de los principios de libertad religiosa, de igualdad de cultos, de separación entre el Estado y la Iglesia católica. Principios que no llegarán a ser completamente

---

políticas, del ejercicio del cualquier culto (artículo 1), todo ministro de culto debía acudir a las autoridades municipales y realizar una declaración de sumisión y obediencia a las leyes de la República (artículos 5 y 6). El artículo 16 de este Decreto prohibía toda ceremonia de culto fuera del edificio elegido para su ejercicio y, por último, se establecía una serie de penas para aquellos ministros de culto cuya actividad se dirigiera a criticar a la Revolución Francesa (artículos 18 y 24).

<sup>38</sup> cf. Barbier, M.: *op. cit.*, p. 24.

<sup>39</sup> cf. Barbier, M.: *op. cit.*, p. 27.

<sup>40</sup> cf. Barbier, M.: *op. cit.*, p. 27.

<sup>41</sup> vid. Governatori Renzoni, L.: *op. cit.*, p. 13-14. Y, según P. Langeron, se instaura por primera vez una estricta separación entre la Iglesia y el Estado (*op. cit.*, p. 55).

<sup>42</sup> El artículo 354 disponía: «No se puede impedir a nadie el ejercicio del culto que ha elegido, en conformidad con la Ley. No se puede forzar a nadie a contribuir a los gastos del culto. La República no mantiene ninguno».

<sup>43</sup> El artículo 10 de este Decreto recogía: «No se puede crear ninguna asignación perpetua o vitalicia, ni establecer ninguna tasa para contribuir a los gastos de ningún culto o al alojamiento de los ministros» y el artículo 13: «No se puede levantar, fijar o atar, ningún signo particular del culto, si no es en el recinto destinado al ejercicio de este culto».

<sup>44</sup> cf. Barbier, M.: *op. cit.*, p. 31-32.

<sup>45</sup> cf. la Ley de 20 de septiembre de 1792; vid. Felix Ballesta, M<sup>a</sup> A.: *Regulación del Divorcio en el Derecho francés*, Publicaciones de la Universitat de Barcelona, Barcelona, 1988, p. 4-6.

<sup>46</sup> El nuevo calendario fue adoptado el 5 de octubre de 1793; el 10 de noviembre de 1793 se celebra la Fiesta de la Razón en Nôtre-Dame; mediante decreto de 7 de mayo de 1794 se reconocía la existencia del «Ser Supremo» y el 8 de junio de 1794 se celebró la Fiesta del «Ser Supremo».

cancelados en la sociedad francesa a pesar de las repetidas tentativas de restauración religiosa surgidas durante el siglo XIX<sup>47</sup>.

#### EL SIGLO XIX

Durante el Imperio napoleónico se firma el Concordato de 1801, donde se reconocía a la religión católica como la mayoritaria en Francia, aunque no se declaraba dicha religión como oficial del Estado. Se ha apuntado que este Concordato se caracterizaba por una cierta laicidad ya que el culto católico no gozaba de privilegios en comparación con el resto de las confesiones religiosas y no se consentía discriminaciones entre ciudadanos por razón de religión, a pesar de esto, el Concordato de 1801 paralizó la breve experiencia de laicidad del período anterior<sup>48</sup>. Durante este período no se evitó el control y la intervención del Estado sobre la Iglesia católica<sup>49</sup>, recordando la tradición galicana, e incluso se trasladó la intervención a las confesiones protestantes<sup>50</sup>. En concreto, el Concordato napoleónico fue completado por los denominado «artículos orgánicos», elaborados unilateralmente, y que fueron aplicados durante todo el siglo XIX. Esos 77 artículos sobre la Iglesia católica, se acompañaban de 44 artículos que regulaban la actividad de los cultos protestantes.

El modelo napoleónico respondía a un sistema de pluriconfesionalidad, reconociendo cuatro confesiones (católica, evangélica, calvinista, judía<sup>51</sup>), los lugares de culto eran entes públicos y sus ministros de culto, al convertirse en funcionarios, eran pagados por el Estado; en definitiva, los cultos se transformaban en servicio público<sup>52</sup>.

Con la Restauración monárquica se elaboró la Constitución de 4 de junio de 1814 que proclamaba la religión católica como religión del Estado por ser la mayoritaria (principio de confesionalidad sociológica), y a la vez se garantizaba la libertad religiosa para todos los ciudadanos y aseguraba la igual protección de todas las confesiones religiosas<sup>53</sup>. Este período contrarrevolucionario se traducía en la supresión del divorcio<sup>54</sup>, la restitución a la Iglesia católica de los bienes inmuebles ya confiscado y no vendidos y una serie de disposiciones sobre la enseñanza que derogan la legislación revolucionaria y seguían los principios católicos<sup>55</sup>.

La Monarquía de julio de 1830 dictó una serie de normas que reformaban las disposiciones favorables a la Iglesia católica del período anterior, sobre todo en el ámbito escolar<sup>56</sup>. La Constitución de 1830 declaraba que la religión católica era la profesada por la mayoría de los

<sup>47</sup> vid. Governatori Renzoni, L.: *op. cit.*, p. 15-16.

<sup>48</sup> cf. Governatori Renzoni, L.: *op. cit.*, p. 19-20. M. Barbier considera, con toda razón, que no nos encontramos ante un período laico (*op. cit.*, p. 36).

<sup>49</sup> cf. Governatori Renzoni, L.: *op. cit.*, p. 22-23.

<sup>50</sup> cf. Barbier, M.: *op. cit.*, p. 35 y la Ley de 8 de abril de 1802.

<sup>51</sup> Los decretos de 17 de marzo de 1808 y de 11 de diciembre de 1808 sobre organización de sinagogas, recogían las normas establecidas por la misma confesión judía.

<sup>52</sup> cf. Governatori Renzoni, L.: *op. cit.*, p. 21 y Langeron, P.: *op. cit.*, p. 44.

<sup>53</sup> cf. Governatori Renzoni, L.: *op. cit.*, p. 24.

<sup>54</sup> cf. Ley de 8 de mayo de 1816, vid. Felix Ballesta, M<sup>a</sup> A.: *op. cit.*, p. 10.

<sup>55</sup> cf. Governatori Renzoni, L.: *op. cit.*, p. 25-29.

<sup>56</sup> La Ley de instrucción primaria de 18 de junio de 1833, que garantizaba la libertad de instrucción primaria y el programa de la escuela primaria comprendía como obligatoria la enseñanza moral y religiosa. A partir de ese año, la enseñanza será el centro de los problemas entre el Estado francés y la Iglesia católica, vid. Governatori Renzoni, L.: *op. cit.*, p. 34-37.

franceses pero dejaba de ser la religión oficial del Estado<sup>57</sup>. Aunque Laura Governatori Renzoni señala que se vuelve a una política de laicidad<sup>58</sup>, sería más en el campo teórico, (por las aportaciones de autores como Felix de Lamennais, que sostenía que la separación entre el Estado y la Iglesia católica era consecuencia natural del reconocimiento de la libertad de conciencia<sup>59</sup>), que en el campo jurídico.

Durante la II República, la Constitución de 1848 en el artículo 7 consagraba la libertad de culto y seguía protegiendo a los ministros de culto de las confesiones religiosas reconocidas por la ley, además el artículo 9 reconocía la libertad de enseñanza. La Ley de enseñanza de 15 de marzo de 1850, dejaba el control de los institutos de enseñanza privados en manos de la Iglesia católica y lógicamente se incluía la instrucción moral y religiosa, con lo que se consolidaba la influencia de la Iglesia católica en la enseñanza pública<sup>60</sup> y los centros privados podían recibir subvenciones de los departamentos y ayuntamientos.

Por último, en la Constitución de 1852, del Segundo Imperio, se recogían los principios de la Revolución francesa y, en consecuencia la religión católica no era la religión oficial del Estado. Durante este período histórico, se inician las campañas de secularización de la enseñanza; así en 1866 surgía la Liga francesa de enseñanza destinada a desarrollar la secularización del Estado<sup>61</sup>. Un año después, en 1867, Jules Simon defendía la separación de las Iglesias y del Estado en un discurso en el Parlamento, el 3 de diciembre. En 1869, el programa republicano, presentado por Gambetta demandaba la supresión del presupuesto de cultos, la separación de las Iglesias y del Estado y la laicidad de la enseñanza primaria<sup>62</sup>.

En resumen, durante el siglo XIX no dejará de estar presente el espíritu revolucionario y por lo tanto, el reconocimiento de la libertad religiosa, aunque sólo sea a los cultos reconocidos. Por otro lado, la progresiva secularización de la sociedad trasladará los conflictos entre el Estado francés y la Iglesia católica al ámbito escolar.

#### LA TERCERA REPÚBLICA

Durante la breve experiencia de la Comuna de París, se decretó, el 2 de abril de 1871, la separación entre el Estado y las Iglesias y la supresión del presupuesto de cultos, en nombre de la libertad de conciencia<sup>63</sup>. Con posterioridad, los gobiernos dictaron una serie de normas favoreciendo a la Iglesia católica, así por ejemplo, la Ley de 20 de marzo de 1874 restableciendo el servicio de asistencia religiosa en el ejército, que se había suprimido durante la Monarquía de julio de 1830; y la ley de julio de 1875 sobre la libertad de enseñanza universitaria que seguía fielmente los posicionamientos católicos. A partir de las elecciones de 1876 esta situación varía, al configurarse una mayoría de izquierdas. Por una parte, la idea de separación

<sup>57</sup> cf. Governatori Renzoni, L.: *op. cit.*, p. 30.

<sup>58</sup> vid. Governatori Renzoni, L.: *op. cit.*, p. 29.

<sup>59</sup> cf. Governatori Renzoni, L.: *op. cit.*, p. 32-34 y Ruffini, F.: *op. cit.*, p. 313-314. Con anterioridad, a Felix de Lamennais, hay que destacar a Alejandro Vinet, con sus obras «Sobre la libertad de culto religioso» de 1826 y «Ensayo sobre la manifestación de las convicciones religiosas y sobre la separación de la Iglesia del Estado», de 1842, vid. Ruffini, F.: *op. cit.*, p. 312-313.

<sup>60</sup> cf. Governatori Renzoni, L.: *op. cit.*, p. 40-41.

<sup>61</sup> cf. Governatori Renzoni, L.: *op. cit.*, p. 45.

<sup>62</sup> cf. Barbier, M.: *op. cit.*, p. 38-39. Será el propio Gambetta quien exclamará en la tribuna de la Cámara el 4 de mayo de 1877: «El clericalismo es el enemigo».

<sup>63</sup> cf. Barbier, M.: *op. cit.*, p. 39 y Governatori Renzoni, L.: *op. cit.*, p. 47.

entre el Estado y las Iglesias irá tomando cuerpo, a partir de 1881, insistiéndose en la derogación del Concordato de 1801, y en que ningún culto debía ser reconocido ni subvencionado<sup>64</sup> e, incluso, se presentarán varios proyectos de Ley de separación entre el Estado y las confesiones religiosas<sup>65</sup>. Sin embargo, la Comisión parlamentaria concluirá que era prematuro todavía proclamar el principio de separación<sup>66</sup>, aunque se dictaran normas en esa dirección como por ejemplo, los Decretos de 29 de marzo de 1880 disolviendo la Compañía de Jesús, la Ley de 12 de julio de 1880 suprimiendo la obligatoriedad del descanso dominical; el Decreto de 1 de diciembre de 1883 prohibiendo a los militares escoltar procesiones y que fueran destinados como centinelas en los palacios arzobispales; la Ley de 27 de julio de 1884 que reintroduce el divorcio<sup>67</sup>; la Ley de libertad de funerales de 1889 y otras normas que afectaban directamente al ámbito educativo (entre ellas, la Ley de 28 de marzo de 1882, suprimiendo la enseñanza religiosa en la escuela pública y que será sustituida por la enseñanza moral y cívica y, además, en esta Ley, se declaraba la enseñanza primaria obligatoria y gratuita; la Ley de 12 de julio de 1886 que determinaba que los profesores de la enseñanza primaria debían ser laicos). Como ha expresado Laura Governatori Renzoni, «la separazione era ormai nella realtà delle cose»<sup>68</sup>.

Y, por otra parte, la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789, aunque no consagrados en la Constitución de 1875, era la expresión por excelencia del espíritu republicano de la III República<sup>69</sup>.

El affaire Dreyfus<sup>70</sup> determinó la constatación de dos Francias, la Francia de tradición clerical y conservadora y, por otra, la Francia republicana, progresista y laica<sup>71</sup>. De 1901 a 1905, las leyes afectaran a la estructura interna de la Iglesia católica, en concreto, la Ley sobre libertad de asociación de 1 de julio de 1901 (hoy vigente). La política del gobierno Waldeck-Rousseau se caracterizó por la defensa de la República frente a los tres peligros que amenazaban Francia: «nacionalista, antisemita y clerical»<sup>72</sup>. Las elecciones de 1902 se convocaron, prácticamente para aprobar o desaprobar la Ley de asociaciones; es decir, la defensa del catolicismo o la defensa de la República<sup>73</sup>. Con la victoria de Emile Combes se producirá una aplicación estricta de dicha Ley de asociaciones a las congregaciones religiosas. La Ley de 7 de julio de 1904 prohibió la enseñanza a todos los centros escolares pertenecientes a la congregaciones religiosas y en este año se romperán las relaciones con la Santa Sede<sup>74</sup>. Finalmente y como colofón, el año siguiente, se aprobará la Ley de Separación, actualmente vigente, y que consagra definitivamente el modelo laico en Francia.

<sup>64</sup> cf. Governatori Renzoni, L.: *op. cit.*, p. 53.

<sup>65</sup> cf. Governatori Renzoni, L.: *op. cit.*, p. 53-54.

<sup>66</sup> cf. Governatori Renzoni, L.: *op. cit.*, p. 54.

<sup>67</sup> Sobre esta Ley del divorcio y su desarrollo normativo posterior, vid. Felix Ballesta, M. A.: *op. cit.*, pp. 10-13.

<sup>68</sup> vid. Governatori Renzoni, L.: *op. cit.*, p. 58.

<sup>69</sup> cf. Morabito, M. y Bourmand, D.: *Histoire constitutionnelle et politique de la France (1789-1958)*, Montchrestien editions, Paris, 1996, p. 295.

<sup>70</sup> cf. Morabito, M. y Bourmand, D.: *op. cit.*, p. 316-321.

<sup>71</sup> cf. Governatori Renzoni, L.: *op. cit.*, p. 58 y Morabito, M. y Bourmand, D.: *op. cit.*, p. 327.

<sup>72</sup> cf. Governatori Renzoni, L.: *op. cit.*, p. 59-60.

<sup>73</sup> cf. Governatori Renzoni, L.: *op. cit.*, p. 60.

<sup>74</sup> cf. Governatori Renzoni, L.: *op. cit.*, p. 60-64 y Morabito, M. y Bourmand, D.: *op. cit.*, p. 328-330.

Se ha señalado que la intransigencia doctrinal y la resistencia política de la Iglesia católica acentúan el ideal republicano de una sociedad laica, de un Estado neutral<sup>75</sup>, con otras palabras, la ideología republicano, durante la III República, se basa en el positivismo (siguiendo a COMTE) y al Idealismo, la razón sustituye a la religión y aquí encontrará la oposición violenta de la Iglesia católica<sup>76</sup>. En definitiva, la cuestión de la laicidad no se comprende como anticlericalismo sino como una pedagogía que considera a la República como el gobierno de todos por todos y de ahí la importancia de plasmar y transmitir el espíritu republicano, cuyo mejor ámbito de difusión será la escuela<sup>77</sup>.

## 6. CONCLUSIONES.

El miedo a la Iglesia católica está presente en la regulación y configuración del Estado laico en Francia. Este miedo surge, por tanto, también como reacción y respuesta a dicho miedo. En un primer momento, durante la Revolución Francesa, la Iglesia católica representa al Antiguo Régimen, y hace imposible el avance de la Revolución, de ahí el miedo a la Iglesia católica como poder político y los intentos de democratizar dicha institución, de hacerla «contemporánea». En el segundo momento, durante la III República, el miedo se sitúa no sólo ante el poder político de la Iglesia católica, sino el poder social, de control social, que tenía la Iglesia católica, a través de un instrumento de vital importancia para la formación de la conciencia individual, la enseñanza. La única solución para defender los derechos humanos, (libertad de conciencia, libertad religiosa, libertad de enseñanza, libertad de expresión) y la democracia que encarna la República es la configuración de ésta como laica.

---

<sup>75</sup> cf. Langeron, P.: *op. cit.*, p. 62.

<sup>76</sup> cf. Morabito, M. y Bourmand, D.: *op. cit.*, p. 291.

<sup>77</sup> cf. Morabito, M. y Bourmand, D.: *op. cit.*, p. 296.



# Miedo, muerte y vida en la escatología de la Guerra Santa

María Arcas Campoy  
Universidad de La Laguna

El Islam, enraizado en el concepto escatológico del Judaísmo y del Cristianismo, trasciende de la vida del hombre haciendo perdurable su limitada existencia terrenal. En el más allá, el hombre vivirá disfrutando del premio o sufriendo el castigo que sus actos hayan merecido el día del Juicio. La escatología ocupa un puesto preponderante en el Islam y sus enseñanzas, esbozadas y afirmadas en el Corán, se vieron enormemente desarrolladas en la tradición religiosa con la introducción de elementos originales y de otras creencias transmitidos «*respetuosa y fielmente bajo la autoridad de Mahoma o de sus compañeros, en cuya boca se pusieron desde un principio*».

En este contexto se sitúa el presente trabajo que tiene por objeto analizar la dimensión escatológica de la muerte en la guerra santa (*yihād*), una actividad preceptiva que entraña de modo constante la posibilidad de morir.

Las principales fuentes documentales son el Corán, dos tratados de escatología musulmana: a) *Kitāb waṣf al-Firdaws*, del andalusí <sup>o</sup>Abd al-Malik B. Ḥabīb (m. 238/852); b) *Kitāb ṣayarat al-yaqīn*, obra de Abū l-Ḥasan al-Aṣḥarī (m. 600/1203), y otros dos específicos sobre el *yihād* de sendos autores granadinos: a) *Kitāb qudwat al-gāzī de Ibn Abī Zamanīn* (m. 399/1008)<sup>2</sup> y b) *Tuhfat al-anfus* de Ibn Ḥudayl (m. siglo XIV).

## LA MUERTE EN EL ISLAM

La voz árabe *wafā*<sup>3</sup>, del verbo *tawaffā*, significa «muerte», entendida como el fin puesto por Dios al período predeterminado de la existencia del ser humano. De ahí el empleo de la voz pasiva (*tuwaffiya*), «ser muerto (por determinación divina)», para expresar el significado de morir. La muerte, así entendida, es el destino específico del mundo animado<sup>4</sup>, el término del plazo (*aḡal*) concedido por Dios al hombre, pero no el final de la vida, sino el paso, el puente a la vida perdurable.

La muerte como punto de unión de esta vida con la del más allá es la causa misma de la existencia de la escatología. Por ella se prolonga la vida y de ahí su sentido «vivificador» para el musulmán.

<sup>1</sup> C. Castillo en *K. Ṣayarat al-yaqīn* de Abū l-Ḥasan al-Aṣḥarī, p. 14, recoge esta cita de M. Asín Palacios, *La escatología musulmana*, p. 128; Véase también el comentario de J.P. Monferrer en *Kitāb waṣf al-Firdaws* de Ibn Ḥabīb, p. 38.

<sup>2</sup> Las citas que aparecen en este trabajo se refieren a la edición de <sup>o</sup>A. Sulaymānī.

<sup>3</sup> Véase sobre la muerte en el Islam, *E.I.*<sup>2</sup>, VI, p. 902-903 [M. Abdesselem, *Mawī*].

<sup>4</sup> *E.I.*<sup>2</sup>, VI, p. 902: el ser humano se mueve por dos principios, uno pensante (*nafs*), que es el sentido del yo, consciente y permanente, y otro vital (*riḥ*) insuflado por Dios. El segundo desaparece con la muerte.

El Corán alude en numerosas ocasiones a la muerte<sup>5</sup>. Unas veces se refiere a ella como un designio de Dios, otras como el fin natural e inevitable de la existencia humana: <cada uno gustará la muerte (III,185)> o <Dondequiera que os encontréis, la muerte os alcanzará, aún si estáis en torres elevadas(IV,78)>, otras muchas, como el paso a la otra vida o el regreso a Dios: <Toda alma probará el gusto de la muerte; entonces seréis devueltos a nosotros (XXIX,57)> y en la mayoría de los casos, como el trance previo a la recompensa o al castigo, según hayan sido sus obras en esta vida. Incluso se menciona la existencia de dos muertes —el estado antes del nacimiento y el fin de esta vida— a las que siguen dos vidas, el nacimiento y la resurrección (Corán, II,29; XL,12)<sup>6</sup>.

La existencia terrenal en nada puede compararse a la vida que espera a los bienaventurados después de la muerte: <El breve deleite de la vida de acá es mezquino. La otra vida es mejor para quien teme a Dios> y <La vida de acá no es más que falaz y breve deleite>, rezan dos aleyas coránicas (IV,77 y III, 11) presentadas a modo de ejemplo. Quien ha obrado con rectitud no tiene porque temer después de la muerte. Tendrá como recompensa el Paraíso<sup>7</sup>.

En la tradición islámica la muerte aparece con frecuencia como un ente figurado creado por Dios y puesto bajo la custodia del ángel Azrael (ʿIzrāʿīl)<sup>8</sup>. Según el *Kitāb al-šayarat al-yaqīn* (pp. 13 texto árabe/43 traducción), la muerte se presenta como la separación del hombre de todo lo que le rodea en el mundo y, cuando desciende sobre alguien, se le manifiesta en su propia figura, expresándose en estos términos: «Yo soy la muerte la que te ha de sacar de este mundo. Dejarás a tus hijos huérfanos, a tu esposa viuda y tu fortuna pasará a tus herederos, a los que no amabas cuando estabas vivo. Si no presentas más que buenas acciones a tu favor, éstas serán una dicha para tí».

La creencia en la vida del más allá y el deseo de alcanzar el Paraíso prevalecen sobre el miedo y la angustia del hombre ante la muerte, sin embargo, en la soledad de la agonía sólo Dios puede ayudar a conservar la fe: *Dios nos guarde a nosotros y a vosotros y nos preserve de perder la fe del corazón en el momento de la muerte*, dice Abū Ḥanifa (m. 150 ó 151/767)<sup>9</sup>.

La tradición recoge numerosas descripciones e imágenes de gran fuerza y plasticidad sobre los distintos trances por los que debe pasar el difunto, desde la llegada de la muerte hasta alcanzar su destino definitivo, pasando por la salida del alma de su cuerpo, la experiencia de la tumba, la resurrección y el Juicio Final<sup>10</sup>. Asimismo el Paraíso (*ʿanna*) y el Infierno (*ʿahannam*) son objeto de una rica y detallada descripción que sobrepasa todo lo imaginable<sup>11</sup>.

<sup>5</sup> Corán II,132; III,185; XXI,35; XXXIX,42; y LVI,83-96, entre otras citas.

<sup>6</sup> *El Sagrado Corán*, publicación de la *Aḥmadiyya*, pp. 25 y 1070, notas 50-53 y 2598.

<sup>7</sup> Innumerables aleyas coránicas recogen esta promesa: XXXVIII,49-54; XLIV,54; LII,17-27; LV,46 y 78; LVI,11-40; LXXVIII,33, etc.

<sup>8</sup> Abū l-Ḥasan al-Aṣʿaī, *Šayarat al-yaqīn*, pp. 14-17 texto árabe/43-44 traducción, describe al ángel de la Muerte.

<sup>9</sup> *Šayarat al-yaqīn*, pp. 20 texto árabe/46 traducción.

<sup>10</sup> *Šayarat al-yaqīn*, capítulos IV al XXXVI, pp. 14-73 texto árabe/43-81 traducción.

<sup>11</sup> *Šayarat al-yaqīn*, capítulos XXXVII al L, pp. 73-96 texto árabe/81-96 traducción, describe el Infierno y el Paraíso. Sobre la descripción del Paraíso, véase el citado *Kitāb waṣf al-firdaws*, y el artículo sobre este tratado de J.P. Monferrer, «El *Kitāb Waṣf al-firdaws* de Ibn Ḥabīb: exégesis y fuentes», pp. 83-94, así como el comentario (a la edición árabe de Beirut, 1407/1987) de M<sup>a</sup>.I. Fierro, «La descripción del paraíso de ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb», pp. 243-244.

LA MUERTE EN EL *YĪHĀD*

Combatir en la guerra santa es una de las acciones más puras y sublimes que un musulmán puede realizar, pues se trata del «esfuerzo (esto significa *yĪhād*) en el camino de Dios (*fī sabīl Allāh*)»<sup>12</sup> por la expansión y defensa del Islam, esfuerzo que obliga individual y colectivamente<sup>13</sup>.

El *yĪhād* se rige por normas jurídico-religiosas que regulan su doble faceta espiritual y material, interna y externa, y que de no cumplirse, se vería anulado su auténtico sentido en el que la sinceridad de la intención (*niyya*) del individuo constituye la clave.

El Corán incita en numerosas ocasiones a luchar contra los enemigos de la religión, prometiendo a los combatientes el Paraíso<sup>14</sup>. Quien combate por Dios con intención sincera, tanto si muere en la lucha como si sale vivo de ella, tiene asegurada la recompensa en la otra vida: <¡Que quienes cambian la vida de acá por la otra combatan por Dios. A quien, combatiendo por Dios, sea muerto o salga victorioso, le daremos una magnífica recompensa!> (Corán, IV,74). Asimismo los tratados de *yĪhād*<sup>15</sup>, basados en el Corán y en los hadices<sup>16</sup>, insisten en este punto.

El *yĪhād* es uno de los actos más relacionados con la escatología ya que pone al hombre en contacto directo con la muerte. El combatiente puede resultar ileso, herido o muerto, pero en los tres casos se habrá enfrentado a la muerte y, seguro de alcanzar la recompensa eterna, habrá tenido que vencer el miedo (*jawf*) a perder la vida (*ḥayā*). Así pues, la secuencia miedo, muerte «vivificadora» y vida del más allá, es fundamental en la escatología de la guerra santa.

a) *El miedo*

El combate es siempre preludio o posibilidad de muerte y, por tanto, generador de miedo, sin embargo apenas hay referencias al temor físico al dolor y a dejar de existir. El Corán sólo indica que no hay que temer al más allá. En la *Tuḥfa* de Ibn Huḍayl (pp. 46 ár./222-223 tr.; 52 ár./237-238 tr.; 55-57 ár./244-250 tr.) se insiste en lo mismo y se pide valentía, una de las fuentes de las virtudes humanas. Y es que el miedo, inherente al ser humano, si no ocasiona la pérdida del discenimiento se transforma en valentía. Así lo entendió Hišām b. °Abd al-Malik cuando preguntó a su hermano Maslama b. °Abd al-Malik: «*Abū Sa'īd, has sentido miedo ante un combate o un enemigo?*». Le respondió: «*Yo no estoy libre del temor que pone en guardia contra un ardid, pero el miedo jamás me ha afectado hasta el punto de privarme del discernimiento*». Entonces dijo: «*¡Tienes razón, por Dios! Eso es la valentía*»<sup>17</sup>. Sin embar-

<sup>12</sup> M. Arcas Campoy, «La escatología de la guerra santa», p. 168: el primer y más auténtico sentido del *yĪhād* es el esfuerzo del individuo por dominar sus pasiones, la lucha de los corazones por el bien.

<sup>13</sup> M. Arcas Campoy, «Teoría jurídica de la guerra santa», pp. 56-58, 63-65; y «La escatología de la guerra santa», pp. 167-168.

<sup>14</sup> Corán, II,190-94, 216-218, 243-252; III,142; IV,71-80; VIII,39; IX,5-16; XVI,110; XL,4, entre otras citas.

<sup>15</sup> *Qudwa*, dedica el capítulo I, pp. 139-150; y en *Tuḥfa* aparece en varias ocasiones, pp. 106-8, 110-112, 114, 176.

<sup>16</sup> Por ejemplo, el *ḥadīṭ* n° 29 de An-Nawāwī, *Los cuarenta hadiths*, pp. 76 árabe/77 traducción, coloca al *yĪhād* en la cima de la religión: «*¿Quieres que te indique la parte principal de la religión, su columna y su cima última?*». Sí Oh Enviado de Alá, le respondió (se trata de Mu'āḍ b. Yabal). Dijo: «*Su parte principal es la sumisión (a la voluntad divina), su columna es la oración ritual y su cima última es la guerra santa (yĪhād)*».

<sup>17</sup> *Tuḥfa*, pp. 59 ár./252 tr. Se trata de Hišām I, el décimo califa omeya (106-125/724-743) y de su hermano Maslama.

go, la valentía nunca debe ser interpretada como un acto temerario ni mucho menos suicida. Por el contrario, el combatiente ha de saber administrar sus fuerzas, renunciar a su propia iniciativa y siempre obedecer a sus superiores.

En la *Qudwa* (pp. 235-237) sin embargo, hay algunas referencias sobre el miedo al sufrimiento ocasionado por la muerte. Unas aluden al temor físico –comparando el sufrimiento de la muerte con el que produce un pinchazo o asegurando la ausencia de dolor– y, otras, al espiritual, prometiendo al combatiente que, tras una muerte «*tranquila como el agua en un día de verano*», no sentirá temor alguno cuando suene la trompeta del día del Juicio.

Así, con el miedo vencido, el musulmán sincero se enfrenta al combate con seguridad, decisión y valentía, repercutiendo su acción en el doble plano material y espiritual del *ŷihād*: la victoria sobre el enemigo y la consecución del Paraíso.

#### b) *La muerte «vivificadora»*

Desde este planteamiento, la posibilidad asumida de morir se transforma en la meta deseada. Quien muere en el *ŷihād* cumpliendo todos los requisitos exigidos es un mártir (*šahīd*) del Islam y, por ello, tiene asegurada la entrada directa en el Paraíso y el más alto rango entre los bienaventurados.

El combatiente se enfrenta a una muerte «vivificadora» que le anima y estimula a luchar y a morir, a «*ser matado y después resucitar, ser matado y después resucitar, ser matado...*», según consta en un hadiz<sup>18</sup>. Asimismo el deseo de morir y de cambiar «esta» vida por la «otra» aparece con frecuencia en los tratados de guerra santa con frases como: «*Se acaba para vosotros el mundo (dunya) y sus penas, estareis junto al Señor, el Generoso*<sup>19</sup>» o «*Busca ardientemente la muerte, se te dará la vida*<sup>20</sup>».

El mártir halla en la muerte la verdadera vida. <*No digais de quienes han caído en el camino de Dios que han muerto! No, sino que viven*> ( Corán II,154) dice una de las muchas citas coránicas acerca de esta cuestión.

Quienes mueren en el *ŷihād*, además de recibir un trato y destino privilegiados en el más allá, siempre serán considerados «vivos» y nunca «difuntos». Según una tradición recogida por Abū l-Ḥasan al-Ašʿarī<sup>21</sup>, el Profeta manifestó que «*Dios concedió a los mártires cinco prerrogativas que no otorgó a nadie ni siquiera a mí. La primera es que mientras que las almas de todos los profetas y la mía también las tomará el ángel de la muerte, las de los mártires las tomará el mismo Dios. Segunda, que todos los profetas, incluido yo, serán lavados después de su muerte, pero los mártires no lo serán. Tercera, que todos los profetas, incluido yo, serán amortajados, en tanto los mártires no lo serán. Cuarta, que a todos los profetas, incluido yo, se les llamará muertos y así se dirá que Mahoma –Dios lo bendiga y lo salve– ha muerto, mientras que a los mártires no se les llamará muertos sino vivos. Y quinta, que los profetas, incluido yo, serán intercesores el día de la Resurrección, en tanto que los mártires intercederán todos los días hasta el día de la Resurrección*».

<sup>18</sup> Recogido en *Qudwa*, p. 148.

<sup>19</sup> Aparece en *Qudwa*, pp. 238-239. Véase la traducción del hadiz completo en M. Arcas Campoy, «La escatología», p. 174.

<sup>20</sup> *Tuhfá*, pp. 60 ár./254 tr.

<sup>21</sup> *Šayarat al-yaqīn*, pp. 46 ár./63-64 tr.

c) *La vida*

El mártir, al igual que todo musulmán sincero, tiene asegurada la recompensa eterna en la otra vida. Su destino es el Paraíso cuya descripción, perfilada en el Corán<sup>22</sup>, ha sido desarrollada con profusión y gran riqueza de detalles en otros textos de carácter religioso de los que el *Kitāb al-Firdaws* y el *Kitāb Šaýarat al-yaqīn* son un buen ejemplo. Sin embargo, como ha quedado expuesto anteriormente, su superior categoría lo sitúa en un destacado plano de privilegio sobre los demás tanto en el momento de la muerte y en los posteriores trances como en su propia ubicación en el Paraíso.

Tras una muerte sin miedo ni dolor, los musulmanes caídos en el combate saldrán de sus sepulcros, serán saludados por los ángeles y no experimentarán prueba alguna. Después, cada uno de ellos debajo de su propia bandera, es decir, la bandera de los mártires (*livā' al-suḥadā'*), accederá al Paraíso por la primera de sus ocho puertas de oro con incrustaciones de perlas, pues ésta es la que está reservada a los profetas, a los enviados, a los mártires y a los santos<sup>23</sup>.

De los deleites del Paraíso gozarán los mártires al igual que el resto de los bienaventurados. Entre sus maravillosos árboles, jardines, moradas, ríos, bebidas, alimentos, animales y habitantes vivirán y experimentarán un dicha sin fin que se verá acentuada por el privilegio de estar reservados algunos de sus placeres sólo a los de su rango. Por ejemplo, los caídos en el *ýihād* forman parte del restringido grupo al que le está permitida la entrada en uno de los palacios: «*En el Paraíso hay un castillo en el que hay setenta mil mansiones, en cada mansión setenta mil habitaciones donde no hay [nada] roto ni estropeado ni enmendado, que se alza sobre la rama del jacinto, [y sólo] entrará en él el [que haya sido] profeta, el sincero, el mártir, el imán justo y el juez de sí mismo*»<sup>24</sup>.

Entre todos los gozos que el mártir experimentará destaca su relación con las huries de negras pupilas (*al-ḥūr al-ʿīn*)<sup>25</sup>. Según un hadiz<sup>26</sup>, ya desde la línea de combate estas criaturas sin par harán acto de presencia, «*se engalanan con seda verde y se ceñirán el cinturón amarillo de perlas (durr) y mostrarán sus senos y su busto y luego montarán uno de los caballos del Paraíso con las patas de jacinto y vendrán a ponerse detrás de vosotros y cuando padezcáis, ellas padecerán con vosotros y cuando uno de vosotros seáis derribado, ellas acudirán a enjugar la sangre y el rostro y dirán: Hoy se acaba para vosotros el mundo (dunya) y sus penas, estareis junto al Señor, el Generoso*<sup>27</sup>, y beberéis vino sellado (*raḥīq majtūm*) y escogereis a vuestras esposas de entre las huries de negras pupilas».

<sup>22</sup> Las aleyas LII,17-28; XXXVIII,49-54; XLIV,54; LV,46-78; LVI,1-40; LXXVIII,33, entre otras, aluden al Paraíso.

<sup>23</sup> *Šaýarat al-yaqīn*, capítulos XXVIII y XXIX, pp. 57-60 ár./71-74 tr., y sobre las puertas: capítulos XLVI y XLVII, pp. 88-91 ár./91-93 tr. El *Kitāb al-Firdaws*, p. 53, indica el nombre de las ocho puertas, pero no menciona a los mártires.

<sup>24</sup> *Kitāb al-Firdaws*, p. 59, y en p. 58 aparece esta descripción en términos muy parecidos.

<sup>25</sup> Sobre las huries, véase *Šaýarat al-Yaqīn*, capítulo XLIX, pp. 93-94 ár./94-95 tr.; y el artículo de C. Castillo Castillo, «Las 'huries' en la tradición musulmana», *Miscelánea de Estudios Árabes e Islámicos XXXIV-XXXV* (1985-1986), pp. 7-18; también *K. al-Firdaws*, pp. 118-122.

<sup>26</sup> Recogido en *Qudwa*, pp. 238-239.

<sup>27</sup> Un fragmento de este hadiz ha sido mencionado anteriormente en relación a la preferencia de la vida del más allá sobre la terrenal; véase nota 18.

En medio de esta vida eternamente perfecta y placentera, los mártires en el *yihād* ocuparán el más alto grado<sup>28</sup> del Paraíso, y aún allí se distinguirán tres tipos entre ellos, según la pureza de sus intenciones<sup>29</sup>: a) el que salió a engrosar las filas del Islam sin ánimo de matar ni de ser matado; b) el que luchó con la intención de matar y de no morir; c) El que se entregó por completo con la intención de matar y de ser matado. Y el más meritorio de todos los mártires, el que «mata y es matado», deseará paradójicamente lo que ningún otro bienaventurado: volver al mundo y «*ser matado diez veces a causa de los prodigios que ha visto*»<sup>30</sup>.

En el más elevado de los grados celestes los mártires experimentarán la más completa de las dichas, la visión beatífica, mencionada en el Corán LXXV, 22-23 («Ese día, unos rostros brillarán, contemplando a su Señor») y desarrollada y enriquecida en la tradición religiosa. Sentados en los sillones asignados a los que ostentan el rango de mártires y sinceros, junto a los profetas y enviados colocados en mímbaros y a los de inferior categoría acomodados en cojines, se verán trasfigurados sus rostros por la más excelsa de las teofanías. El Todopoderoso les manifestará su satisfacción y les dirá entre otras muchas cosas: «*Me place que contempléis Mi faz y que visiteis Mi morada*»<sup>31</sup>, y como asegura un hadiz, «*mientras contemplarán la faz de Dios, Altísimo, Generoso, Magno, Excelso y Dios contemplará sus rostros. Entonces se acercará una nube hasta cubrirlos, dejando caer sobre ellos el placer, la gracia y la delicia a los que no conoce sino Dios. Por eso les dará más luz, belleza y hermosura [estando] la gracia de Dios con ellos*»<sup>32</sup>.

## CONCLUSIONES

La guerra santa (*yihād*), para algunos el sexto pilar de Islam, está determinada por dos factores independientes y distintos entre sí que han de mantetarse armoniosamente unidos. Por una parte, cuenta su faceta material encaminada a hacer lo más rentable posible la acción del combatiente en pro de la victoria sobre el enemigo, y por otra, la espiritual, la que debe regir con sinceridad los actos en el interior del combatiente. Ambas facetas, estrechamente unidas, confundidas en una sola, constituyen la base de la escatología del *yihād*.

Todo lo expuesto se ha centrado únicamente en la repercusión escatológica de la guerra santa, pues sus perceptibles consecuencias terrenales (incitación a la lucha, valentía, disciplina, victoria, etc.), sometida a estrictas normas legales, quedan fuera del propósito de este trabajo.

Respecto a la dimensión escatológica del *yihād* se desprenden las siguientes conclusiones:

- La acción de los comatientes en el *yihād* es la más relacionada con la escatología porque pone al hombre en contacto directo con la muerte.
- El miedo a la muerte y a la otra vida se transforma para los combatientes en una sublime y deseada secuencia: valor, muerte «vivificadora» y vida perdurable en el Paraíso.

<sup>28</sup> K. *wasf al-Firdaws*, pp. 63-66, dedica un capítulo a los grados que, como indica Ibn Ḥabīb (pp. 63-64), «señalan los rangos y los méritos. Los grados del paraíso indican el mérito y el rango mediante los que Dios considera superiores a unos sobre otros en la medida que hayan acatado [Sus leyes] en este mundo».

<sup>29</sup> *Qudwa*, pp. 240-241.

<sup>30</sup> *Tuhfa*, pp. 7 ár/112-113 tr.

<sup>31</sup> *Kitāb wasf al-Firdaws*, pp. 123-129 dedica un capítulo a la contemplación de Dios. En p. 128, indica la ubicación de los mártires y recoge un hadiz al que pertenece esta frase. *Corán*, ed. J. Cortés, p. 710, en nota a la aleya 23 señala que la doctrina de la visión beatífica se basa en dicha aleya.

<sup>32</sup> K. *wasf al-Firdaws*, p. 129.

- De entre todos los combatientes, el que muere cumpliendo todos los requisitos exigidos es un mártir (*shāhid*) del Islam y, por eso, tiene asegurada la entrada directa en el Paraíso.
- Los mártires, con un trato y ubicación de privilegio entre los bienaventurados, experimentarán el gozo sobrenatural de la contemplación de Dios.

## BIBLIOGRAFÍA

- Abū l-Ḥasan al-Ašʿarī, *Kitāb šaʿarat al-yaqīn. Tratado de escatología musulmana*, traducción y edición por C. Castillo Castillo. Instituto Hispano-árabe de Cultura, Madrid 1987.
- Arcas Campoy, María, «La escatología de la guerra santa», *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, XXIX (1993), pp. 167-175.
- Arcas Campoy, María, «Teoría jurídica de la guerra santa: El *Kitāb Qidwat al-Gāzī* de Ibn Abī Zamanīn», *Al-Andalus MAGREB*, 1 (1993), pp. 51-65.
- Castillo Castillo, Concepción, «Las 'huríes' en la tradición musulmana», *Miscelánea de Estudios Árabes e Islámicos XXXIV-XXXV* (1985-1986), pp. 7-18.
- El Corán*, edición preparada por J. Cortés, reimpresión de la 1ª edición, Madrid 1980.
- El Sagrado Corán*. Texto en árabe y traducción al español, publicado por la comunidad *Aḥmadiyah*. Islam International Publications LTD, 1988.
- E.I.*<sup>2</sup> = *Encyclopédie de l'Islam*, Nouvelle Édition, Leyde-Paris 1960- (en curso).
- Fierro, M<sup>a</sup> Isabel, «La descripción del paraíso de ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb», *Sharq al-Andalus*, 7 (1990), comentario a la edición árabe de Beirut, 1407/1987, pp. 243-244.
- Ibn Abī Zamanīn, *Kitāb Qudwat al-gāzī*, edición anotada y estudio por ʿA. Sulaymānī. Beirut, 1989.
- Ibn Abī Zamanīn, *Das «Qidwat al-gāzī»*. Ein Beitrag zur Geschichte der gihād literatur, Bonn, 1970, edición facsímil y traducción al alemán por R. Wechel. Bonn, 1970.
- Ibn Ḥabīb, *Kitāb waṣf al-Firdaws (La descripción del Paraíso)*. Introducción, traducción y estudio por J.P. Monferrer Sala. Granada 1997.
- Ibn Ḥudayl, *Tuḥfat al-anfus wa-šīʿar sukkān al-Andalus*. «L'Ornement des âmes et la devise des habitants d'el-Andalous», edición y traducción por Louis Mercier, Paris 1936 (texto árabe) y 1939 (traducción al francés).
- Monferrer, Juan Pedro, «El *Kitāb waṣf al-Firdaws* de Ibn Ḥabīb: exégesis y fuentes», *al-Masāq*, 10 (1998), pp. 83-94.
- An-Nawāwī, *Los cuarenta hadiths*, Edicomunicación S.A., Barcelona 1986.

# El miedo a los «poderes maléficos» en la literatura occidental

Antonio Blanch  
Universidad Pontificia de Comillas, Madrid

Muchos y muy intensos debieron de ser los terrores que experimentó el hombre primitivo, al ir tomando conciencia de los peligros que amenazaban su existencia. Y, cuando comenzó a tener un mayor conocimiento reflejo de ellos, no sólo reaccionó ya según los mecanismos del instinto animal de rechazo y autodefensa, sino que fueron surgiendo por primera vez en su fantasía unas vivísimas imágenes, monstruosas y terribles, que aumentaban todavía sus más espantosos sentimientos y temores. Pues bien, estas fantasías primitivas («Urphantasiën») llegaron a ser expresadas, a lo largo de varios milenios, mediante signos corporales y pictóricos, primero, y más adelante también a través de signos fonéticos y verbales (gritos y exclamaciones diversos), los cuales, a medida que el sujeto humano va dotándose de un lenguaje articulado, darán lugar a los primeros relatos orales, muy elementales pero intensos y ricos en fantasías, que agigantaban todavía más el poder horripilante de tales amenazas. Pues bien, es precisamente de estas fantasías y narraciones elementales de donde van a surgir, pasados algunos milenios, los primeros grandes mitos de la humanidad. Imágenes narrativas ciertamente muy vivas y espantosas, que se recibían sin embargo con profunda veneración y respeto, con el fin de aplacar esos supuestos furoros; fantásticos relatos que alcanzaban además una especial resonancia dentro de unas muy primitivas acciones rituales (bailes de máscaras o ritos sacrificiales) con los que se esperaba angustiosamente poder ahuyentar tales amenazas (ritos «apotropaicos»).

Al correr de los siglos, debieron ser muy diversas también las formalizaciones que fueron adoptando estos mitos originales, según la diversidad de las comunidades tribales en donde se iban difundiendo. De modo que, al cabo de muchos milenios y al ir evolucionando las culturas, tales imágenes y mitos arcaicos sobre los «poderes maléficos» fueron también desarrollándose en formas estéticas realmente portentosa. Y mucho más adelante todavía, con la invención de la escritura, esas abigarradas tradiciones orales irían siendo recogidas y elaboradas literariamente en ciertos relatos épicos o en representaciones dramáticas, muchas de las cuales todavía persisten hoy en nuestras culturas, aunque muy modificadas y fuera de sus contextos vitales.

Por lo que se refiere a los orígenes de la cultura occidental –de la que vamos a tratar exclusivamente en esta breve comunicación– y si nos ceñimos todavía más a la creación literaria, desde Hesíodo, Homero y Esquilo hasta los grandes trágicos renacentistas (Marlow y Shakespeare) y llegando hasta los escritores «satánicos» del Romanticismo moderno (V.Hugo, M. Shelley, E.A.Poe, N.Hawthorne, H.Melville o H.Lovecraft), las imágenes más o menos míticas que se nos van transmitiendo de manera persistente, en relación con los «poderes maléficos» y el análisis de los miedos que producen, podrían agruparse muy esquemáticamente en tres grandes categorías.

a) Colocaríamos en primer lugar las imágenes que se refieren a una voluntad maléfica muy superior al hombre, capaz de castigar y vengar las transgresiones del «orden absoluto»,



religiosamente establecido. Y ahí incluiríamos a los poderes divinos y a toda una serie de mensajeros malévolos, enviados para efectuar sus horripilantes castigos.

b) En una segunda categoría entrarían las imágenes que provienen de algún enigmático antro oscuro, constitutivo de la humana naturaleza. Sus tremendos poderes, una vez desencadenados mediante el propio apasionamiento o mediante las actuaciones de la magia negra, ciegan la razón, agarrotan la libertad y ya no pueden ser neutralizadas. En este ámbito de lo mágico habría que situar a las brujas, a los magos y quizás también a esos seres malditos que entregan su alma al diablo.

c) Por último, en la tercera categoría, habría que colocar las imágenes que se refieren a ciertas fuerzas siniestras, ciegas e inflexibles, fatalmente integradas en el cosmos natural y que constituyen el lado sombrío de la Naturaleza, en el que algunos creen como en «el Mal cósmico». Como ejemplo de ello, citemos a los poderes antagónicos que aparecen en algunas cosmogonías, enfrentadas a las fuerzas del bien, o bien las grandes catástrofes naturales (torrnanados, tempestades, pestes e infecciones...) que son experimentadas por el hombre como algo terrible e imponente y que generan espanto sobre todo cuando el débil sujeto humano descubre que no sólo irrumpen desde fuera sino que acaso anidan también en su propia naturaleza.

Para ser todavía más concretos en la propuesta o tesis de esta comunicación, hemos elegido tres obras muy señaladas de la literatura occidental, en las que los poderes maléficor, generadores de miedos milenarios, irán apareciendo como pertenecientes a alguna de las tres categorías que acabamos de establecer y a veces a dos o tres de ellas. Estas obras «ejemplares» serán: la *Orestíada* de Esquilo, *Macbeth* de Shakespeare y *Moby Dick* de Melville.

Ciertamente, lo común y fundamental que por medio de éstas u otras obras clásicas se intenta suscitar en el lector o espectador, es un intenso sentimiento de miedo y aun de terror, reverencial algunas veces y otras simplemente angustioso. En algún caso, la intención del autor puede ser liberadora o «katártica» de tan tremendas emociones (así Esquilo), tal como ya había señalado Aristóteles en su *Poética*; otras veces su objetivo será didáctico ético, para prevenir contra los abusos de algún tirano o hacer escarmentar en cabeza ajena (así Shakespeare), y todavía en otros casos lo que quizás se pretenda sea asustar ante los posibles y calamitosos desórdenes psíquicos o religiosos que pueden surgir o bien de nuestra enigmática condición humana o de nuestra triste condición de pecadores (así Melville).

A todo lo cual hay que añadir que el miedo o la ansiedad que muchas de estas obras suscitan, sobre todo las más modernas, es tanto más profundo cuanto que están reproduciendo imágenes de nuestros propios sueños o de ciertas fantasías del deseo, que hoy sabemos están siendo incubadas en las oscuras zonas de nuestro inconsciente. Pero, en un sentido menos negativo, también es justo reconocer que algunas de estas obras, junto con los inevitables sentimientos de angustia, aciertan a provocar en muchos casos una fuerte repulsión y hasta una enérgica rebeldía contra tales poderes, políticamente abusivos y maléficor.

Es cierto que para nuestra moderna sensibilidad occidental, tan descreída ante lo sobrenatural, muchos de los miedos y temores que la literatura y el cine siguen suscitando en sus fantásticas representaciones, han perdido en parte o del todo su eficacia sobrecogedora, mientras que —paradójicamente— estamos siendo víctimas del miedo ante posibles pérdidas de tantas cosas materiales como poseemos. No han faltado, sin embargo, en el siglo XX grandes autores literarios, como Strindberg o Kafka, Faulkner u Onetti, que nos han hecho revivir, secularizándolos, aquellos prístinos temores, no precisamente ante males trascendentales sino al desvelarnos angustiosamente los monstruosos rostros de la maldad que, según ellos, es intrínseca a la existencia humana.

Comencemos ya con la exposición de las tres obras anunciadas para esta comunicación. Y, en primer lugar, puesto que vamos a reflexionar sobre la tragedia de Esquilo, no debemos olvidar el trasfondo teológico sobre el que se representan la mayoría de sus atroces argumentos. La *Orestíada*, más concretamente, es una trilogía que se presenta como una historia religiosa o, mejor aún, como un ritual de expiación ante los dioses. Al primer horrendo crimen del asesinato del rey (*Agamenón*) le sigue un segundo crimen, no por vengativo menos espantoso, el matricidio de Orestes (*Coéforas*), para terminar con el solemne juicio de la diosa de Atenas, que libera a Orestes de sus intolerables angustias (*Euménides*). Pero esta terrible cadena de crímenes que se nos cuenta, de la que nadie parece poder librarse, no es tanto el resultado de la acción humana cuanto de una maldición divina, provocada por un crimen anterior (el sacrificio de Ifigenia por voluntad de su padre). Con lo que esa cadena de fatalidades aparece mágicamente entrelazada por tres siniestros factores: el apasionamiento culpable de los protagonistas, la implacable voluntad de los dioses olímpicos y el acoso de las furias infernales.

Sangre y siniestra oscuridad, rojo y negro, son los colores dominantes en este atroz espectáculo, que resultaría irrespirable si no se inscribieran tales acciones dentro del marco de la teodicea del autor. En efecto, la intención de Esquilo en esta trilogía es salir en defensa de los dioses olímpicos (Júpiter, Apolo y Atenea), que actúan aparentemente sin misericordia ante el mal del mundo y aun parecen estar impulsando los más atroces crímenes, pero que acabarán restaurando el orden y justificando al protagonista, en una paradójica pero necesaria mostración de la victoria del orden sobre el caos, que refuerza la restauración de la paz en la ciudad sagrada.

Esquilo en esta o en otras de sus tragedias está siguiendo, con piadosa fidelidad, —como también lo había hecho Homero— al gran poeta religioso que fuera Hesíodo en sus *Teogonías*. Ante el terrible problema del mal en el mundo, con los intolerables temores que producía, no veían estos autores otra explicación que la del salto metafísico o teológico, según la cual los dioses de arriba acabarán siempre dominando las fuerzas maléficas, aunque sin ahorrarle al hombre, frágil y mortal, las más tremendas desgracias y la más oscura perplejidad ante ellas, si bien apareciendo siempre, en un lejano horizonte luminoso, como un último antídoto contra la desesperación (En relación con esta teodicea en las obras de Esquilo, nos complace citar a los dos autores, que hemos consultado con gran satisfacción: Brooks Otis, *Cosmos and Tragedy. An essay on the meaning of Aeschylus* (ed. by Ch. Kopf) Chapel Hill 1981, y Alain M. Moreau, *Eschyle, la violence et le chaos*, Paris 1985).

Prescindiendo ahora del carácter excesivamente artificial («deus ex machina») y evasivo de esta teodicea de «final feliz», pues, para nuestro intento, debemos volver a sumirnos en el caos de desventuras y temores que experimentan los mortales, aparentemente dejados de la mano de dios. En un mundo invadido por la violencia y la sangre —no tan distinto al que viven hoy muchos de nuestros contemporáneos—, quisiéramos todavía identificar mejor los «poderes maléficos» que actúan en la obra de Esquilo, como causantes inmediatos de los enormes miedos y temores de aquellos protagonistas que nos representan en la escena.

En un rápido recuento podemos indicar que en la *Orestíada* aparecen no pocos semidioses o titanes, aunque los que más parecen abundar son los «daimones» o seres demoníacos, como Alastor, el destructor vengativo, o Arés y otras mujeres infernales, como Ara, la maléfica o Até la astuta cazadora, invencible y cruel (*Agam.* 764-771), todos ellos mediadores siniestros de los dioses inmortales. Pero entre todos ellos los que más impresionan dramáticamente son las furias infernales o Erinias, «tristes hijas de la noche» (*Eum.* 416),

que no cesan de perseguir al desfavorido Orestes hasta la peripecia final, como «negras peras sedientas de sangre» (*Eum.* coro 1º del acto II)

Con toda esta legión de personificaciones malignas lo que Esquilo pretende es que nos paremos a reflexionar sobre la condición humana «caída», en un mundo donde la felicidad siempre es fugaz y donde los hombres vagabundean, víctimas de unos impulsos interiores y sobre todo exteriores e implacables. Visión que no puede dejar de llenarnos de terror y de compasión; y esto siempre, aun frente a los poderes más sagrados, a los que no podemos dejar de temer aun cuando nos atrevamos a veces a implorarlos.

Pasando ya a la segunda obra que hemos escogido como ejemplo de la segunda categoría de maleficios y temores, detengámonos ahora en el *Macbeth* (1608) de Shakespeare, una de sus obras más populares y acaso la que produce el impacto más horrendo, dada la brevedad y la intensidad con que en ella se acumulan las desgracias. Aunque ha sido y sigue siendo una de las obras más estudiadas, citaremos aquí sólo dos de las interpretaciones más frecuentes que se hacen sobre esta tragedia. Una buena parte de los comentaristas, desde un enfoque más antropológico, considera a Macbeth y a su esposa como a otros Adán y Eva, prototipos de la humana condición, que se dejan tentar por la seducción del poder y cometen el terrible regicidio. Pero lo más espantoso es que la maldición que les cae encima, una vez, cometido ese terrible «sacrilegio», es que ya no pueden volver atrás ni resistirse a los nuevos crímenes fatídicamente necesarios para mantenerse en el poder usurpado. Ahora bien, el origen de tanto pecado, no son primariamente las fuerzas que les alucinan desde fuera (las fatídicas brujas, o la diosa Hécate «maestra de desventuras») cuanto el incendio de las propias pasiones, al servicio de la ambición de poder, y la obstinada descomposición de la propia naturaleza...

Bastante distinta es la visión de otros comentaristas que contemplan la obra desde una perspectiva más simbólica. En esta tragedia –como también en el *Ricardo III*, en esto muy parecido a *Macbeth*– descubren una nueva representación de dos seres poseídos por el diablo (como en el *Dr. Faustus* de Marlow), los cuales, aunque gozan por un momento de lo que tanto han deseado, acaban hundiéndose en la más horrible condenación. Todo ello inserto dramáticamente en un ámbito de visión más metafísico (aunque también político), el de la lucha de las fuerzas del Mal (el tirano escocés) contra las del Bien (el rey «santo» de Inglaterra)

Sin negar la legitimidad de esta última interpretación, nosotros nos adherimos a la primera, más ajustada, según entendemos, a las profundas reflexiones dramáticas a las que nos tiene acostumbrados Shakespeare, sobre todo en las obras de este último período de su vida. En efecto, a este gran dramaturgo renacentista, le corresponde el mérito de situar por primera vez las grandes tragedias humanas en el interior de la conciencia, sabiendo mostrar en ella, desde diversos ángulos, los enormes desequilibrios que se originan entre la fragilidad del yo, en defensa de su propia dignidad e inocencia, y las fuerzas avasalladoras del orgullo, la ambición, el odio o el furor, que se desencadenan en el interior de un mismo sujeto, con una alarmante facilidad y con una vehemencia difícilmente controlable. La ruina de la conciencia resulta entonces total, habiendo perdido el individuo el control de su libertad y obcecada su inteligencia por múltiples alucinaciones e incluso por la locura. Como muy bien señala Harold Bloom, en su último estudio sobre la obra de Shakespeare (Harold Bloom, *Shakespeare, the invention of the human*, New York 1998), la tragedia *Macbeth* nos hace entrar en «el corazón de las tinieblas», como si descendiéramos en un infierno, no ya sobrenatural sino rigurosamente humano, como ya había realizado Dante, al irnos mostrando en figuras de carne y hueso todos los más horrendos vicios de su tiempo. Espectáculo este de Dante, como el de Shakespeare, realmente sobrecogedor, que estos artistas saben crear poéticamente con luces muy intensas y de

gran crudeza existencial, para producir en el espectador gran espanto y estupor, al reconocer que lo que les ocurre a unos malditos seres ficticios podría ocurrirle también a él mismo por poco que se descuide. Y esta sería la intención educativa o el mensaje moral que nos estaría comunicando Shakespeare: generar espanto ante el mal para evitar la más mínima complicidad con él.

Y para reforzar todavía más este efecto, muestra nuestro autor, prodigiosamente, cómo esa tremenda desnaturalización interior se proyecta en la naturaleza exterior, puesto que también el cosmos parece estar desencajándose («the world is out of joint», ya lo decía Hamlet), como si fuera una inmensa caja de resonancia de lo que está acaeciendo en el santuario de la conciencia. Recordemos ahora sólo algunos síntomas dramáticos de esa extraña conmoción natural, que son o bien fenómenos meteorológicos (rayos, truenos y terremotos) o bien comportamientos anormales de algunos animales, como por ejemplo: «el gorrion espanta al águila y la liebre al león...» (acto I, esc.II), «un halcón ha sido cazado por un búho...» (II, IV), «los mejores caballos del rey han huido despavoridos y se devoran entre ellos...» (II, IV), etc.

Pero, quizás el testimonio más explícito y estremecedor de esa desnaturalización, nos la ofrece la propia lady Macbeth, en la escena V del acto I, antes de cometer el magnicidio, cuando pide ayuda a los espíritus del mal para poder consumarlo: «Venid espíritus que ayudáis los pensamientos asesinos...despojadme de mi sexo...» «Ayudadme vosotros, ministros del crimen, dondequiera que en vuestra invisible esencia os halléis esperando la perversidad y convertid en hiel la leche de mis senos...» «Ven, negra noche, y envuélveme como en un sudario con el humo infernal más denso...»

Pese a la complejidad desbordante de esta obra maestra, pienso que podría caber dentro de la segunda de nuestras categorías antes enunciadas, así como también creo que la última obra ejemplar que vamos a presentar a continuación, *Moby Dick*, entraría mejor en la tercera de estas mismas categorías.

Una muy pesimista visión religiosa sobre la vida humana, amenazada por la condenación eterna, e incapaz de luchar por sí misma contra las fuerzas del mal, formaría el fondo ideológico de *Moby Dick* (1851), novela que va narrando la fatal aventura de unos pescadores de ballenas en el Pacífico. Su autor, Herman Melville (1819-1891), había navegado por los mares del Sur durante algunos años y, como miembro ferviente que era ahora de una comunidad calvinista de Nueva York, vivía con creciente angustia su fe en la predestinación religiosa. Por ello casi toda su importante obra literaria respira esa preocupación por el mal, y casi todos sus héroes, aun los aparentemente «elegidos», parecen ser víctimas de continuos sobresaltos, por la extensión de las sombras del pecado en su conciencia moral. En esta novela ejemplar, se llama «Moby-Dick» a una enorme ballena blanca que el capitán de navío Ahab quiso en otro tiempo capturar, pero se le escapó habiéndole arrancado de cuajo la pierna derecha. Unos años más tarde, obsesionado Ahab por la captura de aquel monstruo marino, organiza una nueva expedición, agrupando a un puñado de extraños marinos y de aguerridos arponeros, y zarpan a bordo de un pequeño navío llamado «Pequod». El esquema narrativo es evidente: se trata de una acción de venganza y de castigo contra una fuerza maléfica que parece indomable.

Toda la narración está cuajada de símbolos, la mayoría con sentido religioso, puesto que Ahab, un quáker, adicto lector de la Biblia, emprende su aventura como una acción misionera de lucha contra el mal. Entre los miembros de la tripulación hay también personajes profundamente religiosos, como Fedallah, un indio parsi, que adora el fuego y el sol y profiere misteriosos presagios que luego se realizan. Otro carácter importante es el de Ismael, un ale-

gre muchacho, de fe presbiteriana, que no deja, ni en los peores momentos de la travesía, de confiar en la divina providencia, y que representaría al «elegido», pues será el único superviviente del terrible naufragio, y el que podrá contar luego toda la historia. En contraste con estos personajes religiosos, los arponeros aparecen como puramente paganos; son fuerzas de la naturaleza, obedientes al jefe, y de extraordinaria furia en el combate, como Queequeg, el más vigoroso, que había pertenecido a una tribu de caníbales.

Pero el símbolo dominante en toda la novela lo constituye la ballena Moby Dick, asimilada desde el comienzo a los monstruos marinos de la Biblia, como el Leviatán, y que poco a poco va convirtiéndose en el símbolo de todos los males: «Todo lo que enloquece y atormenta, todo lo que remueve el limo turbio de las cosas, toda verdad que contenga un fondo de malicia...todo lo que es demoníaco en la vida y el pensamiento, todo mal, para el enloquecido Ahab, se encontraba visiblemente personificado y se convertía en Moby Dick.» (I, p.236; citamos por la traducción española de Fabricio Valserra, en la editorial Planeta, Barcelona 1966 en dos volúmenes).

Quando están ante ella y experimentan sus «inteligentes» embestidas, muy pronto reconocen con turbación despavorida, que se hallan ante el gran adversario, «especialmente sedienta, además, de sangre humana.» (I, 233)

Quien más intensamente vive esta trágica confrontación, de alcance ya claramente teológico, es el cada vez más sombrío y enfurecido capitán Ahab, inflexible en su voluntad destructora ante sus marineros asustados o rebeldes. Les había obligado a hacer un juramento de obediencia total y ahora les vincula plenamente a su destino personal, como formando una misma masa, condenada a perecer todos juntos. Ahab se va transformando como un ser siniestro, poseído por el diablo, o mejor dicho, como un ser maldito, que contagia la maldición a sus subordinados, ya que «la mano de un destino fatal se ha apoderado de sus almas» (II, 322). Mientras que la más verdadera fuerza diabólica se expresaría más explícitamente en la ballena blanca.

Impresionante resulta al final la titánica confrontación entre esa imponente fuerza de condenación y ese puñado de hombres, perdidos en el océano, destinados a perecer. «Era el juicio final, la venganza del rayo y de la eterna maldad: ningún hombre mortal podía nada contra ella...» (II, 340) Y mientras Ahab se hunde en el mar, con todos los suyos, no deja de gritar al monstruo: «...¡Hasta el infierno te asestaré más golpes. Por fuerza del odio te escupo en mi último aliento...!» (II, 340) Al terminar la lectura de esta triste historia, el espanto ante tan infeliz desgracia queda fuertemente intensificado por el temor religioso que producen sus resonancias infernales.

Termina también con ello este nuestro recorrido por tres obras literarias muy significativas y de épocas muy diversas, que nos han permitido ejemplificar nuestra convicción de que el miedo y el terror son y han sido siempre sentimientos inherentes a la aventura humana en este mundo, y que por ello no dejan de ser representados de muchas maneras en el Arte y en la Literatura de todas las culturas.

# El miedo como pasión mundanal

## Reflexiones sobre la alteridad gnóstica y postmoderna

Francisco García Bazán  
Universidad Argentina J.F. Kennedy, Buenos Aires

### INTRODUCCIÓN

Si la religión, como actividad humana, no sólo ha obstaculizado el desarrollo científico, sino que lo impide en su misma tendencia hacia el progreso y la perfectibilidad; si la religión poniéndole límites a la razón, ha perjudicado e incluso anulado su libre y pleno desempeño; si la religión ha impuesto una ética de carácter heterónomo que ocultamente traiciona la autonomía de la voluntad. Si, por otra parte, la religión ha fijado al hombre en una etapa infantil de su evolución tanto en sentido colectivo como individual; si la religión engendra sectarismos, segregación y violencia entre los pueblos y los grupos sociales; y, finalmente, si la religión tiene esclavizado al hombre como una víctima de aprensiones y terrores infundados, la religión no es sólo un producto humano inútil, sino al mismo tiempo el factor principal de la parálisis del ser humano en su progreso hacia la plenitud y debe ser denunciada, enjuiciada y sentenciada a desaparecer, mediante la ejecución de cualesquieras de los instrumentos que son los mejores aliados del hombre maduro: la razón y su empleo por la tecnociencia, particularmente por las ciencias que avanzan con éxito gracias a los métodos que permiten el descubrimiento de la actividad de los entes fácticos.

Pero a las críticas de las incapacidades y excesos de la razón para resolver los problemas del hombre contemporáneo, se han agregado los enjuiciamientos de las vanguardias de la posición postmodernista, que, paradójicamente, han puesto asimismo de relieve el fenómeno del «retorno de la religión», o sea, la reanimación de que dan muestras ciertos fenómenos religiosos en este agitado fin de siglo, civilizadamente globalizador y culturalmente atomizante. Y las reflexiones que hacen la tentativa de reflotar lo religioso como un acontecimiento finisecular digno de salvataje mental, «pensar la religión», lo llevan adelante bajo las condiciones de desacralización que imponen los tiempos. Es decir, como una de las tantas expresiones culturales del pasado perteneciente al espacio de los grandes relatos que mantiene vigencia por excepción en el marco de una cultura desencantada. En este sentido, se debe señalar, sin embargo, que al examen de las deficiencias de las interpretaciones teológicas y metafísicas del hecho religioso, no seguirá una enmienda desde adentro que se considera impracticable, sino la puesta al día de los indicios con una nueva caracterización del fenómeno, lo que es operado mediante la desacralización del hecho y el subrayado de su carga antropológica. Desde este enfoque, sin embargo, opinamos que la nueva crítica se desliza hacia el exterminio de lo sagrado, núcleo perenne de lo que hay de irreductible en el hecho religioso.

Sin embargo, prestando atención a las reflexiones anteriores herederas a la postre de la noción de horizonte de «época postreligiosa» concebida por la mentalidad iluminista, si lo religioso para poder ser restaurado debe sincerarse con sus raíces humanas y de este modo ser desacralizado de raíz, esto quiere decir que la religión en tanto que potencia tradicional autoexistente es interpretada como poder opositor al curso normal del desplazamiento de la cul-

tura humana, de la humanidad y del mundo, y que si al que se considera opositor se lo quiere reducir, es porque se le teme en su esencial capacidad de subsistencia y reacción.

Trataremos de este modo el «miedo a la religión» teniendo en cuenta el posible temor que el creyente puede sentir ante las estructuras religiosas, pero ante todo interpretándolo como una derivación contemporánea del individualismo racionalista, que los autores postmodernistas han asumido de forma particular.

El planteo, por lo tanto, obliga a reflexionar sobre la «religión» y sobre el «miedo» con la mayor sinceridad posible y a este deseo de autenticidad nos impulsa la comparación posible de establecer entre algunas figuras semejantes de pensamiento que se encuentran en las reflexiones de escritores postmodernos y las que se registran en testimonios y escritos directos de los gnósticos.

Tres cuestiones, por lo tanto, se contienen en nuestro planteo. Dos preguntas y una afirmación: 1) ¿Qué es la religión?, 2) ¿Qué es el miedo?, 3) El miedo y la religión.

## RELIGIÓN

¿Qué es la religión? El uso lingüístico, un empleo doble del lenguaje que no ha cumplido todavía los dos milenios en Occidente, nos atestigua que «religión» es «religación». Fuerte atadura de quien cree en Dios. Lazo irrompible entre la persona divina y humana. Y que lo que da sustancia a la religión no es cómo se adore, sino a quien se venera, y el culto, la doctrina y la ética comunitaria serán la confirmación de la validez y sostenimiento de esta ligadura religiosa.

El éxito de Lactancio (s.III) al haber dado firmeza etimológica a esta actitud hebreocristiana de apertura de la conciencia personal a lo sagrado ha sido excluyente para la cultura occidental, aunque él no fue más que el término clauso de una disposición que le llegaba a través de la interpretación expresa de Ignacio de Antioquía, la Epístola a Diogneto y su maestro Arnobio de Sicca, y que Agustín de Hipona confirmará. Este dictamen ha seguido marcando por siglos a un importante sector del cristianismo, sin capacidad de reacción frente a su definición nominal: «El término 'religión' ha sido derivado de *religare*, porque Dios se liga al hombre y lo ata por la piedad» (*Instituciones divinas* III,9). Con esta decisión los teólogos cristianos no sólo han quedado inhabilitados para abrirse con amplitud a la alteridad de las otras religiones de la tierra, sino asimismo incapacitados para entender en su complejidad los primeros siglos de su misma historia formativa, excluyendo con mentalidad heresiológica a gnósticos y judeocristianos del desarrollo de la propia religión.

No obstante, la misma etimología de *religio* observada desde otra perspectiva, puede orientar hacia horizontes de mayor extensión. Dice al efecto Cicerón: «los que retomaban cuidadosamente y de algún modo 'reunían escrupulosamente (*relegerent*)' todas las cosas que se refieren al culto de los dioses, estas personas han sido llamadas 'religiosas' del verbo *relegere*» (*Sobre la naturaleza de los dioses* II,28,72).

De acuerdo con este sentido, que tampoco expulsa restrictivamente al de la religión referida con la frase «nudos de paja» en los testimonios de los antropólogos, hemos podido sostener inclusivamente que: «El mito y la historia, humanamente hablando, no se oponen, sino que son los dos modos irreductibles entre sí, pero complementarios, como los seres humanos han sido capaces de vivir finita y temporalmente la realidad de lo sagrado, habiendo producido a partir de sus concepciones culturas y civilizaciones que han querido conservar estas vivencias» (*Aspectos inusuales de lo sagrado*, Presentación).

## MIEDO

¿Qué es el miedo? Se suele hacer una distinción de naturaleza psicológica entre el miedo, el temor, la ansiedad y la angustia. Los cuatro fenómenos participarían de un mismo género emotivo y de un tono afectivo de desagrado y diferirían entre sí por las modificaciones de la actitud frente al correlato: el miedo específicamente respondería a un objeto de estímulo con reacciones motoras; el temor se distinguiría por la expectativa del mal a ocurrir; la ansiedad por la expectativa ante la combinación del miedo y la esperanza; la angustia por una expectativa más indefinida que mezcla miedo, temor e incertidumbre. Lo descrito es un punto de partida. Aunque se sabe asimismo que los análisis contemporáneos sobre la existencia humana han insistido sobre la especificidad y calidad ontológica de la angustia como un signo de la perfección del ente humano en cuanto tal. S. Kierkegaard, M. Heidegger, O. Bollnow, y en otro orden, J.P. Sartre, han realizado exámenes significativos al respecto. Sin embargo, esta corriente filosófica y sus prolongaciones en los modos de la ontología hermenéutica, nos parece que han desequilibrado la relación hombre-mundo y su hincapié sobre la existencia y su sentido ha descosmificado al hombre reduciéndolo a una entidad abstracta.

a) *El miedo como pasión del hombre*

Consideramos, en consecuencia, que es de urgente utilidad para el desarrollo de nuestro tema sobre el miedo humano a la religión, recurrir a planteos más abarcativos. En este punto el *Timeo* de Platón, diálogo cosmológico por excelencia cuadra bien en nuestra época de teorías cosmológicas como las del big-bang sumándole elementos antropológicos y psicológicos, y precisamente aquel pasaje que dice:

«[El demiurgo] una vez que hubo constituido la mezcla total, la dividió en almas en un número igual al de los astros, distribuyó a cada una en cada uno y habiéndolas puesto como sobre un vehículo les mostró la naturaleza del universo y les notificó las leyes del destino: que la primera generación sería establecida única para todas, para que ninguna recibiera menos de lo debido de él, que las almas sembradas en los instrumentos del tiempo, cada una en el que le convenía, deberían dar nacimiento al viviente que de todos los vivientes es el más capaz de honrar a Dios, que la naturaleza humana sería doble, y que de tal género el más vigoroso sería el que posteriormente recibiría el nombre de varón; que cuando las almas hubieran sido plantadas en los cuerpos a partir de la necesidad, también el cuerpo se acercaría, y se alejaría del cuerpo de ellas, y que sería necesario que en todas esas almas naciera primero una sensación connatural (*aísthesis symphyton*) a partir de las afecciones violentas (*biáion pathématon*), en segundo lugar, el amor (*éros*) mezclado con placer (*hedoné*) y aflicción (*lype*) y, además, el temor (*phóbos*) y la ira (*tymon*) y los sentimientos (*hepóména*) que resultan de éstos y los que son naturalmente contrarios. Si los hombres los dominaran, vivirían en la justicia (*dike*), si fueran dominados, en la injusticia. Y el que hubiera vivido bien en el tiempo asignado vuelto de nuevo a la residencia del astro coasignado tendría una vida feliz y acorde con su naturaleza, pero el que fallare en estas cosas en la segunda generación cambiaría en naturaleza de mujer». (41D 8-42C 1).

Es decir, el temor y la cólera, la deficiencia y el exceso en relación con la disposición de la psique humana a conservar su identidad y junto con ella como entidad intermediaria entre el intelecto y el cuerpo, la unión de los tres, es una actividad que se cumple o pone en acto completo, cuando se da el término justo o equilibrio entre ambos extremos. Se ejercita, entonces, la humana virtud, o ejercicio apropiado, de la fortaleza. De no ser así surge la injusticia o falta de igualdad y equilibrio entre los mencionados opuestos en la facultad irascible.



Así está constituido este hombre generado que somos y el cosmos a través de la naturaleza, la psique con sus facultades racionales (intelecto y razón) y no racionales, apetito e irascibilidad, potencia a la que nos estamos refiriendo, y el organismo somático, por el que se manifiestan, son inseparables de su humana composición.

Plotino ha analizado a fondo esta complejidad propia de la psique y ha demostrado que el sentimiento del temor no sólo es deficiente y opuesto al de la cólera, sino que asimismo al ser peculiar de la irascibilidad o facultad anímica apta para reaccionar ante la amenaza de la pérdida de la identidad individual o asociación psicósomática, actúa doblemente. Bien agrede o bien huye. Bien ataca desmesuradamente con ausencia de conciencia juiciosa buscando destruir la fuente de la amenaza, o, a la inversa, huye despavoridamente. O bien dueña de sí, o sea, de su decisión de aceptación o rechazo acompañada de juicio discriminativo, supera con valentía tanto el exceso de la temeridad, como la deficiencia de la cobardía. Es propio del ser humano esforzado tanto dominar el temor ante la muerte como haber estado en algún momento fascinado por ella, puesto que la ley (nómos) o asignación propia que nos une al todo, es reflejo tanto total como parcial y en tal sentido religante o religiosa, exige respeto, y por eso mismo es unitiva en la totalidad. Por esa razón, entre otros motivos, rendimos homenaje a las almas de los difuntos.

Llevados en la ocasión a una cumbre de exquisita reflexión filosófica, el «miedo a la religión» no es más que una forma de las patologías connaturales del hombre en el mundo, la que surgida de la demencia (*ánoia*) de nacimiento, de la comunión íntima, aunque no inseparable, del alma y del cuerpo, produce las otras enfermedades mayores del alma: la insania y la ignorancia.

Es la descrita la enseñanza digna hoy de tener en cuenta que nos ha transmitido el platonismo pitagorizante y que remata en las diversas formas de la mal llamada tradición neoplatónica.

#### b) *El miedo como pasión mundanal*

Si prestamos, sin embargo, atención a unos pasajes del *Adversus Haereses* de Ireneo de León que se refieren a la cosmogonía y a su ilustración antecedente pleromática, el traspié de Sabiduría, sostenida por los gnósticos valentinianos, aquellos gnósticos con los que llegados a su escuela de Roma, Plotino polemizó, leemos lo siguiente:

1: «Algunos de ellos fabulan de esta suerte la pasión de Sabiduría y su conversión. Ella entregada a la empresa imposible e incomprensible, dio a luz una sustancia amorfa, una naturaleza tal como le era posible engendrar a una mujer. Y al conocerla, primero sintió aflicción, a causa de la imperfección de lo nacido, después tuvo miedo de que también esto mismo se extinguiera; más tarde fue tomada de estupor e incertidumbre, indagando la causa de lo generado y cómo podría ocultarlo. Caída presa de las pasiones se arrepintió y ha probado de subir hacia el Padre y habiéndose arriesgado hasta aquél ha quedado sin fuerzas y ha suplicado al Padre y a ella se han unido los restantes Eones, principalmente el Intelecto. Dicen que de allí ha sacado su origen primero la sustancia de la materia: de la ignorancia (*áгноia*), de la aflicción (*hypes*), del temor (*phóbos*) y del estupor (*ekpléxis*)» (1,2,3).

2: «No siéndole (a Sabiduría) posible superar el Límite a causa de estar mezclada con la pasión y quedando sola separada afuera, ha caído bajo la acción total de la pasión, que es multiforme y variada, y padece aflicción, puesto que no ha comprendido; miedo, porque teme perder la vida al igual que la luz; estupor sobre estas cosas, y todo en la ignorancia...Dicen

que así surge la estructura y sustancia de la materia, desde la que se establece este mundo. Efectivamente de la conversión el alma total del cosmos y el demiurgo han tomado el origen, y del temor y de la aflicción toma el principio lo demás, ya que de sus lágrimas ha nacido la sustancia húmeda; de su risa, la luminosa; de la aflicción y del estupor, los elementos corporales del cosmos. Pues, como dicen, en ocasiones lloraba y sentía aflicción, porque se encontraba sola abandonada en la tiniebla y el vacío, pero otras viniéndole el pensamiento de la luz que la había abandonado se reanimaba y reía. Pero luego de nuevo temía. Y nuevamente sentía aflicción y estupor» (I, 4,1-2).

3: «Por consiguiente ahora existían según ellos estos tres sustratos: uno a partir de las pasiones, que era la materia; otro a partir de la conversión, que era lo psíquico, y el que ha sido dado a luz, es decir, lo espiritual... Pues bien, después dicen que la sustancia material se ha constituido de tres pasiones, miedo, aflicción y estupor. A partir del temor y de la conversión se han constituido los psíquicos. De la conversión pretenden que ha tomado nacimiento el Demiurgo, pero del temor toda la restante realidad psíquica, como las almas de los animales sin razón, de las fieras y de los hombres... Enseñan que de la aflicción proceden los 'espíritus de la maldad' (Ef 6,12), de donde también ha tenido lugar el nacimiento del Diablo (*diábolos*) al que también llaman «Dominador del mundo» (*kosmokrátor*), los demonios y toda la realidad espiritual de la maldad. Dicen, sin embargo, que el Demiurgo es el hijo psíquico de la Madre de ellos, pero el Dominador del mundo, una criatura del Demiurgo. Además, que el Dominador del mundo conoce lo que está sobre él, ya que es un espíritu de la maldad, mientras que el Demiurgo lo ignora, precisamente porque es psíquico. Su Madre habita en el lugar supracelste, es decir, en el Intermedio, pero el Demiurgo en el celeste, es decir, en la Hebdómada, y el Dominador del mundo en nuestro mundo. Y del impacto y el estupor, como se ha dicho surgen los elementos corpóreos del cosmos, como desde lo más denso: la tierra de acuerdo con el impacto es la fijeza, el agua, según el temor, el movimiento, y el aire, según la aflicción, el ajustamiento; pero enseñan que para todos éstos el fuego engendra muerte y corrupción y que la ignorancia se oculta en las tres pasiones». (I,5,1-4).

Resumido brevemente, este mundo, en el que el pneumático, criatura divina caída, está sumergido y oculto, es una entidad en movimiento y viva, a partir de una materia que es mezcla de las pasiones de Sabiduría.

Si el pensamiento iranio tras la visión onírica reveladora de Zarathustra (*Yasna* 30,3), conoció el origen potente del Mal como al Adversario en el comienzo mismo de la constitución del Espíritu como integrado por los gemelos Spenta y Angra Mainyu, los gnósticos dentro de la tradición hebreocristiana, lo han atisbado en la periferia de la Plenitud distinta del Padre, de modo que esta Plenitud, una vez recuperada, no vuelva a ocultarse.

En este caso el temor es una forma de pasión, proveniente de la torcedura de Sabiduría, pero de naturaleza cósmica y universal, antes que antropológica. El temor no cuenta para el espiritual; pero sí invade en diversos grados al psíquico y al material. Ante el mundo, por sustancia tentador (Lc 4,1-12), sentirá el creyente religioso común (judío y católico) «temor de Dios», será por esencia timorato. La fe lo llevará a temer la justicia vengadora de Dios y ésta será su vía de compensación. Al confundir la justicia de este mundo implantada por el Creador, con la bondad paterna que ignora, verá el cumplimiento externo de la ley divina, como el camino de acceso salvador y cultivará el miedo reverente hacia el que está personalmente ligado y sus preceptos. Para el gnóstico el «miedo a la religión» es uno de los condicionantes del creyente religioso que confunde fe con conocimiento y religación con sustancialidad.

Y hasta tal punto el análisis de la conducta intencional del psíquico es correcta, que el «Dominador del mundo» conociéndola, ha tentado a su paradigma, al Demiurgo, que igno-

rante, celoso e irascible, ha arrojado del Paraíso a la pareja primordial desobediente a sus preceptos, pero que encierran al Espíritu. De este modo agregando a las cuatro pasiones mundanales, la específicamente humana, el amor de los sexos acompañado del placer sensual (hedoné) por su resultado, la potencia procreativa innumerable, aspira a conservar indefinidamente su dominio inferior, pues mientras haya un espiritual en el mundo éste no podrá concluir. Ignora, sin embargo, el «Dominator del mundo» que con semejante estratagema ha sellado el límite de su futuro.

Pero lo que la intención y la conducta del Diablo como gobernante del género material diferente del psíquico, ponen de relieve precisamente es el «miedo raigal» a la religión tanto sea entendida como «relectura» cuanto como «religación», que es propio de quien se simula omnipotente. Por ese motivo, litiga el hílico contra el psíquico, ya que no quiere compartir el poder de este mundo con aquél que lo pretende salvar, y persigue hasta el exterminio carnal al pneumático, porque se nutre del plan de reducir al máximo de impotencia al poder espiritual, inextinguible e inagotable, o sea, que lo intuye como lo que no puede no ser. Una expresión mayor del miedo racionalmente administrado hacia el bien o la luz que espontáneamente dimana, es difícil de pensar.

La trampa bien urdida, entonces, deliberan los gnósticos (frente a la desnaturalización del platonismo pitagorizante del neoplatonismo de Plotino), para que este mundo se mantenga en su deficiencia refleja, no es recurrir a las hipóstasis trascendentes y sus imágenes permanentes, sino que el mismo mundo sea capaz de autogenerar los recursos propios para su conservación, como lo ha pergeñado la astucia del Diablo. Pero, se puede agregar, semejante maquinación es la delación inconfesa del miedo íntimo a cualquier forma de una experiencia de dependencia incondicionada, a una experiencia que permita que la vida absoluta tome posesión del hombre y que lo libere como ente religioso.

#### EL MIEDO Y LA RELIGIÓN

Lo curioso es advertir de acuerdo con este designio condicionante cómo nuestra cultura contemporánea descosmificada e intelectualista, habiendo cortado artificialmente al final de una carrera más que milenaria, las pasiones humanas de la realidad sustancial del mal y del residuo de maldad que alberga la finitud del mundo, trate de justificar esta peculiar autonomía que pretende ser terminal, con los mismos artificios conceptuales con los que según los gnósticos fue posible analizar los planes tejidos por el «Dominator del mundo» para el sostenimiento de su soberanía.

Para el «Dominator del mundo» del Tratado tripartito del Códice I de Nag Hammadi, por ejemplo, igual que para el «dios perverso» e «invertido» del postmodernismo, la conservación del mundo no obedece a plan ejemplar ni sustrato impasible sobre el que operar de algún modo, sino al deseo inagotable, que siempre da más de sí, como una Peña o Menesterosa insobornable que genera indefinidamente lo que apetece. Es justamente el ardid de que se vale el Diablo para que gracias al manipuleo al que sometió al Demiurgo por la desobediencia de Eva y Adán y su expulsión paradisiaca, poder mantener su dominio cósmico mediante el deseo sin fin de procreación infiltrado entre las pasiones y elementos cósmicos preexistentes.

Lo que se genera, entonces, no es ya el mundo falso y de ilusión originado por las pasiones de Sabiduría y creado ignorantemente por el Demiurgo, en el que se oculta el espíritu que espera su redención; sino un mundo entregado a sí mismo por su producción de simulaciones que siempre dan algo nuevo de sí, un mundo ilimitado por sus contenidos fugitivos en el que cualquier atisbo de sustancialidad permanecerá irredento.

Similar universo de ideas alimentan la concepción de la «irrepresentatividad» inasible del simulacro y la figura de Norea del *Pensamiento de Norea* (NHC IX,2), seductora esencial, que jamás se entregará ni será asida por aquellos que enamora, pues caería en contradicción con la esencia que la tipifica, la «seducción».

La «diferencia» que burlescamente se muestra en la fugacidad de los bordes de lo distinto atando las referencias incansables que suscita por medio de la evocación, asociación, atracción y oposición, dispersa y disemina significados, con paralela lógica contradictoria a la del cosmocrátor, que por el deseo procreativo multiplica a los existentes, igual que lo lleva a cabo el deseo de aparición de las enfermedades que en la medida en que obedeciéndole son más y es mayor su difusión, antes también llegará la conclusión final.

#### CONCLUSIÓN

Si bien las polémicas y los paralelos entre ideas antiguas y actuales en relación con el «miedo a la religión» en sus dos niveles de miedo a lo que se cree y miedo a lo que no se cree, son llamativos, los ejemplos de creencias elegidos en torno al tema también nos advierten que en el fondo late una cuestión mayor, la de que «religión» y «misterio del cosmos» son inseparables y que las dos posturas extremas acerca del mundo son también capaces de tipificar su oposición complementaria.

Los griegos respetuosos de la herencia mítico-cosmológica indoeuropea han venerado al universo como residencia sempiterna de los mortales.

Los gnósticos, por su parte, convencidos de la realidad firme y pasajera de lo histórico, han sacrificado el mundo a la eternidad.

La «dialéctica de lo sagrado» que conjuga en el tiempo la unidad de ambas concepciones, el mito y la historia, como dijimos al comienzo, aparece por contradistinción con el «miedo a la religión» entendida como epifenómeno humano, rasgo característico de los tiempos de indigencia, como el refugio y fortaleza capaz de cultivar con cuidado (*epiméleia*) el hecho religioso en sus diversas e inagotables manifestaciones.

#### BIBLIOGRAFÍA

- García Bazán, F. *Plotino y la Gnosis*, Buenos Aires, FECYC, 1981
- García Bazán, F. «Tratado tripartito» (NHC I,5) y «Pensamiento de Norea» (NHC IX,2), en A. Piñero, J. Montserrat, F. García Bazán, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I: tratados filosóficos y cosmológicos*, Madrid, Trotta, 1997, pp. 122-195 y 389-396.
- García Bazán, F. *Aspectos inusuales de lo sagrado*, Madrid, Trotta, 1999
- García Bazán, F. *Presencia y ausencia de lo sagrado en Oriente y Occidente*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001.

# Estados homogéneos, unidad de estados y miedo a la diferencia: culturas, religión y derechos fundamentales en la Unión Europea\*

José M<sup>a</sup>. Contreras Mazario  
Universidad Pablo de Olavide, Sevilla

## 1. CONSIDERACIONES GENERALES.

En un momento como el presente en el que el mundo se encamina hacia un proceso de globalización y de mundialización en múltiples campos (economía, telecomunicaciones, etc.), se asiste igualmente a un proceso de parcelación y reivindicaciones de segregación o de auto-determinación cada vez más creciente.

Junto a ello, en las sociedades actuales, y de manera generalizada como elemento esencial del Estado de Derecho, se ha producido un reconocimiento y garantía, bien en el ámbito constitucional, bien legal, de un catálogo de derechos humanos. Al tiempo que esos mismos Estados se ven en la necesidad de tener que dar respuesta a nuevas situaciones, en muchos casos desconocidas, motivadas principalmente por los movimientos migratorios, que –sin embargo– son vistos como un elemento que pone en riesgo no sólo la propia esencia de estas sociedades avanzadas o del bienestar (caso de Austria), sino incluso el mismo sistema democrático. En esta línea, se ha señalado por Llamazares que *«la existencia de minorías dentro de un Estado plantea un espinoso problema: el respeto de los derechos humanos se traduce para el Estado en la obligación de respetar esa identidad y los derechos que entraña, pero en la medida en que se acusen esos rasgos de identidad se alimenta una fuerza centrífuga que amenaza con la escisión, en abierta contradicción con la tendencia del Estado a afirmar su unidad con el intento permanente de integrar esas minorías»* (1999, pp. 558-559).

Frente a ello, muchas de estas sociedades, que ven en la inmigración un «problema–obstáculo», se sienten incapaces de dar algún tipo de respuesta que no sean la adopción de medidas restrictivas, de apoyo a la mayoría ya existente, de cierre de las fronteras, cuando no de desconocimiento de la propia realidad cambiante manteniendo el *status quo* preexistente o, incluso –lo que es más preocupante–, mediante la adopción de medidas de carácter represivo, ya sea de tipo policial ya penal.

Esta contrastabilidad de la realidad actual y de las sociedades modernas no sólo tiene su manifestación en países que tradicionalmente se han venido considerando poco respetuosos con los derechos humanos, sino también en Estados democráticos. Dentro de este último cabe incluir el caso de los países europeos, y más concretamente de los Estados que en la actualidad integran la Unión Europea. También en éstos se han producido reacciones de temor o de miedo a la influencia, cuando no a la «invasión», de otras culturas distintas a las existentes en cada uno de dichos Estados<sup>1</sup>, y en el ámbito de lo religioso a los nuevos movimientos religio-

---

\* El presente trabajo ha sido elaborado en el marco del Proyecto de Investigación PB98-1108-C04-03 del MEC (Programa Sectorial de Promoción General del Conocimiento).

<sup>1</sup> Este es el planteamiento, por ejemplo, de la extrema derecha en Francia o en Austria.

sos o a las sectas<sup>2</sup>. Y con ello se produce una vuelta a proteger la cultura propia o autóctona, a los resurgimientos de los nacionalismos o de las teorías neonazis<sup>3</sup> y, en el campo de lo religioso, la vuelta a las llamadas «religiones tradicionales» y a los fundamentalismos o integristas. A esta situación no ha escapado, ni siquiera, la propia Unión Europea en tanto que institución, convertida en las últimas semanas, por mor del caso austriaco, en la salvaguardia de la propia existencia de los valores democráticos e, incluso, de la democracia como sistema político (art. 6.1 TUE).

No queda, pues, más que la opción por soluciones próximas a la integración por asimilación de los grupos minoritarios, o la que —a nuestro entender resulta más coherente— la asimilación en pie de igualdad, dando lugar a sociedades multiculturales, en las que las diferentes culturas se relacionan entre sí mediante un diálogo activo de interculturalidad.

## 2. LIBRE CIRCULACIÓN DE PERSONAS Y DERECHOS FUNDAMENTALES: EL MIEDO A LA DIFERENCIA.

Pero, ¿cuál es la posición de la Unión Europea ante esta problemática? Problemas tales como los principios en que se inspira la Unión, el régimen de la libre circulación de personas, la definición del «espacio interior de libertad, seguridad y justicia», o la redefinición del Tercer Pilar, se ven afectados por esta problemática. Abordar todos estos temas de forma conjunta no es tarea fácil, por lo que me limitaré en esta ocasión a reflexionar únicamente sobre alguna de las cuestiones reseñadas.

En su origen no cabe duda que las pretensiones de la Comunidad Económica Europea tenían poco que ver con los derechos fundamentales. Su objetivo básico no era otro que la creación de un espacio económico común por parte de los Estados miembros (art. 2 TCEE), para lo cual se establecían mecanismos económicos tan importantes como la consecución plena de la libre circulación de trabajadores, mercancías y servicios (art. 3 TCEE). No obstante, este ámbito material presente en su «constitución» se ha ido transformando, y con ello ha ido incidiendo en el ejercicio de sus competencias en materias relacionadas con los derechos fundamentales, dando cabida a lo que, por ejemplo en el ámbito de la OSCE, se ha venido en llamar «la dimensión humana». Dimensión humana de la que forma parte la defensa y garantía de los derechos fundamentales. Así, en las últimas décadas los derechos humanos han ido teniendo un mayor protagonismo, primero por vía jurisprudencial y, posteriormente, a través de la incorporación en los tratados originarios, hasta llegar al Tratado de Amsterdam.<sup>4</sup>

Ahora bien, en el seno de la misma no existe un catálogo de derechos fundamentales, sino más bien la remisión al Convenio Europeo de Derechos Humanos y a «las tradiciones constitucionales de los Estados miembros en la materia» (art. 6.2 TUE), por lo que su eficacia real depende en gran parte de la actividad pretoriana del Tribunal de Justicia de las Comunidades Europeas. Aunque es claro que lo que debe tenerse presente son las tradiciones constitucionales de cada uno de los Estados miembros, no es la práctica seguida en dichos Estados en relación con cada uno de los derechos lo que el Tribunal de Justicia deberá aplicar, sino que al

<sup>2</sup> Vid. a este respecto la Resolución del Parlamento Europeo, de 22 de mayo de 1984, sobre una acción común de los Estados Miembros de la Comunidad Europea en torno a diversas violaciones de la Ley cometidas por nuevas organizaciones que actúan bajo la cobertura de la libertad religiosa.

<sup>3</sup> Para estos grupos la inmigración se convierte en el elemento central de sus campañas políticas en contraposición al nacional, quien se ve amenazado.

<sup>4</sup> Adoptado por los Estados miembros de la Unión Europea el día 2 de octubre de 1997. Su entrada en vigor se ha producido el 1 de mayo de 1999.

mismo le corresponde realizar una actividad de deducción de esas tradiciones, al tiempo que de interpretación e integración del derecho en cuestión en el sistema propio del Derecho comunitario. Y todo ello dentro, lógicamente, del ámbito material que le es propio, y que no es otro —hoy por hoy— que el establecimiento de un mercado común europeo (art. 2 TCE), para cuyo fin se reconoce la libre circulación de personas, servicios, mercancías y capitales (art. 3.1.c) en relación con los arts. 39 a 42 TCE). Es justamente en el marco de la libre circulación de personas donde se encuadra y encuentra su fundamento respectivo, por un lado, el reconocimiento de la ciudadanía europea (art. 2 en relación con los arts. 17 a 22 TUE) y, por otro, la abolición o supresión técnica de las fronteras interiores (art. 2 en relación con el art. 14.2 TUE) mediante la creación del «espacio interior de libertad, seguridad y justicia» (art. 2 TUE en relación con el art. 29 TCE). Dentro de este contexto, y por lo que a la protección de la libertad de conciencia respecta, Moitinho D'Almeida ha señalado que *«le droit communautaire dispose, en général, des moyens nécessaires pour combattre toutes sortes de discrimination fondées sur des convictions religieuses»* (1998, p. 19).

Pero junto a todas estas actividades dirigidas a la igualdad entre los ciudadanos europeos, la Unión Europea ha adoptado por lo que se refiere a las llamadas «fronteras exteriores» una posición de mayor endurecimiento en las políticas de vigilancia y control aduanero<sup>5</sup>, a través de medidas más restrictivas en cuanto a la política de visados<sup>6</sup> o permisos de residencia<sup>7</sup>, que afecta de manera directa tanto a las políticas de inmigración, como en relación a la aplicación de las instituciones de asilo y refugio<sup>8</sup>. Y ello porque la Europa del bienestar, que ha sentido el temor de ser invadida por todas aquellas personas que quedan fuera de «sus fronteras» y que miran a Europa como su única forma y lugar de supervivencia, sólo ha visto como solución viable políticas dirigidas a limitar y controlar la entrada, al tiempo que se ha visto igualmente con graves dificultades para dar una respuesta adecuada a la situación de vida de esas personas en sus países de origen<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> Vid. art. 2 TUE, la Declaración sobre el mantenimiento del nivel de protección y seguridad que ofrece el acervo de Schengen y la Decisión nº 88/384 de la Comisión, de 8 de junio de 1988, por la que se establece un procedimiento de notificación y de concertación sobre políticas migratorias en relación con Terceros Estados (D.O.C.E. L 183, de 14 de julio de 1988). Ver las Conclusiones del Consejo Europeo, celebrado en Tampere los días 15 y 16 de octubre de 1999 (Comisión de las Comunidades Europeas SI (1999) 800, SN 200/99).

<sup>6</sup> Ver Reglamento 1683/95 del Consejo, de 29 de mayo de 1995, por el que se establece un modelo uniforme de visado (D.O.C.E. C 16, de 14 de julio de 1995) y Reglamento 2317/95 del Consejo, de 25 de septiembre de 1995, por el que se determinan los países terceros cuyos nacionales deben estar provistos de un visado al cruzar las fronteras exteriores de los Estados miembros (D.O.C.E. L 234, de 30 de octubre de 1995).

<sup>7</sup> Ver Protocolo sobre las relaciones exteriores de los Estados miembros con respecto al cruce de fronteras exteriores y la Declaración nº 16 aneja al TUE, así como la Decisión del Consejo, de 16 de diciembre de 1996, relativa al seguimiento de los actos adoptados por el Consejo en materia de inmigración ilegal, de readmisión y de empleo ilícito de nacionales de terceros países y de cooperación en la ejecución de órdenes de expulsión (D.O.C.E. nº 342, de 31 de diciembre de 1996).

<sup>8</sup> Ver Convenio de Dublín, de 15 de junio de 1990 (D.O.C.E. C 191, de 23 de junio de 1997) y su Protocolo de corrección de errores, hecho en Dublín el 24 de noviembre de 1993, la Posición común del Consejo, de 4 de marzo de 1996, relativa a la aplicación uniforme del término «refugiado» en el sentido del artículo 1 del Convenio de Ginebra, de 28 de julio de 1951, sobre el Estatuto de los Refugiados (D.O.C.E. L 63, de 13 de marzo de 1996), así como el Protocolo al TUE sobre asilo a nacionales de los Estados miembros de la Unión Europea y Declaraciones nº 48 y 49 anejas al TUE.

<sup>9</sup> A este respecto, nos parece muy esperanzador el nuevo planteamiento acogido por el Consejo Europeo en la sesión celebrada en Tampere, en 1999.

### 3. LIBERTAD DE CONCIENCIA, GRUPOS VULNERABLES Y UNIÓN EUROPEA.

A pesar de todo lo anterior, o mejor por todo lo anterior, es claro que la libre circulación de personas en el interior de la Unión Europea conlleva potencialmente cambios profundos en los componentes humanos que integran cada una de sus sociedades. Los grupos étnicos, lingüísticos y religiosos tradicionalmente existentes en un determinado Estado se pueden ver modificados por los movimientos de personas que a este respecto se produzcan. Incluso las relaciones entre mayorías y minorías ahora existentes se pueden ver modificadas en un futuro. Y ello es visto por los Estados como un elemento de preocupación, en este momento esencialmente desde la perspectiva de la igualdad entre nacionales; aunque tampoco a nadie debe escapar el transfondo político de alcance más general que ello encierra desde la perspectiva que ahora nos interesa. Y si no piénsese en el tema del «sadhó» o velo islámico en Francia, o en el no reconocimiento legal como confesión religiosa de determinados grupos en España<sup>10</sup> o, incluso, su consideración apriorística como «sectas» en Grecia o asociaciones ilícitas o peligrosas en Alemania y el Reino Unido.

Dicha problemática puede ser afrontada y analizada desde una doble perspectiva, a saber: desde un punto de vista *ad intra*, esto es, de relación entre las personas nacionales de alguno de los Estados miembros, y desde un punto de vista *ad extra*, o lo que es lo mismo las políticas de inmigración en la Unión Europea. Pues bien, las soluciones adoptadas para uno y otro plano no sólo no responden a unos mismos planteamientos programáticos, sino que resultan muy diferentes. Lo que cabe preguntarse en este momento es si dicha diferencia tiene su fundamento en datos o elementos objetivos de racionalidad o si, por el contrario, en dicho trato diferente no está presente un cierto miedo o temor a perder nuestra propia identidad. Una identidad y una salvaguardia de la identidad europea, por cierto, cada vez más presente en muchos de los documentos e instrumentos de la Unión Europea (art. 6.3 TUE), incluso en un campo tan importante como es el de educación. Lo que si parece claro, en relación con la perspectiva *ad extra*, es que dicha actuación nunca podrá estar fundada en elementos tales como la raza, la religión, la lengua o cualquier otra condición basada en el racismo, la xenofobia o la intolerancia (art. 13 TCE).

#### 3.1. Religión y Unión Europea.

Por lo que se refiere al ámbito *ad intra* cabe distinguir dos problemas, que aunque conexos, conviene analizar de manera separada, como es el referido a los modelos de relación entre los Estados y el fenómeno religioso, y su conexión con los grupos minoritarios, el primero, y la protección de la libertad de conciencia no en este caso por los Estados miembros sino en el marco de la Unión Europea, el segundo.

##### 3.1.1. Fenómeno religioso, minorías e identidad cultural europea.

1. En relación con la primera de las cuestiones, cabe señalar que tanto los Estados miembros como la propia Unión Europea parecen haber optado por considerar dicha temática de competencia de los Estados, salvaguardado en este sentido las respectivas identidades culturales de los Estados miembros, pero proclamando al mismo tiempo una identidad europea propia.

<sup>10</sup> Vid. Resoluciones de la Dirección General de Asuntos Religiosos, de 22 de abril de 1985, relativa a la Iglesia de la Cienciología, y de 12 de abril de 1983 y 22 de diciembre de 1992, relativas a la Iglesia de la Unificación.



A este respecto, puede resultar ilustrativo la posición mantenida por algunos Estados miembros de la Unión Europea a la hora de ratificar el Convenio-Marco del Consejo de Europa sobre la Protección de las Minorías Nacionales<sup>11</sup>, los cuales han efectuado reservas con la finalidad de predeterminar lo que a nivel interno se va a entender por «minoría nacional». En este sentido, cabe destacar las posiciones, entre otras, de Alemania, en cuya Declaración realizada por su Representante Permanente, el 11 de mayo de 1995, se precisa que «*El Convenio-marco no contiene definición alguna de la noción de minorías nacionales. Corresponde pues a cada Parte Contratante determinar los grupos a los cuales la misma se aplicará tras la ratificación. En la República Federal de Alemania se consideran minorías nacionales los daneses de nacionalidad alemana y los miembros del pueblo zorbo de nacionalidad alemana. El Convenio marco se aplicará también a los grupos étnicos que residen tradicionalmente en Alemania, es decir, a los fisones, sintis y gitanos (romanís) de nacionalidad alemana*»<sup>12</sup>.

Mientras que una posición, sin embargo, más restrictiva se encuentra en la Declaración realizada por Dinamarca, el 22 de septiembre de 1997, al precisar que «*En relación con el depósito del Instrumento de Ratificación por Dinamarca del Convenio marco para la protección de las minorías nacionales se declara por la presente que el Convenio marco se aplicará a la minoría alemana de la Jutlandia meridional, que forma parte del Reino de Dinamarca*».

Llegándose, por último, a una posición extrema en la sustentada por Liechtenstein, en cuya Declaración de fecha 18 de noviembre de 1997 se establece que «*La Principauté de Liechtenstein déclare qu'il faut entendre notamment les articles 24 et 25 de la Convention-cadre pour la protection des minorités nationales du 1er février 1995 en tenant compte du fait que des minorités nationales au sens de la Convention-cadre n'existent pas sur le territoire de la Principauté de Liechtenstein. La Principauté de Liechtenstein considère sa ratification de la Convention-cadre comme acte de solidarité en vue des objectifs de la Convention*»<sup>13</sup>.

Todo ello permite poner de manifiesto como por parte de muchos Estado europeos, integrantes de la Unión, se opta a favor de un concepto restrictivo de minoría próximo a entender al mismo como un grupo de ciudadanos (nacionales) del Estado que, manteniendo desde antiguo lazos firmes y duraderos con ese país y siendo suficientemente representativo a pesar de su número reducido en relación con el resto de la población del Estado o de una región del mismo, ostenta características culturales, étnicas, religiosas o lingüísticas distintas, y que mantienen su interés en preservar y desarrollar conjuntamente en los demás miembros del grupo. Es más, su aplicación a los grupos religiosos sólo parece posible por referencia a las «minorías nacionales» en lo que podríamos denominar su «conexión étnica» o de «origen nacional», lo que supondría la exclusión *a priori* de todos aquellos grupos religiosos que tengan únicamente como elemento definidor del colectivo «lo religioso»<sup>14</sup>, ya que salvo en el caso de

<sup>11</sup> Aprobado por la Asamblea Parlamentaria de Europa el 1 de febrero de 1995. Ratificado por España por Instrumento de 1 de septiembre de 1995 (B.O.E. nº 20, de 23 de enero de 1998; corrección de errores: B.O.E. nº 39, de 14 de febrero de 1998). Su entrada en vigor internacional y para España se produjo el 1º de febrero de 1998.

<sup>12</sup> Una posición muy próxima a la alemana, aunque no se trata de un país de la Unión, ha sido la mantenida por la República Yugoslava de Macedonia, en su Declaración de 10 de abril de 1997.

<sup>13</sup> Una posición muy similar es la mantenida por Malta en su Declaración de 10 de febrero de 1998.

<sup>14</sup> Un concepto estricto y propio cabe deducirse de las Declaraciones realizadas por Estonia, el 6 de enero de 1997, y por Suiza, el 21 de octubre de 1998.

que las minorías de origen nacional o étnico profesen una religión o creencias distintas a la profesada por la mayoría de la población no parece que dichos Estados contratantes entiendan igualmente protegidos por el Convenio-marco a aquellos grupos religiosos en que no exista elemento nacional o étnico<sup>15</sup>. Se produce de este modo una identificación muy peligrosa, a nuestro entender, entre lo étnico y lo religioso, volviéndose de este modo a planteamientos que estuvieron presentes en muchos de los procesos de unificación de los países de la Europa occidental (España, Inglaterra, Francia, Alemania, etc.), y que tan graves consecuencias están teniendo actualmente –por poner algunos ejemplos cercanos– en la antigua Europa del Este (la Ex-Yugoslavia, Chechenia, etc.), al identificar la unidad nacional con la unidad religiosa. Para España, no obstante, la aplicación de dicho concepto estricto de minoría nacional supondría incluir dentro del mismo a un conjunto plural de grupos concretados esencialmente, cuanto que minorías lingüísticas: los vascos, catalanes y gallegos; como minorías étnicas: los gitanos y árabes, y, por último, dentro de las minorías religiosas: los musulmanes, judíos y evangélico-protestantes, todos ellos de nacionalidad española.

Por el contrario, dichas declaraciones deben ser interpretadas, a nuestro entender, como complementarias y no como limitativas o restrictivas<sup>16</sup>, en este caso, del ámbito subjetivo de aplicación del Convenio-marco. En esta línea, Díaz Barrado ha señalado que «(...) *lo que no sería admisible es que, en razón de las mismas, se excluyera la aplicación del Convenio y, en consecuencia, se privase de los derechos que les corresponden a ciertas minorías nacionales que, pese a todo, reúnen los elementos objetivos para ser calificadas como tales*», dentro de las cuales sin lugar a dudas deben ser incluidas las minorías religiosas. Por consiguiente, a juicio del citado autor «(...) *las declaraciones [realizadas por algunos Estados miembros] enriquecen el contenido del Convenio pero, en ningún caso, podrían impedir, si se produjere la situación, [o] servir jurídicamente para no reconocer derechos o no aplicar el Convenio a grupos que, desde el prisma del propio Convenio, aunque sea implícitamente, entran con certeza en la categoría de minorías nacionales*».

2. En el ámbito de la Unión Europea, y sobre todo a partir del Tratado de Amsterdam también se hace referencia a la salvaguarda de la identidad nacional de los Estados miembros (art. 6.3 TUE), en cuyo contexto se encuadra –a nuestro entender– la Declaración adoptada por la Conferencia Intergubernamental nº 11 aneja al Tratado de la Unión Europea relativa al Estatuto de las Iglesias y de las Organizaciones no confesionales, por la que esta Organización realiza la siguiente y significativa declaración de principio:

*«La Unión Europea respeta y no prejuzga el estatuto reconocido, en virtud del derecho nacional, a las iglesias y las asociaciones o comunidades religiosas en los Estados miembros.*

*La Unión Europea respeta asimismo el estatuto de las organizaciones filosóficas y no confesionales».*

La interpretación, pero sobre todo las repercusiones que dicha Declaración puede tener en materia de modelo de relación entre el Estado y la libertad de conciencia resultan imprevisibles, ya que aunque queda claro que no estamos en presencia de una materia comunitarizada, ni previsiblemente a corto plazo comunitarizable, sin embargo si se realiza una puesta en común de que la misma quede en el ámbito interno de los Estados sin establecer limitación al-

<sup>15</sup> En este sentido resultan significativas las Declaraciones presentadas por Luxemburgo, el 18 de julio de 1995, y por Austria, el 31 de marzo de 1998.

<sup>16</sup> Resulta relevante a este respecto reseñar la Declaración realizada por Rusia, el 21 de agosto de 1998.

guna. Ello puede tener su justificación en el hecho de que dentro de la Unión Europea conviven posiciones tan distintas y enfrentadas como las mantenidas, por ejemplo, por Francia y Grecia, o lo que es lo mismo la de un Estado laico junto a la de un Estado confesional<sup>17</sup>. Pero lo que resulta más preocupante en esta materia es si sobre la base de esta Declaración podría aceptarse en un futuro la adhesión de un Estado teocrático. Pues bien, a nuestro entender en el caso que nos ocupa ello aparece matizado por el respeto de los derechos humanos como principio de la Unión<sup>18</sup>, que exigiría el respeto a todo candidato del derecho a la libertad de pensamiento, conciencia y religión y del derecho a la igualdad ante la ley, por el que se impide toda discriminación basada en motivos raciales, de opinión, religiosos o en la nacionalidad. Todo ello conectado además con el respeto a los principios democráticos y al Estado de Derecho (arts. 6.1 y 49 TUE).

En consecuencia, cabe afirmar que el límite a los modelos de relación confesionales o de otro tipo (Iglesias de Estado, Teocráticos, etc.) se encuentra en el respeto por parte de los Estados miembros de la Unión Europea del núcleo duro del derecho fundamental de libertad de conciencia (esto es, el derecho de elección, el derecho de profesión y el derecho de manifestación de las creencias o convicciones profesadas), por un lado, y al sistema democrático en tanto que forma de Estado, por otro. Partiendo de estos elementos podríamos afirmar la compatibilidad de los modelos de utilidad, como son los de los sistemas de Estado confesional o de Iglesia de Estado, pero no así los modelos de identidad, y esencialmente el sistema teocrático, por suponer graves dificultades de compatibilidad con un sistema de Estado de Derecho (art. 7 TUE), protector de los derechos fundamentales en general, y de los derechos de las minorías en particular; lo que en este ámbito se traduce en la protección de los derechos de las minorías religiosas.

### 3.1.2. Ciudadanía de la Unión y libertad de conciencia.

1. Ahora bien, en cuanto a la protección del derecho de libertad de conciencia como contenido *ad intra* del Derecho comunitario y referida, por tanto, a los ciudadanos comunitarios, cabe señalar que el mismo fue abordado y reconocido por el TJCE en su sentencia de 27 de octubre de 1976, relativa al caso «Prais»<sup>19</sup>. En este asunto se plantea la cuestión suscitada por la Sra. Vivien Prais, quien presenta su solicitud a una plaza de traductor jurídico. La Comisión estableció como día para la realización de las correspondientes pruebas de acceso el viernes 16 de mayo de 1975. Ante este hecho, la Sra. Prais comunica, por escrito de 25 de abril de 1975 dirigido a la Comisión, su profesión de la religión judía lo que la impide presentarse a examen por coincidir la fecha del 16 con el primer día de la festividad de Pentecostés («Chavouoth») y tener prohibido por su religión cualquier actividad en tal fecha. Ante la respuesta del Consejo en sentido negativo a la propuesta de modificación del día señalado para la celebración de las pruebas de acceso y la advertencia de que si no se presenta se entenderá

<sup>17</sup> Podría asimismo hacerse referencia a modelos de Iglesia de Estado en sentido estricto: Inglaterra, Finlandia y Dinamarca, o de transición: Suecia; e incluso distinguir dentro del modelo de neutralidad, a sistemas pluriconfesionales, como son Alemania Austria y Luxemburgo, de sistemas laicos amplios, como entre otros España, Holanda, Bélgica, Portugal, Irlanda o Italia.

<sup>18</sup> En relación con la evolución de este principio, ver la Declaración común, de 5 de abril de 1977, del Parlamento Europeo, del Consejo y de la Comisión sobre los Derechos Fundamentales (D.O.C.E. nº C 103/1, de 27 de abril de 1977), el párrafo 4 del Preámbulo del Acta Única Europea, el art. F.2 del Tratado de Maastricht y el art. 6 del Tratado de Amsterdam.

<sup>19</sup> *Recueil de la Jurisprudence de la Cour*, 1977, vol. II, pp. 1589-1611.

que renuncia a su derechos de examen, la recurrente presentó una reclamación ante el TJCE sobre la base de la violación del principio de igualdad religiosa y el respeto a los imperativos de orden religioso garantizado por el derecho de libertad religiosa reconocido en el art. 9 del Convenio Europeo para la Salvaguarda de los Derechos Fundamentales y Libertades Públicas, de 1950.

El caso Prais nos sitúa, por tanto, ante dos problemáticas conectadas e integradas ambas como contenido del derecho a la libertad de conciencia, a saber: por un lado, el derecho a no tener que manifestar las propias creencias, convicciones o religión y, por otro, el derecho a celebrar las festividades religiosas. El Tribunal, después de analizar tanto los argumentos de la parte actora como los de la parte defensora, entiende que no cabe lugar a la reclamación sobre la base de la siguiente argumentación:

*«(...) si la parte defensora [las Comunidades Europeas] está obligada a tomar todas las medidas razonables para evitar la organización de las pruebas en una fecha en la cual las convicciones religiosas le impedirían presentarse, cuando ella ha sido informada a tiempo de tal obstáculo procesal, se puede decir que en el caso en cuestión la parte defensora no ha sido informada, antes de que la fecha de las pruebas hubiese sido fijada, de que la recurrente se vería impedida de presentarse en ciertas fechas y que aquélla [la parte defensora] está en su derecho de rechazar la propuesta de otra fecha, dado que los otros candidatos ya habían sido convocados»<sup>20</sup>.*

Y todo ello sobre la base del principio de igualdad<sup>21</sup>, entendida ésta a los efectos de concurso, como requisito que *«les épreuves aient lieu dans les mêmes conditions pour tous les candidats et dans le cas d'épreuves écrites, la nécessité pratique de comparer les travaux des candidats impose que ces épreuves soient les mêmes pour tous»<sup>22</sup>.*

Por consiguiente, cabe deducir *a sensu contrario* que si la recurrente hubiera hecho manifestación de sus creencias religiosas y hubiera informado a la autoridad investida del poder de nominación, ésta debería haberlo tenido presente, así como haber evitado en lo posible elegir fechas para la celebración de las pruebas que puedan suponer contradicción con imperativos de orden religioso<sup>23</sup>.

2. Dicha interpretación, sin embargo, no supone una modificación de la regla general, que no es otra que el derecho a no tener que manifestar las propias creencias, convicciones, ideología o religión (art. 9 CEDH), y conectado con ello el derecho a mantener en secreto la vida privada y familiar (art. 8 CEDH). En relación con esta temática, aunque fundada únicamente en el art. 8 del CEDH, el Tribunal de Justicia ha tenido la oportunidad de pronunciarse de manera muy precisa, y a nuestro entender acertada, sobre la vulneración del derecho a mantener secreto el estado de salud, en el caso X contra Comisión (asunto C-404/92 P)<sup>24</sup>. En el presente asunto, y a los efectos de valoración de las aptitudes físicas del Sr. X para acceder a un

<sup>20</sup> *Ibid*, ftos. jcos. 18 y 19.

<sup>21</sup> En relación con el principio de igualdad resultan especialmente relevantes por su conexión con la libertad de conciencia, aunque en estos casos relativos al sexo, las SsTJCE de 30 de abril de 1996, asunto C-13/94, caso P/S (*Recopilación...*, *op. cit.*, 1996, p. 1-2143) y de 17 de febrero de 1998, asunto C-249/96, caso Grant contra South-West Trains Ltd. (*Recopilación...*, *op. cit.*, 1998, p. 1-621).

<sup>22</sup> *Ibid*, fto. jco. 13.

<sup>23</sup> *Ibid*, fto. jco. 16.

<sup>24</sup> STJCE de 5 de octubre de 1994, asunto C-404/92 P, caso X contra Comisión (*Recopilación de Jurisprudencia*, 1994, vol. 1, p. 4737).

puesto temporal de mecanógrafo, se le realiza un examen médico, dentro del cual se efectúan unas determinadas pruebas de carácter biológico («recuento linfocitario T4/T8»), sin su conocimiento, ni consentimiento. Con base en los datos obtenidos en esta prueba la evaluación resulta negativa, no contratando consecuentemente la Comisión al Sr. X para dicho puesto. El Tribunal de Primera Instancia (Sala 3ª), en su sentencia de 18 de septiembre de 1992<sup>25</sup>, desestima el recurso presentado por el demandante al entender que no se había demostrado que éste hubiera sido sometido, contra su voluntad o sin su consentimiento, a una prueba, directa o indirecta, de detección de anticuerpos de VIH, ni tampoco que esta fuera la causa directa de su no elección<sup>26</sup>.

Sometida la cuestión al Tribunal de Justicia mediante recurso de casación, éste falla a favor del demandante, entendiendo que

*«[...] el derecho al respeto de la vida privada [que comprende el derecho a mantener secreto su estado de salud<sup>27</sup>] exige respetar la negativa del interesado en toda su extensión. Dado que el recurrente se había negado expresamente a someterse a una prueba de detección del SIDA, el mencionado derecho se oponía a que la administración realizara cualquier tipo de prueba que permitiera sospechar o comprobar la existencia de dicha enfermedad, cuya revelación había rehusado aquél. Ahora bien, de las comprobaciones efectuadas [...] se sigue que el análisis linfocitario de que se trata proporcionó al médico asesor indicios suficientes para llegar a la conclusión de que era posible que el candidato fuera portador del virus del SIDA»<sup>28</sup>.*

Dicha jurisprudencia se muestra a favor de una protección del derecho a respetar la vida privada (y familiar) en sentido amplio<sup>29</sup> y, en íntima conexión con él, podemos entenderlo referido a los derechos a no declarar sobre la religión, las ideas, las creencias o las convicciones propias. En este sentido, entendemos que a los efectos laborales deben resultar intrascendentes todos aquellos elementos que nada tengan que ver con la actividad a desarrollar por el trabajador, por lo que en la mayoría de las ocasiones las ideas, las creencias, las convicciones o la vida privada (y dentro de ellas, el estado de salud o la condición o estatuto personal) deben resultar elementos ajenos a toda valoración de la aptitud de una persona en la fase precontractual así como en la contractual<sup>30</sup>.

Esta temática adquiere, además, una especial importancia en relación a la posibilidad abierta en el Reino Unido de realizar por parte de las compañías aseguradoras los denominados «test genéticos». La información y previa autorización por parte de la persona interesada, así como la confidencialidad de los resultados obtenidos entendemos que resultan requisitos necesarios y de cumplimiento absoluto, ya que de lo contrario se pone en riesgo no sólo los

<sup>25</sup> *Recopilación de Jurisprudencia*, 1992, asuntos acumulados T-121/89 y T-13/90, vol. II, p. 2195.

<sup>26</sup> *Ibid.*, fto. jco. 58.

<sup>27</sup> STJCE de 5 de octubre de 1994, fto. jco. 17.

<sup>28</sup> *Ibid.*, fto. jco. 23.

<sup>29</sup> Respecto a la realización de pruebas de VIH en España, vid. Orden de 24 de junio de 1987, sobre pruebas de detección anti-VIH en materia de obtención, extracción, trasplante, injerto o implantación de órganos humanos (B.O.E. nº 167, de 14 de julio de 1987). Y respecto a las donaciones de sangre, vid. Real Decreto 1854/1993, de 22 de octubre, por el que se determina con carácter general los requisitos técnicos y condiciones mínimas de la hemodonación y bancos de sangre (B.O.E. nº 276, de 20 de noviembre de 1993), en especial arts. 7, 8 y 29.

<sup>30</sup> A favor de la relación de proporcionalidad y adecuación entre la solicitud de datos personales y el uso de los mismos, vid. art. 6.1.b) y c) de la Directiva 95/46/CE.

derechos fundamentales mencionados, sino incluso el propio desarrollo de la persona y su dignidad. Por ello, a tales efectos resulta relevante y exigible su aplicación también en el ámbito del Derecho comunitario de la Convención Europea, de 4 de abril de 1997, sobre los Derechos Humanos y la Dignidad del ser humano con respecto a las aplicaciones de la Biología y de la Medicina<sup>31</sup>. En concreto, en relación con el consentimiento como requisito necesario, el art. 5 prevé que «*No podrá llevarse a cabo intervención alguna sobre una persona en materia de salud sin su consentimiento informado y libre*» (art. 5 ). Y lo mismo sucede en materia de investigación (art. 17) o extracción de órganos y de tejidos de donantes vivos con fines de trasplante (art. 19, párrafo 2)<sup>32</sup>. Es más con carácter general se dispone que, en relación con las personas incapaces, éstas «*no [pueden] ser sometidas a intervención alguna sino en su beneficio directo*» (art. 6.1)<sup>33</sup>.

Por su parte, en relación con el derecho a la intimidad y de respeto a la vida privada, el art. 10 del Convenio establece que «*Todos tienen derecho al respeto de su vida privada en el ámbito de la salud. Toda persona tiene derecho a conocer cualquier información recogida sobre su salud. Si, no obstante, prefiriese no ser informada, habrá de respetarse su voluntad. Excepcionalmente la ley nacional podrá prever, en interés del paciente, restricciones al ejercicio de los derechos mencionados en el apartado 2*»<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> De conformidad con lo dispuesto en el apartado 3 del art. 33 del mismo su entrada en vigor se ha producido con fecha 1 de diciembre de 1999. Este Convenio ha sido ratificado por España por Instrumento de 1 de septiembre de 1999, y su entrada en vigor se ha producido el 1 de enero de 2000.

<sup>32</sup> Con respecto al consentimiento en relación con las mencionadas materias en la legislación española, vid. Ley 30/1979, de 27 de octubre, sobre Extracción y Trasplante de Órganos (B.O.E. n.º 266, de 6 de noviembre de 1979), arts. 4.b) y c); 5.2 y 3, y 6; Ley 14/1986, de 25 de abril, General de Sanidad (B.O.E. n.º 102, de 29 de abril de 1986), arts. 10.apartados 4, 6 y 9; Ley 35/1988, de 22 de noviembre, sobre Técnicas de Reproducción Asistida Humana (B.O.E. n.º 282, de 24 de noviembre de 1988), art. 2.apartados 3 y 4; 5; 6; 8; 9.apartados 2 y 3; 13.3.a); 15.1.a); y 19.7 y 8; Ley 42/1988, de 28 de diciembre, de Donación y Utilización de Embriones y Fetos Humanos o de sus Células, Tejidos u Órganos (B.O.E. n.º 314, de 31 de diciembre de 1988), arts. 2.b), c) y f); 4; 5.2; y 9.2.A.b); Real Decreto 426/1980, de 22 de febrero, por el que se desarrolla la Ley 30/1979, de 27 de octubre, sobre Extracción y Trasplante de Órganos (B.O.E. n.º 63, de 13 de marzo de 1980), arts. 2.a) y c); 3; 4; 7; 8; 9; 11; 12.3 y 4; y disposición final segunda, párrafos 4 y 5; Real Decreto 411/1996, de 1 de marzo, por el que se regulan las actividades relativas a la utilización de tejidos humanos (B.O.E. n.º 72, de 23 de marzo de 1996), arts. 7, 8, 9; Real Decreto 412/1996, de 1 de marzo, por el que se establecen los Protocolos obligatorios de estudio de los donantes y usuarios relacionados con las técnicas de reproducción humana asistida y se regula la creación y organización del Registro Nacional de Donantes de gametos y preembriones con fines de reproducción humana (B.O.E. n.º 72, de 23 de marzo de 1996), arts. 2.3; 4; 6.3; 7.2 y 3; y Real Decreto 413/1996, de 1 de marzo, por el que se establecen los requisitos técnicos y funcionales precisos para la autorización y homologación de los centros y servicios sanitarios relacionados con las técnicas de reproducción asistida (B.O.E. n.º 72, de 23 de marzo de 1996), arts. 7.2 y 3, y 12.1.

<sup>33</sup> En relación con el mismo, vid. las reservas previstas en los arts. 17 y 20.

<sup>34</sup> Respecto al principio de confidencialidad y respeto de la vida privada este en la Legislación española en el campo de la salud, cabe hacer mención de la Ley Orgánica 3/1986, de 14 de abril, de Medidas Especiales en Materia de Salud Pública (B.O.E. n.º 102, de 29 de abril de 1986), arts. 1, 2, 3 y 4; de la Ley 14/1986, arts. 10.apartados 1 y 3, 24, 26 y 28; de la Ley 35/1988, arts. 2.5; 5.5, y 19.2, 3 y 6; de la Ley 15/1994, de 3 de junio, por la que se establece el Régimen Jurídico de la Utilización Confinada, Liberación Voluntaria y Comercialización de Organismos Modificados Genéticamente, a fin de prevenir los riesgos para la salud humana y para el medio ambiente (B.O.E. n.º 133, de 4 de junio de 1994), arts. 23 y 24; del Real Decreto 634/1993, de 3 de mayo, por el que se establecen normas sobre condiciones de los productos sanitarios implantables activos (B.O.E. n.º 126, de 27 de mayo de 1993), art. 21; del Real Decreto 1854/1993, art. 29; del Real Decreto 412/1996, art. 9; y del Real Decreto 411/1996, arts. 3; 11.1.h); 12.9, y 15.1g).

Ello supone que los datos obtenidos en pruebas biomédicas, así como su posible automatización, deben ser protegidos por el principio de la confidencialidad, así como de conformidad con lo establecido en el Convenio Europeo, de 28 de enero de 1981, sobre la Protección de las Personas con respecto al Tratamiento de Datos Personales<sup>35</sup>. En concreto, su art. 6 tiene un contenido mucho más amplio al disponer que «*Los datos de carácter personal que revelen el origen racial, las opiniones políticas, las convicciones religiosas, así como los datos de carácter personal relativos a la salud o a la vida sexual, no podrán tratarse automáticamente a menos que el derecho interno prevea garantías apropiadas*»<sup>36</sup>. La misma norma regirá en el caso de datos de carácter personal referentes a condenas penales»<sup>37</sup>.

También en el propio ámbito comunitario se ha planteado la presente cuestión, pero esta vez en relación con la libre circulación de dichos datos. En efecto, la presente temática ha sido abordada en la Directiva 95/46/CE<sup>38</sup>, que partiendo del principio de libertad de circulación en materia de datos personales (art. 2) establece, no obstante, la garantía por parte de los Estados miembros del derecho a la intimidad en lo que respecta a los mismos (art. 1). A este respecto cabe precisar que los «datos personales» que pueden ser tratados de forma automatizada<sup>39</sup> son únicamente los referidos a «*toda información sobre una persona física identificada o identificable (el «interesado»); se considerará identificable toda persona cuya identidad pueda determinarse, directa o indirectamente, en particular mediante un número de identificación o uno o varios elementos específicos, característicos de su identidad física, fisiológica, psíquica, económica, cultural o social*» (art. 2.a).

Ahora bien, para la obtención y tratamiento de datos personales los Estados miembros deben disponer en sus respectivos ordenamientos que los mismos se realicen con el consentimiento manifestado de forma inequívoca por el interesado (art. 7.a), entendiendo el término «consentimiento» como «*toda manifestación de voluntad, libre, específica e informada, mediante la que el interesado consienta el tratamiento automatizado de datos personales que le conciernan*» (art. 2.h). No obstante, no pueden ser objeto de la actividad de tratamiento de datos personales todos aquellos «*que revelen el origen racial o étnico, las opiniones políticas, las convicciones religiosas o filosóficas, la pertenencia a sindicatos, así como el tratamiento a los datos relativos a la salud o a la sexualidad*» (art. 8.1)<sup>40</sup>.

3. El cuanto al segundo de los problemas origen en la Sentencia Prais, el mismo ha sido objeto de un tratamiento más global en relación con el descanso semanal, o mejor con el

<sup>35</sup> Ratificado por España por Instrumento de 31 de enero de 1984 (B.O.E. núm. 274, de 15 de noviembre de 1985). Su entrada en vigor se ha producido de forma general y para España el 1 de octubre de 1985 (cf. art. 22).

<sup>36</sup> A este respecto y dentro de la Legislación española se debe hacer mención de la Constitución española, art. 18.4; de la Ley Orgánica 5/1992, de 29 de octubre, de Regulación del Tratamiento Automatizado de los Datos de Carácter Personal, arts. 7, 8, 9, 10 y 11.

<sup>37</sup> En relación con este precepto en cuanto a las excepciones, vid. art. 9, mientras que respecto a las relaciones transfronterizas, vid. art. 12.

<sup>38</sup> Directiva 95/46/CE del Parlamento Europeo y del Consejo, de 24 de octubre de 1995, relativa a la Protección de las Personas Físicas en lo que respecta al Tratamiento de Datos Personales y a la Libre Circulación de estos Datos (D.O.C.E. nº L 281, de 23 de noviembre de 1995).

<sup>39</sup> Por «tratamiento de datos personales («tratamiento»）」 se entiende «*cualquier operación o conjunto de operaciones, efectuadas o no mediante procedimientos automatizados, y aplicadas a datos personales, como la recogida, registro, organización, conservación, elaboración o modificación, extracción, consulta, utilización, comunicación por transmisión, difusión o cualquier otra forma que facilite el acceso a los mismos, cotejo o interconexión, así como su bloqueo, supresión o destrucción*» (art. 2.b).

<sup>40</sup> En cuanto a las excepciones a la regla general mencionada, vid. arts. 8.2 y 13 de la Directiva 95/46/CE.

cumplimiento de deberes religiosos que suponen una obligación de inactividad laboral para el sujeto, y en concreto la determinación de un día de la semana (en general, el domingo) a tales efectos. Pues bien, la adopción o, mejor la referencia, a este día como período de descanso ininterrumpido de veinticuatro horas por cada período de siete días, que se produce con la aprobación por el Consejo de la Directiva 93/104/CE, de 23 de noviembre de 1993, relativa a determinados aspectos de la ordenación del tiempo de trabajo<sup>41</sup>, fue recurrida ante el Tribunal de Justicia por el Reino Unido de la Gran Bretaña e Irlanda del Norte, para quien «no existen datos científicos satisfactorios que puedan justificar las obligaciones generales de prever pausas de descanso cuando el tiempo de trabajo diario sea superior a seis horas (artículo 4), de establecer un período mínimo de descanso semanal ininterrumpido de veinticuatro horas a las que se añadirán las once horas de descanso diario habituales (párrafo primero del artículo 5), de incluir, en principio, el domingo en dicho período mínimo de descanso (párrafo segundo del artículo 5) (...)» (apartado 32).

El Tribunal de Justicia, en sentencia de 12 de noviembre de 1996 (asunto C-84/94)<sup>42</sup>, asumió las pretensiones del demandante y anula el citado párrafo segundo del artículo 5 de la mencionada Directiva, al considerar que

*«si bien la cuestión de la posible inclusión del domingo en el período de descanso semanal efectivamente se ha dejado, en definitiva, a la apreciación de los Estados miembros, habida cuenta, en particular, de la diversidad de factores culturales, étnicos y religiosos en los diferentes Estados miembros (párrafo segundo del artículo 5, en relación con el décimo considerando), no es menos cierto que el Consejo no logró explicar por qué el domingo, como día de descanso semanal, tiene una relación más importante con la salud y la seguridad de los trabajadores que otro día de la semana»*<sup>43</sup>.

Este planteamiento resulta, a nuestro entender, además plenamente coherente con la protección de la libertad de conciencia, así como con los planteamientos ya sustentados con anterioridad en el asuntos Prais. A pesar de su importancia, ello no debe llevar a entender que se esté reconociendo un derecho subjetivo individual al descanso semanal de conformidad con las creencias o convicciones profesadas o con la religión elegida. Más bien, lo que se produce es una concreción en las competencias propias del Consejo, y en concreto en relación a la determinación del tiempo de trabajo como elemento de protección de la salud y seguridad del trabajador, así como en el dato de que la citada Directiva puede ser adoptada con la excepción de las disposiciones del párrafo segundo del artículo 5, toda vez que no afecta al contenido ni al objeto del artículo 137, apartado 1, del TCE.

No obstante, lo que sí debe ser destacado es el hecho de que para el Tribunal de Justicia la determinación del domingo como día de descanso semanal tiene su origen en «factores culturales, étnicos y religiosos» y que, por tanto, su elección debe ponerse en conexión con el objeto material de la norma, así como justificarse objetiva y racionalmente, lo que en el caso presente no sucede, ya que el Tribunal entiende que el Consejo no ha logrado demostrar el nexo de unión entre el domingo como día de descanso semanal y la protección de la salud y la seguridad de los trabajadores. En consecuencia, la competencia sobre la ordenación del tiempo en el ámbito laboral, y más concretamente la adopción de acciones dirigidas a mejorar las condiciones de vida y de trabajo deberán realizarse tanto por la Comunidad, como por los

<sup>41</sup> D.O.C.E. n° L 307, 1993, p. 18.

<sup>42</sup> *Recopilación de Jurisprudencia del Tribunal*, 1996, pp. 1-5755 y ss.

<sup>43</sup> Fto. jco. 39.



Estados miembros, teniendo presente la diversidad cultural, étnica y religiosa de la sociedad en cuestión; y todo ello con base en la aplicación de los principios de coordinación (art. 4.1 del TCE) y subsidiariedad (art. 5, párrafo 1º, del TCE).

Ello obliga a plantearse seguidamente la mencionada cuestión en el ámbito interno de los Estados y la adopción por éstos del domingo como día de inactividad. A nivel de Derecho comunitario parece claro que dicha materia entra de lleno en las competencias de los Estados miembros, incluso en el supuesto más extremo de que el mismo afecte a la libre circulación de mercancías. Pues bien, cuando la normativa nacional no rebase el ámbito de sus efectos propios, el establecimiento del domingo, o de cualquier otro día, no puede entenderse como contrario al artículo 30 del Tratado, toda vez que

*«[i]tales normativas constituyen, efectivamente, la expresión de determinadas opciones políticas y económicas (...) que tienen por objeto garantizar una distribución de horas de trabajo y de descanso adaptada a las particularidades socioculturales nacionales o regionales, cuya apreciación corresponde, en el estado actual del Derecho comunitario, a los Estados miembros»<sup>44</sup>.*

Dentro de la presente temática puede plantearse, por último, la cuestión relativa al deber religioso del cumplimiento del descanso semanal y su compatibilidad con una posible obligación de apertura del establecimiento en dicho día. Ello se ha planteado de una manera indirecta en varios asuntos relacionados con la prohibición por parte de normas nacionales de ejercer actividades comerciales en domingo y la apertura en dicho día. En todos los casos, el Tribunal ha optado por entender que cuando las normativas nacionales, que regulan los horarios de venta al por menor, aplicables indistintamente a los productos nacionales e importados, persiguen un fin justificado respecto al Derecho comunitario, dado, por un lado, que constituyen la expresión de determinadas opciones políticas y económicas porque tienen por objeto garantizar una distribución de horas de trabajo y de descanso adaptado a las particularidades socioculturales nacionales o regionales y, por otro, que no tienen por objeto regular las corrientes de intercambio entre los Estados miembros, no se produce una violación de los artículos 28 y 30 del Tratado, toda vez que los mismos deben ser interpretados *«en el sentido de que la prohibición que contiene [el art. 30, ahora el 28] no se aplica a una normativa nacional que prohíba a los comerciantes minoristas abrir los domingos cuando los efectos restrictivos sobre los intercambios comunitarios que, en su caso, puedan derivarse de la misma no rebasen el ámbito de los efectos propios de una normativa de ese tipo»<sup>45</sup>.*

Una vez más se pone de manifiesto cómo la temática relativa a los horarios de trabajo o a la apertura y cierre de los negocios, como en los presentes supuestos, es una materia propia de los Estados miembros, y que la Comunidad sólo puede ocuparse de ella de manera subsidiaria en la medida en que tenga incidencia sobre la propia estructura del mercado interior. Solución ésta que entendemos sería la misma para el supuesto contrario, referido, entonces, a la obligación de abrir en domingo y a la negativa del comerciante a hacerlo por motivos reli-

<sup>44</sup> STJCE de 23 de noviembre de 1989, asunto 145/88, caso Borough Council (*Recopilación de Jurisprudencia*, 1989, p. 3851), párrafo 14. En este mismo sentido, vid. SsTJCE de 28 de febrero de 1991, asunto C-312/89, caso Conforama (*Recopilación de jurisprudencia*, 1991, p. 3851), de 28 de febrero de 1991, asunto C-332/89, caso Marchandise (*Recopilación de jurisprudencia*, 1991, p. 1027), de 16 de diciembre de 1996, asunto C-304/90, caso Borough Council (*Recopilación de Jurisprudencia*, 1992, vol. I, p. 6493) y de 16 de diciembre de 1992, asunto C-169/91, caso Council of the City of Stoke-on-Trent y Norwich City Council (*ibidem*, p. 6635).

<sup>45</sup> STJCE de 23 de noviembre de 1989, *op. cit.*, párrafo 17.

giosos, ya que tampoco en este caso se produciría un trato distinto de los productos de origen nacional de los importados<sup>46</sup>.

4. Si hasta ahora las problemáticas afrontadas se han suscitado básicamente desde la perspectiva individual del derecho a la libertad de conciencia y, por ello, conectado con la libre circulación de personas, cabe hacer referencia a una última cuestión material desde la perspectiva del objeto del mencionado derecho, pero en esta ocasión conectada con la libertad de establecimiento. En concreto, la cuestión planteada es la posibilidad de entender las actividades desarrolladas por un correligionario en el seno de una confesión religiosa como económica. Pues bien, a este respecto se puede señalar que el TJCE ha interpretado de manera amplia la noción de actividad económica beneficiaria de la mencionada libertad al conceptuar como tales incluso las actividades realizadas por miembros de comunidades religiosas. A este respecto, resulta relevante hacer especial referencia a la STJCE de 5 de octubre de 1988, relativa al asunto «Steymann»<sup>47</sup>. En ésta, el Tribunal de Justicia mantiene que

*«[e]n un caso como el que contempla el órgano jurisdiccional nacional, no se puede excluir a priori que los trabajos efectuados por los miembros de esta comunidad [religiosa Bhagwan] constituyan una actividad económica, en el sentido del artículo 2 del Tratado. En efecto, en la medida en que tales trabajos, cuya finalidad es garantizar la independencia económica a la comunidad Bhagwan, constituyen un elemento esencial de participación en la comunidad de que se trata, las prestaciones otorgadas por ésta a sus miembros pueden considerarse contraprestaciones indirectas de dichos trabajos»<sup>48</sup>.*

Ahora bien, debe matizarse, no obstante, que para que dichas actividades entren dentro del campo de acción del antiguo art. 2 del TCEE es necesario que los trabajos sean reales y efectivos<sup>49</sup>, «y no ser de tal carácter que resulten meramente marginales y accesorios»<sup>50</sup>. Tras apreciar que dichos elementos se cumplen, el Tribunal de Justicia concluye afirmando que

*«En tales circunstancias, procede responder a la primera cuestión que el artículo 2 del Tratado CEE debe interpretarse en el sentido de que constituyen actividades económicas las actividades que realizan los miembros de una comunidad basada en una religión u otra inspiración espiritual o filosófica en el marco de las actividades comerciales de dicha comunidad, en la medida en que las prestaciones realizadas por la comunidad a favor de sus miembros puedan considerarse contraprestaciones indirectas de actividades reales y efectivas»<sup>51</sup>.*

5. Por último, y con relación a los límites de la libertad de conciencia, cabe señalar que su conexión con la libertad de circulación y de establecimiento de personas permite afirmar que nos encontramos ante un derecho limitado respecto del cual los Estados pueden establecer u adoptar medidas restrictivas siempre que las mismas se justifiquen en el mantenimiento del orden, la seguridad o la salud pública (arts. 30, 39.3 y 46.1 del TCE)<sup>52</sup>. Debe precisarse, no

<sup>46</sup> Cf. STJCE de 16 de diciembre de 1992, asunto C-169/91, fto. jco. 15.

<sup>47</sup> *Recueil de la Jurisprudence de la Cour*, 1988, pp. 6169-6175.

<sup>48</sup> *Ibid*, fto. jco. 11.

<sup>49</sup> STJCE de 23 de marzo de 1982, asunto 53/81, caso Levin (*Recueil...*, 1982, p. 1035).

<sup>50</sup> STJCE de 5 de octubre de 1988, fto. jco. 12.

<sup>51</sup> *Ibid*, fto. jco. 14.

<sup>52</sup> Para su correcta interpretación dichos artículos deben ponerse en relación con los arts. 3 y 6 de la Directiva 64/221, de 25 de febrero de 1964.

obstante, que los Estados a la hora de adoptar disposiciones a este respecto deben hacerlo fundamentándolo en el «comportamiento personal del individuo» al que apliquen las medidas, lo que debe entenderse como una amenaza real y suficientemente grave, así como concreta y dirigida directa y específicamente a uno de esos intereses fundamentales<sup>53</sup>; por lo que se excluyen las medidas de carácter general.

Un planteamiento radicalmente distinto fue el adoptado, sin embargo, en la STJCE de 4 de diciembre de 1974, relativa al asunto «Van Duyn»<sup>54</sup>. Por su trascendencia en nuestro ámbito material es preciso detenernos tanto en los hechos, como en los fundamentos jurídicos del asunto. En cuanto a los hechos cabe señalar que se trata de una ciudadana holandesa que pretende trasladarse a Gran Bretaña para trabajar como secretaria en un grupo religioso, la Iglesia de la Cienciología, a quien las autoridades inglesas le negaron la entrada alegando que las actividades de dicho grupo eran socialmente peligrosas. Obligada a volver a Holanda, la Sra. Van Duyn impugnó ante los tribunales británicos la decisión por infracción del art. 48 (vigente art. 39) del TCE. El juez inglés se dirigió al Tribunal de Justicia para preguntarle, entre otras cuestiones, *«si la adhesión de un ciudadano comunitario a una asociación determinada podría, por sí misma, constituir un «comportamiento personal» capaz de justificar medidas restrictivas de la libertad de circulación»*.

El Tribunal de Justicia responde de manera afirmativa a la pregunta formulada, precisando que

*«il faut donc répondre à la question posée que l'article 48 du Traité CEE et l'article 3, paragraphe 1er, de la Directive 64/221 doivent être interprétés en ce sens qu'un Etat membre, se prévalant des restrictions justifiées par l'ordre public, peut prendre en considération, comme relevant du comportement personnel de l'intéressé, le fait que celui-ci est affilié à un groupe ou à une organisation dont les activités sont considérées par l'Etat membre comme constituant un danger social sans pourtant être interdites, et cela même si aucune restriction n'est imposée aux ressortissants de cet Etat qui souhaitent exercer une activité analogue à celle que le ressortissant d'un autre Etat membre envisage d'exercer dans le cadre de ces mêmes groupes ou organisations»<sup>55</sup>.*

Dicha afirmación ha resultado muy discutible y criticada, aunque no ha sido el eje sobre el que se han realizado las críticas más importantes efectuadas por la doctrina a la presente sentencia. A este respecto, Mancini pone de manifiesto como *«a pesar de considerarla anti-social [se refiere a la Iglesia de la Cienciología], las leyes inglesas no habían prohibido las actividades de la iglesia cientifista. Pues bien, el Tribunal consideró tal antinomia irrelevante a los efectos del Derecho comunitario»<sup>56</sup> sin darse cuenta, quizás, de que dicha decisión le exponía a la acusación de haber desatendido el principio de igualdad; porque es obvio que ese aspecto de la normativa inglesa discrimina entre los ciudadanos británicos, contra quienes no produce sus efectos la cláusula de orden público, y los demás ciudadanos comunitarios que tengan la intención de trabajar en el Reino Unido y a quienes por el contrario se aplica la misma»* (1993, p. 813).

La crítica formulada por Mancini nos parece impecable y plenamente acorde con los fundamentos establecidos por el propio Tribunal de Justicia en relación al principio de no discrimi-

<sup>53</sup> Vid. STJCE de 26 de febrero de 1975, caso «Bonsignore» (*Recueil...*, *op. cit.*, 1975, pp. 297 y ss.).

<sup>54</sup> *Recueil...*, *op. cit.*, 1974, pp. 1337-1353.

<sup>55</sup> *Ibid.*, fto. jco. 24.

<sup>56</sup> Vid. *ibid.*, en especial los ftos. jcos. 18 y 19.

minación por motivos de nacionalidad entre ciudadanos de la Unión, por lo que sería conveniente que el Tribunal superara los criterios sentados en este asunto. Es más, a nuestro entender, la pertenencia de una persona a un grupo, sea de la naturaleza que sea (en este caso religiosa), no puede ser *a priori* criterio suficiente para entender que dicha persona resulta «peligrosa» para el Estado, y ello incluso en el supuesto más extremo de que dicho grupo estuviera perseguido en el Estado de referencia o fuera considerado ilícito. Las personas deben de ser condenadas a título individual y no es propio de un modelo democrático, que tiene entre sus principios la protección de los derechos fundamentales, condenar a nadie por el sólo echo de profesar una determinadas creencias o convicciones, quebrándose de este modo el principio de presunción de inocencia.

En este sentido, y a efectos de poder superar las deficiencias apuntadas por vía analógica, resulta –a nuestro entender– más acertada la jurisprudencia sentada por el propio Tribunal de Justicia en algunas de sus sentencias posteriores, y en especial las de 28 de octubre de 1975, asunto «Rutili»<sup>57</sup>; la de 8 de abril de 1976, asunto Royer<sup>58</sup>; la de 27 de octubre de 1977, asunto «Bouchereau»<sup>59</sup>, y la de 28 de mayo de 1982, asunto «Adoui y Cornuaille»<sup>60</sup>, ya que en las mismas, aunque se trata de supuestos fácticos que nada tienen que ver con la libertad de conciencia, se opta, por un lado, a favor del principio de igualdad y la prohibición de toda discriminación y, por el otro, por la aplicación del axioma: «mínima restricción necesaria». Por lo que se refiere al principio de igualdad, el Tribunal establece que la medida o sanción adoptada, según el caso, debía considerarse ilegítima por no ser aplicable de igual manera a un ciudadano propio<sup>61</sup>. Así, en el asunto «Adoui y Cornuaille», el Tribunal señala que «los Estados están en su derecho de reprimir la profesión más antigua del mundo, pero ese derecho está limitado por la prohibición de discriminación»<sup>62</sup>. Mientras que desde el punto de vista de los intereses o valores a proteger se muestra partidario del establecimiento de criterios restrictivos. «No basta –dirá el Tribunal en el asunto «Bouchereau»– que la medida constituya una reacción frente a la «perturbación social que lleva consigo cualquier infracción de la ley»; el orden público sólo resulta lesionado ante una amenaza efectiva y suficientemente grave a uno de los intereses fundamentales de la sociedad»<sup>63</sup>.

La aplicación de estos principios, que –a nuestro entender– resultan más compatibles con el establecimiento de límites a la libertad de conciencia en el ámbito de la Unión, haría imposible que se volviera a repetir el criterio según el cual la adhesión a una minoría o grupo religioso resulta suficiente por sí mismo para negar a una persona la entrada en un país miembro de la Unión.

6. Junto a este primer estadio esencialmente pretoriano, la libertad de conciencia ha encontrado acomodo dentro del propio Derecho originario. A este respecto, cabe señalar que el salto cualitativamente más importante se ha producido con la aprobación del Tratado de Amsterdam, el 2 de octubre de 1997, ya que por primera vez se incluye dentro del Tratado de

<sup>57</sup> *Recueil de la Jurisprudence de la Cour*, 1975, pp. 1219-1236 (versión española en *Jurisprudencia del Tribunal de Justicia de las Comunidades Europeas*, (selección), Centro Estudios Constitucionales, Madrid 1984, pp. 289-301).

<sup>58</sup> *Recueil...*, *op. cit.*, 1976, pp. 497 y ss.

<sup>59</sup> *Ibid*, 1977, pp. 1999-2015 (en español, *ibid*, pp. 373-382).

<sup>60</sup> *Ibid*, 1982, pp. 1665-1713.

<sup>61</sup> Sent. de 28 de octubre de 1975, ftos. jcos. 50 y 53.

<sup>62</sup> Sent. de 18 de mayo de 1982, ftos. jcos. 7 y 9.

<sup>63</sup> Sent. de 27 de octubre de 1977, fto. jco. 35.

la Comunidad Europea un artículo, el 13, en el que se prohíbe, entre otras, la discriminación religiosa y las creencias personales, así como la étnica o racial, entre los principios generales del Derecho comunitario. Aunque ello representa una importante conclusión de un largo proceso, no puede olvidarse tampoco que supone un paso más en la evolución hacia el reconocimiento expreso de la libertad de conciencia. La inclusión del citado precepto produce una ampliación del ámbito material del principio de no discriminación, y con ello el campo de aplicación del Tratado, el cual se proyectará a partir de ahora igualmente su acción en estos sectores.

Ello además adquiere un especial significado si se pone en conexión con uno de los objetivos de la Unión como es la consecución de un espacio de libertad, seguridad y justicia, a través de acciones dirigidas a la lucha contra la intolerancia, el racismo y la xenofobia. A este respecto, el art. 29 del Tratado de Amsterdam encomienda a la Unión «ofrecer a los ciudadanos un alto grado de seguridad dentro de un espacio de libertad, seguridad y justicia elaborando una acción en común entre los Estados miembros en los ámbitos de la cooperación policial y judicial en materia penal y mediante la prevención y la lucha contra el racismo y la xenofobia». Ambito este último en el que se ha incluido las de origen religioso, así como todas aquellas medidas que puedan suponer discriminación religiosa<sup>64</sup>.

### 3.2. Inmigración, asilo y libertad de conciencia.

En cuanto al ámbito *ad extra* y sobre el que recaen propiamente las políticas de inmigración, cabe señalar que con la aprobación del Tratado de Amsterdam se ha producido un proceso progresivo de comunitarización de la misma, esencialmente en lo relativo a las políticas de asilo y de refugio. Así, el artículo 2 del TUE dispone que

*«La Unión tendrá los siguientes objetivos:*

*[...] – mantener y desarrollar la Unión como un espacio de libertad, seguridad y justicia, en el que esté garantizada la libre circulación de personas conjuntamente con medidas adecuadas respecto al control de las fronteras exteriores, el asilo, la inmigración y la prevención y la lucha contra la delincuencia».*

A tal fin, en materia de cooperación policial y judicial, se encomienda a la Unión el establecimiento de un espacio de libertad, seguridad y justicia (art. 29 TUE), al tiempo que en el TCE se ha incorporado con base en el binomio mercado interior-libertad de circulación un Título nuevo, el IV, relativo a las políticas de visados, asilo, inmigración y otras políticas relacionadas con la libre circulación de personas (arts. 61 a 69 TCE).

Partiendo de estos objetivos, se pueden distinguir, a pesar de las medidas integradoras de la Cumbre de Tampere (y en especial en las Conclusiones de la Presidencia<sup>65</sup>), dos niveles de actuación distintos, como son las situaciones de asilo y refugio, por un lado, y la de los trabajadores inmigrantes, por el otro.

3.2.1. En relación con la situación de los asilados y refugiados en la Unión Europea, cabe señalar que a partir del Tratado de Amsterdam, y por lo que a las definiciones de su estatuto corresponde, el Consejo deberá respetar, en el ejercicio de las competencias atribuidas en función del art. 63, apartado 1, del TCE, lo previsto en el Convenio, de 28 de julio de 1951,

<sup>64</sup> A este respecto, vid., entre otras, Resolución, de 21 de abril de 1993, sobre el resurgimiento del racismo y de la xenofobia en Europa; Resolución, de 2 de diciembre de 1993, sobre el racismo y la xenofobia; y Resolución, de 27 de octubre de 1994, sobre el racismo, la xenofobia y el antisemitismo.

<sup>65</sup> Doc. SN 200/99.

sobre el Estatuto de los Refugiados [en adelante, CER], así como en su Protocolo anejo, de 31 de enero de 1967<sup>66</sup>.

La referencia explícita a la Convención de 1951 y a su Protocolo de 1969 tiene un especial significado por lo que se refiere a los derechos protegidos. Así, y por lo que respecta a la libertad de conciencia, se puede afirmar que la misma forma parte del contenido de los derechos reconocidos. Con relación a dicho derecho se establece la obligación para los Estados Parte de adoptar una posición favorable en materia de práctica religiosa, incluyendo dentro de la misma la materia relativa a la instrucción religiosa (art. 4). Junto a ésta, otros dos derechos íntimamente relacionados con la misma son igualmente garantizados, como son el estatuto personal, dentro del cual adquiere especial relevancia las cuestiones del matrimonio (art. 12) y la educación (art. 22).

Debemos, por último, hacer referencia al principio de prohibición de discriminación que encuentra pleno acomodo en un texto como el mencionado, y dado su contenido entendemos adecuado reproducir: «*Los Estados Contratantes aplicarán las disposiciones de esta Convención a los refugiados, sin discriminación por motivos de raza, religión o país de origen*» (art. 3). Se establece, pues, una obligación para los Estados miembros de la Unión, consistente en tutelar de manera efectiva el derecho de libertad de conciencia a todas aquellas personas que tengan el estatuto de refugiado o de asilado<sup>67</sup>.

3.2.2. Dentro de los inmigrantes de terceros países cabe hacer referencia a una distinción que resulta esencial como es la referente a la regularidad o no de estas personas en los países donde se encuentran, dando lugar a la doble figura de migrantes legales e ilegales. Esta distinción, que adquiere una especial importancia en materias tales como la circulación, la residencia o el establecimiento, no puede ser motivo objetivo o razonable cuando se trata de proteger los derechos fundamentales de las personas, respecto de los cuales entendemos que existe un mínimo que debe ser protegido en el seno de la Unión como elementos integrantes de contenido esencial del concepto de persona humana. La cuestión entonces es determinar si dentro de ese contenido mínimo o esencial debe estar o no el derecho a la libertad de conciencia.

<sup>66</sup> Instrumento de adhesión de España de 14 de agosto de 1977 (B.O.E. n° 252, de 21 de octubre de 1979). La Convención entró en vigor para el España el 12 de noviembre de 1978 y el Protocolo el 14 de agosto de 1978.

<sup>67</sup> A efectos de su ámbito subjetivo de aplicación cabe matizar que se trata de una figura no reservada únicamente a personas de terceros países o extracomunitarios, sino que su aplicación se extiende, para supuestos excepcionales, a nacionales de Estados miembros. Los supuestos excepcionales son tres y se refieren, de conformidad con el art. único del Protocolo anejo al TCE por el tratado de Amsterdam, a solicitantes que sean nacionales de un Estado miembro que hayan adoptado medidas de suspensión del cumplimiento de sus obligaciones de acuerdo con el artículo 15 de la Convención Europea de Derechos Humanos; o de Estados contra los que el Consejo haya iniciado el procedimiento sancionatorio por violaciones graves y sistemáticas de los derechos humanos (cf. art. 7.1 TUE); o bien haya determinado ya la existencia de esa situación (cf. 6.1 TUE).

Ahora bien, la solución adoptada para estos casos tiene carácter restrictivo, formulándose en los siguientes términos:

*d) si un Estado miembro así lo decidiera unilateralmente respecto de la solicitud de un nacional de otro Estado miembro; en este caso se informará inmediatamente al Consejo. La solicitud se atenderá basándose en la presunción de que es manifiestamente infundada sin que afecte en modo alguno, cualesquiera puedan ser los casos, a la facultad de toma de decisiones de dicho Estado miembro" (Protocolo anejo TCE, art. único, punto d).*

En relación con esta cuestión, vid Declaración n° 49 aneja al TUE por el Tratado de Amsterdam.

A este respecto, cabe afirmar que en los Tratados y Declaraciones internacionales más relevantes sobre derechos humanos —entre ellos, el Convenio Europeo en el que se inspira la Unión—, la libertad de conciencia se configura como un derecho de toda persona, no haciéndola depender en principio de la condición o situación de aquélla en el Estado. No obstante, una vez más cabe precisar que no se está en presencia de un derecho absoluto, sino limitado, lo que posibilita el establecimiento de restricción con base en el orden público. El problema entonces es entender que dentro de este último se puede incluir o no la situación de irregularidad en que se encuentra la persona para justificar la no garantía de su libertad de conciencia. Pues bien, a nuestro entender la respuesta debe ser esencialmente negativa sobre todo cuando se trate de tutelar el ámbito interno de la conciencia, así como la libre formación de la misma. Una respuesta parcialmente distinta puede adoptarse cuando se trate de proteger las manifestaciones externas de dicha libertad, ya que en este caso puede entrar en juego las limitaciones establecidas en los artículos 39.3 y 46.1, pero siempre dentro de los argumentos interpretativos a los que ya nos hemos referido con anterioridad<sup>68</sup>.

Sentado este marco doctrinal, ha de señalarse que el mismo no ha sido objeto de recepción específica en el ordenamiento jurídico comunitario. Así, la libertad de conciencia y religión de los extranjeros no aparece recogida en las normas de dicho sistema, muy en especial en los Acuerdos de asociación celebrados por la Comunidad Europea con los terceros Estados<sup>69</sup>. Por su parte, el TJCE tampoco se ha pronunciado en su jurisprudencia sobre esta cuestión<sup>70</sup>.

#### 4. CONSIDERACIONES FINALES.

De todo lo anteriormente expuesto pueden deducirse una serie de consideraciones finales a modo de conclusiones que concretaremos en las siguientes. En primer lugar, el derecho a la libertad de conciencia y religiosa es reconocido y garantizado en el ámbito de Unión esencialmente a través de la actividad jurisprudencial desarrollada por el Tribunal de Justicia. A este respecto, las cuestiones básicas planteadas han venido relacionadas con la libre circulación de personas y el acceso a puestos de trabajo en la Comunidad. Desde la primera de las perspectivas, cabe señalar que dicha problemática se ha resuelto desde la aplicación del principio de no discriminación por motivos de nacionalidad (arts. 12.1 y 39.2 TCE), mientras que desde el

<sup>68</sup> Una posición abierta y amplia ha sido la adoptada por la Ley española de Extranjería: Ley n° 4/2000, de 11 de enero, sobre Derechos y Libertades de los Extranjeros en España y su Integración Social (*B.O.E.* de 12 de enero de 2000), en especial en sus arts. 1 y 2. En cuanto a los derechos reconocidos, vid. arts. 3, 7, 8, 9, 16, 17 y 21.

<sup>69</sup> La Comunidad Europea ha concluido múltiples acuerdo de asociación de forma bilateral con terceros países, entre los que destacan el celebrado con Turquía (en la actualidad en la Unión aduanera (1996)), con países que se encuentran en una preadhesión (Bulgaria, Eslovaquia, Estonia, Hungría, Letonia, Lituania, Polonia, República Checa y Rumania) y, por último, los llamados acuerdos euromediterráneos entre la Comunidad y algunos países mediterráneos (Argelia, Marruecos, Túnez, entre otros); o bien de forma multilateral como, por ejemplo, el Convenio de Lomé IV celebrado entre la Comunidad y los países ACP (69 países de África, el Caribe y el Pacífico).

<sup>70</sup> En cuestiones relativas al reconocimiento de determinados derechos relacionados con la libre circulación (en especial, reagrupamiento familiar), el derecho de residencia y el principio de no discriminación el TJCE se ha declarado en todas ellas incompetente al considerar la temática fuera del ámbito del Derecho comunitario. Vid. SsTJCE de 30 de septiembre de 1987, asunto C-12/86, caso Demirel (*Recopilación de la Jurisprudencia...*, *op. cit.*, 1987, pp. 3719 y ss.), ftos. jcos. 23, 25 y 28; de 31 de enero de 1991, asunto C-18/90, caso Kziber (*Recopilación...*, *op. cit.*, 1991, vol. I, pp. I-199 y ss.) y de 16 de diciembre de 1992, asunto C-237/91, caso Kus (*Recopilación...*, *op. cit.*, 1992, pp. I-6807-6819).

segundo punto de vista la cuestión ha dado lugar a una tutela efectiva del derecho en cuestión en esta ocasión por vía del artículo 6.2 TUE, a través del cual en materia de derechos fundamentales la Unión Europea viene obligada a respetarlos «*tal y como se garantizan en el Convenio Europeo para la Protección de los Derechos Humanos y de las Libertades Fundamentales (...), y tal y como resultan de las tradiciones constitucionales comunes a los Estados miembros como principios generales del Derecho comunitario*».

Soluciones, en segundo lugar, que sólo han tenido su reflejo respecto de ciudadanos europeos, pero no así en relación a nacionales de terceros países, respecto de los cuales no cabe aplicar los mecanismos mencionados, toda vez que el principio de no discriminación no alcanza a los nacionales de Estados no miembros y el derecho de libertad de conciencia y religiosa no ha sido reconocido por el Derecho comunitario a dichas personas.

En tercer término, y desde una perspectiva de *lege ferenda*, la acción comunitaria en este campo puede proyectarse sobre un doble ámbito material de aplicación. El primero estaría constituido por todas aquellas acciones que la Comunidad Europea puede llevar a cabo en el campo de la protección de los derechos fundamentales en general. En este sentido, adquiere un especial significado la decisión adoptada en la Cumbre de Colonia, de 4 de junio de 1999, a favor de la elaboración de una Carta de Derechos Fundamentales de la Unión Europea, dentro de cuyo articulado aparece propuesto, dentro del Capítulo II relativo a las «Libertades», el derecho a la libertad de pensamiento, conciencia y religión (art. 10)<sup>71</sup>, lo que sin lugar a dudas de haberla dotar de valor vinculante representaría el mecanismo de tutela y protección más importante en la consecución de una protección real y efectiva de este derecho en el ámbito de la Unión. Más aún si se tiene en cuenta que la expresión utilizada ha sido la de toda «toda persona», desligándola de toda referencia restrictiva como podría haber sido la de «ciudadano de la Unión»<sup>72</sup>.

Por consiguiente, y respecto de las denominadas «Libertades», dentro de las cuales aparece incluido el derecho en cuestión, el ámbito de aplicación subjetiva se extiende a todas las personas, de forma que el individuo se constituye en el sujeto originario titular del derecho fundamental a la libertad de pensamiento, conciencia y religión, dentro de cuyo marco debe entenderse incluidos —cuanto menos— a los extranjeros residentes legalmente en un Estado miembro; aunque no habría estado de más que respecto de los mismos se hubiera incluido un precepto a semejanza del contenido en el artículo XVIII del Proyecto de Carta<sup>73</sup>.

Junto a ello, debe igualmente señalarse que en materia de no discriminación, la propuesta de contenido en el artículo 21<sup>74</sup> incluye entre los motivos que dan lugar a la misma la nacio-

<sup>71</sup> Art. 14: 1. *Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión. Este derecho implica la libertad de cambiar de religión o de convicciones, así como la libertad de manifestar su religión o sus convicciones individual o colectivamente, en público o en privado, a través del culto, la enseñanza, las prácticas y la observancia de los ritos.*

2. *Se reconoce el derecho a la objeción de conciencia de acuerdo con las leyes nacionales que regulan su ejercicio*».

<sup>72</sup> Término empleado única y lógicamente respecto de los llamados por el propio Proyecto de Carta «derechos del ciudadano» de la Unión.

<sup>73</sup> Art. XVIII: «*Los trabajadores nacionales de terceros países que residen legalmente en el territorio de los Estados miembros tienen derecho a un trato no menos favorable que el que reciben los trabajadores de la Unión Europea en materia de condiciones de trabajo*».

<sup>74</sup> Art. 21: «1. *Queda prohibida toda discriminación por motivos de sexo, raza, color u origen étnico o social, lengua, religión o convicciones, pertenencia a una minoría nacional, riqueza, nacimiento, minusvalía, edad u orientación sexual*.



nalidad, aunque dicho motivo queda circunscrito al ámbito de los Tratados de la Comunidad Europea y de la Unión Europea, por lo que dicho motivo de discriminación debe entenderse únicamente aplicable a los nacionales de Estados miembros, y no respecto de nacionales de terceros Estados. Ello, que resulta plenamente conforme con el Tratado de la Comunidad Europea (arts. 2 y 13 TCE), no impide que por nuestra parte abogemos –en aras a una mayor seguridad y claridad jurídicas– por la inclusión de la nacionalidad entre los motivos de no discriminación que forman parte del artículo 13 TCE<sup>75</sup>.

En esta misma línea, resultaría sumamente beneficioso para el establecimiento de un estatuto jurídico del trabajador inmigrante la elaboración de una Carta de Derechos de los Trabajadores Inmigrantes y de sus Familias con carácter vinculante presidido por el principio de no discriminación por motivos de nacionalidad<sup>76</sup>. En este sentido, optamos por la inclusión de un precepto semejante al contenido en el art. 7 del CDTM, según el cual

*«Los Estados Parte se comprometerán, de conformidad con los instrumentos internacionales sobre derechos humanos, a respetar y asegurar a todos los trabajadores migrantes y sus familias que se hallen dentro de su territorio o sometidos a su jurisdicción los derechos previstos en la presente Convención, sin distinción alguna por motivos de sexo, raza, color, idioma, religión o convicción, opinión política o de otra índole, origen nacional, étnico o social, nacionalidad, edad, situación económica, patrimonio, estado civil, nacimiento o cualquier otra condición»<sup>77</sup>.*

Al tiempo que se deberían establecer una serie de derechos entre los que deben, sin lugar a dudas, estar presentes, entre otros, los derechos a la libertad de conciencia, de expresión, reunión, manifestación y asociación, a la intimidad personal y familiar, a la educación, a la igualdad en general, y en las condiciones de trabajo en particular, y al mantenimiento de la identidad cultural.

En tanto dichas propuestas encuentran su reflejo normativo, y por lo que a las políticas de inmigración en el seno de Unión se refiere, entendemos que un mecanismo eficaz de protección de la libertad de conciencia de las personas extracomunitarias resultaría, sin lugar a dudas, la inclusión en el Tratado constitutivo de una referencia al Convenio Internacional sobre la Protección de los Derechos de todos los Trabajadores Migrantes y de sus Familias, similar a la realizada –con relación al Convenio sobre el Estatuto de los Refugiados– en el art. 63.1 TCE o en el art. 6.2 TUE respecto del Convenio Europeo de Derechos Humanos, toda vez que en el mismo aparecen reconocidos, entre otros, el derecho a la libertad de pensamiento, conciencia y religión (art. 12 CDTM), el derecho a la libertad de expresión y de opinión (art. 13 CDTM), el acceso a la educación (art. 30 CDTM) o el respeto a la identidad cultural de éstos (art. 31 CDTM).

---

2. Se prohíbe toda discriminación por razón de nacionalidad en el ámbito de aplicación del Tratado constitutivo de la Comunidad Europea y del Tratado de la Unión Europea y sin perjuicio de las disposiciones particulares de dichos tratados».

<sup>75</sup> En este sentido, proponemos una redacción próxima a la contenida en el art. 1º del Convenio Internacional sobre la Protección de los Derechos de todos los Trabajadores Migrantes y de sus Familias, de 18 de diciembre de 1990 (en adelante, CDTM), en el que se dispone que *«La presente Convención será aplicable (...) sin distinción alguna por motivos de sexo, raza, color, idioma, religión o convicción, opinión política o de otra índole, origen nacional, étnico o social, nacionalidad, edad, situación económica, patrimonio, estado civil, nacimiento o cualquier otra condición»* (la redonda es mía).

<sup>76</sup> En esta sentido, vid. arts. 12 (libertad de conciencia) y 1 (principio de no discriminación) del CDTM.

<sup>77</sup> La redonda es mía.

Mientras que respecto de la segunda de las líneas de actuación propuestas, esto es las políticas antidiscriminación, cabe señalar que la misma puede situarse –por un lado– dentro del marco de la lucha contra el racismo, la xenofobia y el antisemitismo<sup>78</sup>, en cuyo contenido debe situarse igualmente la protección de las minorías y de los grupos diferenciados. Y, por otro, dentro de las actividades de no discriminación encomendadas a la Comunidad de conformidad con el art. 13 TCE. En relación al primero de los ámbitos reseñados debe señalarse que la no discriminación religiosa ha encontrado plena cobertura dentro de las actividades de lucha contra el racismo y la xenofobia. En este ámbito, y entre otras múltiples, la actividad más relevante que cabe reseñar es la adopción por el Consejo, sobre la base del entonces art. K.3 del TUE, de una Acción común 96/443/JAI, de 15 de julio de 1996<sup>79</sup>. En la misma, se señalaba que a fin de facilitar la lucha contra el racismo y la xenofobia, cada Estado miembro se comprometía, de conformidad con el procedimiento previsto en el Título II del TUE, a garantizar una cooperación judicial efectiva en lo que respecta a las infracciones basadas en una serie de comportamientos dentro de los cuales se incluía la incitación pública a la discriminación, a la violencia o al odio racial respecto de un grupo de personas o de un miembro de dicho grupo definido mediante una referencia al color, la raza, al religión o el origen nacional o étnico.

Por su parte, y por lo que respecta a políticas de no discriminación dentro del marco del art. 13 TCE, cabe señalar que en noviembre de 1999 la Comisión propuso una serie de medidas con el objeto de definir un marco jurídico de lucha contra las discriminaciones<sup>80</sup>. La Comisión ha adoptado, además de un programa de acción<sup>81</sup>, la elaboración de un aparato legislativo integrado por dos directivas destinadas a garantizar, por un lado, la igualdad de trato independientemente del origen racial o étnico y, por otro, la igualdad de trato en materia de empleo y de trabajo. En la primera de las Directivas<sup>82</sup>, que busca la protección de la igualdad de trato con independencia del origen racial o étnico, se prohíbe toda discriminación por motivos de raza u origen étnico en los ámbitos de las relaciones laborales, de las políticas sociales y de la educación (art. 3). Mientras que la segunda Directiva<sup>83</sup> tiene por objeto la tutela del derecho a la igualdad de trato a través de la ausencia de cualquier tipo de discriminación<sup>84</sup>, ya sea directa o indirecta<sup>85</sup>, en el ámbito exclusivo de las relaciones de trabajo

<sup>78</sup> Cf. Parlamento Europeo: *Informe Evrigneis*, de diciembre de 1985 (Doc. PE 97.547); Parlamento Europeo: *Informe Ford*, de 17 de julio de 1990 (Doc. A3-195/90); y Parlamento Europeo: *Informe sobre la diversidad cultural y los problemas de la escolarización de los hijos de inmigrantes en la Comunidad Europea* (informe Dührkop Dührkop), de 21 de enero de 1993 (Doc. A3-0399/92), o Informe de 21 de abril de 1993 (Doc. A3-0127/93). Ver igualmente las siguientes resoluciones del Parlamento Europeo sobre la educación de los hijos de trabajadores migrantes: de 18 de septiembre de 1981 (*D.O.C.E.* n° C260, de 12 de octubre de 1981); de 16 de abril de 1985 (*D.O.C.E.* n° C122, de 20 de mayo de 1985) y de 10 de abril de 1987 (*D.O.C.E.* n° C125, de 11 de mayo de 1987).

<sup>79</sup> *D.O.C.E.* n° L 185, de 24 de julio de 1996.

<sup>80</sup> COM (1999) 564 final (*D.O.C.E.* n° C 369, de 21 de diciembre de 1999).

<sup>81</sup> Programa de acción contra la discriminación (2001-2006), propuesta de la Comisión Doc. COM(1999) 567 final CNS99/0251 (*D.O.C.E.* n° C 116, de 26 de abril de 2000).

<sup>82</sup> Directiva 2000/43/CE del Consejo, de 29 de junio de 2000, relativa a la aplicación del principio de igualdad de trato de las personas independientemente de su origen racial o étnico (*D.O.C.E.* n° L 180, de 19 de julio de 2000).

<sup>83</sup> Directiva 2000/78/CE del Consejo, de 27 de noviembre de 2000, relativa al establecimiento de un marco general para la igualdad de trato en el empleo y la ocupación (*D.O.C.E.* n° 303, de 2 de diciembre de 2000).

<sup>84</sup> Vid. art. 1.

<sup>85</sup> Vid. art. 2.

(art.2.1), entendiendo por tal el trato desfavorable de una persona frente a otra, dentro de los cuales no pueden ser incluidos los actos o medidas que «*los Estados miembros [puedan] adoptar destinad[os] a prevenir o compensar las desventajas padecidas por las personas*» por motivos religiosos o de sus convicciones (art. 6). Ello supone, por tanto, garantizar la igualdad de trato por motivos religiosos o ideológicos en el acceso al empleo o la ocupación, por cuenta ajena o propia, incluidas la promoción y formación profesionales, las condiciones de trabajo y la pertenencia a determinadas organizaciones profesionales<sup>86</sup>, con dos únicas excepciones: cuando, debido a la naturaleza de las actividades profesionales concretas de que se trate o al contexto en que se lleven a cabo, la religión o las convicciones constituya una exigencia profesional genuina (art. 4.1), la primera, y cuando se trate de actividades profesionales que tengan una relación directa y esencial con el objetivo de las llamadas empresas de tendencia (art. 4.2), la segunda.

No obstante, en relación con la temática de la igualdad en las relaciones laborales, una cuestión adquiere especial significado, a saber: la determinado del concepto de «trabajador», toda vez que la aplicación de las medidas reseñadas deben ser entendidas en relación directa con dichos sujetos. Pues bien, el término «trabajador» en el ámbito comunitario aparece, tal y como se establece en el Reglamento (CEE) nº 1612/69, relativo a la libertad de circulación de los trabajadores dentro de la Comunidad<sup>87</sup>, en íntima conexión con el de nacional de un Estado miembro<sup>88</sup>, por lo que entendemos que *a priori* no será de aplicación directa –al menos en su redacción actual– ninguna de las dos Directivas mencionadas a los nacionales de terceros países.

Se aboga, por tanto, porque dichas acciones antidiscriminatorias tengan su plasmación, en los ámbitos económico, social y cultural, igualmente respecto de los nacionales de terceros países a través de la adopción de disposiciones vinculantes, y con ello el establecimiento progresivo de un estatuto jurídico propio próximo al de los ciudadanos de la Unión. En definitiva, por la apertura de nuevas vía para la colaboración, la concordia y el entendimiento mutuo entre civilizaciones y culturas, cerrando el paso a aquellos que ven en lo diferente o en la diferencia un elemento de temor o desconfianza, cuando no una excusa para el odio, el rechazo, la persecución, el enfrentamiento y/o el conflicto. En esta línea, resultan esperanzadoras las conclusiones de la Presidencia aprobadas por el Consejo Europeo en su sesión especial celebrada en Tampere, los días 15 y 16 de octubre de 1999, al señalar en concreto que «(1) *la Unión Europea necesita un enfoque global de la inmigración que trate los problemas políticos, de derechos humanos y de desarrollo de los países y regiones de origen y tránsito. Para ello es necesario luchar contra la pobreza, mejorar las condiciones de vida y las posibilidades de trabajo, prevenir los conflictos, consolidar los estados democráticos y garantizar el respeto e los derechos humanos, en particular los derechos de las minorías, de las mujeres y de los niños. Con tal finalidad, se invita a la Unión y a los Estados miembros a que contribuyan, en el marco de sus respectivas competencias en virtud de los Tratados, a imprimir una mayor coherencia a las políticas interiores y exteriores de la Unión*»<sup>89</sup>.

<sup>86</sup> Vid. art. 3.

<sup>87</sup> D.O.C.E. nº L 257, de 19 de octubre de 1968. Modificaciones en D.O.C.E. nº L 39, de 14 de febrero de 1976; D.O.C.E. nº L 245, de 26 de agosto de 1992, y D.O.C.E. nº L 1, de 3 de enero de 1994.

<sup>88</sup> Vid. en especial artículo 1º en relación con los artículos 2, 5, 6, 7, 8 y 9 del Reglamento (CEE) nº 1612/69.

<sup>89</sup> Comisión Comunidades Europeas: *Conclusiones de la Presidencia. Consejo Europeo, op. cit.*, p. 3, párrafo 11.

Al tiempo que manifestamos nuestro apoyo en favor de una Unión abierta, sin desconocer que ello debe al mismo tiempo compaginarse con políticas de seguridad<sup>90</sup>. En este sentido, el Consejo Europeo, de nuevo en su sesión de Tampere, ha hecho suyo el objetivo de ofrecer a los nacionales de terceros países que hayan residido legalmente durante un período prolongado la posibilidad de obtener la nacionalidad del Estado miembro en que residan. No obstante, y mientras se consigue dicho objetivo, abogamos por una política de integración más decidida encaminada a conceder a los nacionales de terceros países derechos y obligaciones comparables a los de los ciudadanos de la Unión, así como a fomentar la ausencia de discriminación en la vida económica, social y cultural, así como a desarrollar medidas contra el racismo y la xenofobia<sup>91</sup>.

#### BIBLIOGRAFÍA:

- Adroher, S. (ed.): *La inmigración. Derecho español e internacional*, Bosch Casa editorial, Barcelona 1995.
- Akandji-Kombé, J.F.: «Les droits des étrangers et leurs sauvegarde dans l'ordre communautaire», en *C.D.E.*, nº 3-4 (1995), pp. 351-381.
- Andrés Saenz de Santa María, M<sup>a</sup> P., González Vega, J.A. y Fernández Pérez, B.: *Introducción al Derecho de la Unión Europea*, 2<sup>a</sup> ed. EUROLEX Ed., Madrid 1999.
- Autores Varios: *Les aspects nouveaux de la libre circulation des personnes: vers une citoyenneté européenne*, Actas del XV Congreso de la Federación Internacional para el Derecho Europeo, Lisboa 1992.
- Autores Varios: *Derechos de las minorías y de los grupos diferenciados*, Escuela Libre Editorial, Madrid 1994.
- Autores Varios: *Nacionalismos, migraciones, xenofobia y racismo en el mundo actual*, Ed. Fundación El Monte, Sevilla 1997.

<sup>90</sup> En este sentido, la Presidencia del Consejo Europeo reunido en Tampere (1999) ha señalado en sus conclusiones que «(s)e persigue el objetivo de lograr una Unión Europea abierta y segura, plenamente comprometida con las obligaciones que emanan de la Convención de Ginebra sobre el Estatuto de los Refugiados y otros instrumentos pertinentes en materia de derechos humanos, y capaz de responder de forma solidaria a necesidades de tipo humanitario. También debe desarrollarse un planteamiento común que garantice la integración en nuestras sociedades a los nacionales de terceros países que residen legalmente en la Unión» (Comisión de las Comunidades Europeas, *op. cit.*, p. 1, párrafo 4).

<sup>91</sup> A este respecto puede resultar de interés, a modo de ejemplo, hacer referencia de las propuestas contenidas en el Informe sobre escolarización de los hijos de migrantes, y que se concretan en las siguientes, a saber:

- «garantizar la igualdad de oportunidades para todos en una Europa competitiva y abierta al mundo;
- combatir la exclusión social y cultural, para garantizar el futuro democrático de la Unión;
- promover la integración escolar de los hijos de emigrantes e inmigrantes legalmente instalados;
- promover la educación intercultural de todos los alumnos de la Unión, para prepararlos a vivir juntos de forma democrática y pacífica;
- flexibilizar los sistemas de enseñanza para responder mejor a situaciones cada vez más complejas;
- promover la cooperación entre los centros escolares y su entorno, principalmente las familias, los empresarios y las asociaciones locales;
- mejorar y diversificar la enseñanza de las lenguas en la Unión;
- estimular la transferencia de experiencias hacia los Estados miembros y las regiones de la Unión para las que el fenómeno de la inmigración constituye una experiencia nueva; (y)
- frenar el avance del racismo, la xenofobia y el antisemitismo» (Comisión Europea: Informe sobre la educación de los hijos de migrantes en la Unión Europea, *op. cit.*, p. 26).

- Autores Varios: *Actitudes hacia los inmigrantes*, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, Madrid 1998.
- Baubérot, J.: *Religions et laïcité dans l'Europe des Douze*, Syros, París 1994.
- Beyer, P.: *Religion and Globalization*, 1999.
- Blázquez Peinado, M.D.: *La ciudadanía de la Unión*, Ed. Tirant lo Blanch, Valencia 1998.
- Boixareu, A.: «El principio de subsidiaridad», en *R.I.E.*, vol. 21, nº 3 (1994), pp. 771-808.
- Bru Purón, C.M.: *La ciudadanía europea*, Ed. Fundación Sistema, Madrid 1994.
- Castro Jover, A.: «Libertad religiosa y descanso semanal», en *Anuario de Derecho eclesiástico del Estado*, vol. VI (1990), pp. 299-309.
- Castro Jover, A.: *Iglesias, confesiones y comunidades religiosas en la Unión Europea*, Serv. Ed. Universidad del País Vasco, Bilbao 1999.
- Castro-Rial, F.: «El mecanismo de protección de la dimensión humana de la CSCE», en *Hacia un nuevo orden internacional y europeo. Estudios en homenaje al prof. Don Manuel Díez de Velasco*, Madrid 1993, pp. 197-229.
- Contreras Mazarío, J.M.: *La igualdad y la libertad religiosas en las relaciones de trabajo*, colección Documentación Jurídica nº 70, Ministerio de Justicia, Madrid 1991.
- Contreras Mazarío, J. M.: «La protección internacional de las minorías religiosas: algunas consideraciones en torno a la Declaración de los derechos de las personas pertenecientes a minorías y al Convenio-Marco sobre la protección de las minorías», en *Anuario de Derecho Internacional*, vol. XV (1999), pp. 159-203.
- Díaz Barrado, C.: *La protección de las minorías nacionales por el Consejo de Europa*, Edisofer, Madrid 1999.
- Díez de Velasco, M.: «La declaración de los derechos y libertades fundamentales y la jurisprudencia del Tribunal de Justicia de las Comunidades Europeas», en *Estudios en homenaje al prof. A. Ferrer-Correia*, Coimbra 1991, pp. 428 y ss.
- Duffar, J.: «La protection des droits des minorités religieuses», en *The Legal Status of Religious minorities in the Countries of the European Union*, Giuffrè, Milán 1994, p. 11.
- Escobar Hernández, C.: «Comunidad Europea y Convenio Europeo de Derechos Humanos: ¿el fin de una vieja polémica? (Comentario al Dictamen 2/94 del TJCE de 28 de marzo de 1996)», en *Revista de Instituciones Europeas*, 1996/3, pp. 817-838.
- Escobar Hernández, C. (ed.): *Extranjería e inmigración en España y la Unión Europea*, Colección Escuela Diplomática nº 3, Madrid 1998.
- Fernández-Coronado, A.: «Objeción de conciencia y descanso semanal», en Guitarte Izquierdo, V. y Escrivá Ivars, J. (eds.): *La objeción de conciencia*. Actas del VI Congreso Internacional de Derecho Eclesiástico del Estado (Valencia, 20-30 mayo 1992), Generalitat Valenciana, Valencia 1993, pp. 215-226.
- Fernández Romo, M.: «Discrecionalidad administrativa en el control de entrada de los extranjeros: visados, cupos, reagrupación familiar», en *Cuadernos de Derecho Judicial*, nº 37 (1994), pp. 531-561.
- Fernández Solá, N.: *La dimensión humana en la Conferencia sobre Seguridad y Cooperación en Europa*, Madrid 1993.
- Garaudy, R.: *Los integrismos*, Ed. Gedisa, Barcelona 1991.
- García de Enterría, E.: «Les droits fondamentaux et la révision du Traité sur l'Union européenne», en *Cahiers de droits européen*, 1996, pp. 607-612.
- Jiménez de Parga, P.: *El derecho a la libre circulación de las personas físicas en la Europa comunitaria*, Ed. Tecnos, Madrid 1994.

- Juárez Pérez, P.: *Nacionalidad estatal y ciudadanía europea*, Ed. UNED/Marcial Pons, Madrid 1998.
- Lamo de Espinosa, E. (ed.): *Culturas, Estados, ciudadanos: una aproximación al multiculturalismo en Europa*, Alianza Editorial, Madrid 1995.
- Lirola Delgado, I.: *Libre circulación de personas y Unión Europea*, Ed. Cívitas, Madrid 1994.
- Llamazares, D.: *Derecho de la libertad de conciencia. Libertad de conciencia, identidad personal y derecho de asociación*, 2 vols., Ed. Cívitas, Madrid 1997 y 1999.
- Lorca, A.: *Inmigración en las fronteras de la UE*, Ed. Encuentro, Madrid 1997.
- Lucas, J. de: *Europa: ¿convivir con la diferencia?: racismo, nacionalismo y derechos de las minorías*, Tecnos, Madrid 1992.
- Lucas, J. de: *Puertas que se cierran: Europa como frontera*, Ed. Icara, Barcelona 1996.
- Mancini, G.F.: «La circulación de los trabajadores por cuenta ajena en la jurisprudencia comunitaria», en Rodríguez Iglesias, G.C. y Liñán Nogueras, D.J.: *El Derecho comunitario...*, *op. cit.*, pp. 813 y ss.
- Mangas, A. y Liñán, D.J.: *Instituciones y Derecho de la Unión Europea*, McGraw Hill, Madrid 1999.
- Margiotta Broglio, F.; Mirabelli, C., y Onida, F.: *Religioni e sistemi giuridici*, Il Mulino, Bolonia 1997.
- Mariño, F. (ed.): *Derecho de Extranjería, Asilo y Refugio*, Ministerio de Asuntos Sociales, Madrid 1995.
- Mariño, F. (ed.): *La protección de las personas y grupos vulnerables en el Derecho europeo*, Ministerio Asuntos Sociales, Madrid 2000. (en prensa).
- Mariño, F. (ed.): *La protección internacional de las minorías*, Ministerio de Asuntos Sociales, Madrid 2000. (en prensa).
- Moitinho d'Almeida, J.C.: «La religión et le droit communautaire», en *Religions in European Union Law*, Milán 1998, pp. 19 y ss.
- Oreja Aguirre, M.: *El Tratado de Amsterdam*, 2 vols., McGraw Hill, Madrid 1998.
- Ortiz Arce, A.: «La extranjería no comunitaria en el marco de la Comunidad Económica Europea: hacia la configuración de una política migratoria comunitaria y el reforzamiento de los controles exteriores», en *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, n° 12 (1992), pp. 207-231.
- Pastor, J.A.: «La dimensión humana de la OSCE», en *Cuadernos de la escuela Diplomática*, n° 11, pp. 153 y ss.
- Pérez Vera, E.: «Citoyenneté de l'Union Européenne, nationalité et condition des étrangers», en *Recueil des Cours de l'Académie de Droit International de La Haye*, vol. 261 (1996), pp. 247-425.
- Robbers, G. (ed.): *Stato e Chiesa nell'Unione Europea*, Giffré, Milán 1996.
- Rodríguez Iglesias, G.C. y Liñán Nogueras, D.J. (eds): *El Derecho Comunitario Europeo y su aplicación judicial*, Ed. Cívitas, Madrid 1993.
- Rodríguez Iglesias, G.C.: «La protección de los derechos fundamentales en la jurisprudencia del tribunal de Justicia de las Comunidades Europeas», en *El Defensor del Pueblo en el Tratado de la Unión Europea*, Universidad Carlos III de Madrid, Madrid 1993, pp. 201-224.
- Rodríguez Iglesias, G.C.: «El Derecho comunitario y las relaciones entre el tribunal de Justicia de las Comunidades Europeas, el Tribunal Europeo de Derechos Humanos y los Tribunales Constitucionales nacionales», en *Revista de Derecho europeo comunitario*, 1997/2, pp. 329-376.
- Taylor, Ch.: *El multiculturalismo y la «política del reconocimiento»*, Fondo de Cultura Económica, México 1993.
- Varona Martínez, G.: *La inmigración irregular. Derechos y deberes humanos*, Ararteko, Vitoria-Gasteiz 1994.
- Velasco Arroyo, J.C.: «Derechos de las minorías en una sociedad democrática multicultural», en *Derechos y Libertades*, n° 5 (1995), pp. 361-372.

II

## FIN DEL MUNDO, MILENIO Y MIEDO

# Miedo, frustración y transcendencia en los movimientos milenaristas Acercamiento desde la antropología sociocultural

Francisco Sánchez-Marco  
Universidad de Deusto, Bilbao

## INTRODUCCIÓN

El ámbito de los movimientos milenaristas ha constituido un tema tradicional de análisis para la antropología sociocultural. Dos son, a mi entender, las razones más poderosas que explican el interés de esta disciplina por dichos movimientos sociales.

En primer lugar, la focalización casi exclusiva de la antropología social, a lo largo de una parte considerable de su historia, en el estudio de sociedades aisladas, marginales, ágrafas y de sociedades en situación de contacto colonial. En ambos casos las dimensiones socioculturales, por un lado, y la dimensión religiosa, por el otro, se encuentran íntimamente relacionadas dentro de la cultura. Una de las consecuencias de esta peculiaridad es la de que los movimientos sociales que en ellas se suscitan poseen un componente religioso que tan sólo se entiende en su contexto sociocultural.

En segundo lugar, la metodología propia de la antropología sociocultural resulta apropiada para el análisis de este tipo de movimientos tanto por su carácter holístico como por su esfuerzo comparativo. Tan sólo desde un acercamiento plural, que no olvida ninguna de las dimensiones culturales, pueden entenderse los movimientos de tipo milenarista que se caracterizan por el compromiso total —creencias y acciones— de un grupo social. Por otra parte, el carácter comparativo propio de la antropología se ha traducido en toda una serie de intentos de tipologización de los movimientos socioculturales que dan un protagonismo a la dimensión religiosa en su reacción frente a los problemas sociopolíticos.

Desde los límites señalados, análisis de movimientos milenaristas en sociedades aisladas, marginadas, y en sociedades en situación de contacto colonial, la antropología considera que dichos movimientos se caracterizan por un determinado elemento religioso que se expresa en la espera de una salvación concebida de una forma peculiar.

La salvación anhelada se representa y espera como una transformación completa de la que se beneficiarán todos los fieles en tanto que miembros de un grupo. Además se trata de una salvación inminente que conduce a una espera tensa porque lo que llega es el futuro definitivo. En último término la salvación es intramundana ya que se percibe como una perfección tanto en el tiempo como en el espacio terrestre.

En resumen, la antropología considera como milenaristas aquellos movimientos colectivos de carácter religioso que, desde una repulsa de la sociedad actual, esperan un cambio futuro que se caracteriza por el alcance de la felicidad social y espiritual a través de la transformación de las condiciones sociales en esta tierra.



## IDENTIFICACIÓN DE LOS ASPECTOS 'SOCIO-PSICOLÓGICOS' DE MIEDO-PROTESTA- FRUSTRACIÓN

Considerado el conjunto de los movimientos milenaristas la identificación de los factores explicativos de dichos fenómenos constituye un aspecto todavía abierto a la discusión científica y, en consecuencia, precisa todavía más estudios tanto socio-psicológicos como histórico-etnológicos.

Desde la perspectiva de la antropología sociocultural, una vez establecidas las fronteras geográficas y temporales dentro de las que, por lo general, analiza los movimientos milenaristas, puede defenderse la hipótesis de que el miedo, y más en general las diferentes dimensiones psicológicas, no tienen el protagonismo que algunos autores consagrados le atribuyen en el análisis del milenarismo medieval.

Por otra parte, el análisis de los componentes psicológicos de los movimientos milenaristas presupone el estudio previo de las condiciones en las que se desarrollan dichos movimientos. Tan sólo desde el conocimiento de la situación y entorno sociocultural pueden entenderse los diferentes tipos de reacciones que modelan estos movimientos.

a) En los conocidos estudios de Norman Cohn (*The Pursuit of the Millennium: revolutionary messianism in medieval and reformation Europe and its bearing on modern totalitarian movements* (1961); *Medieval Millenarism* (1962) acerca del milenarismo medieval se presentan el miedo y los estados de agitación emocional colectiva como factores importantes que favorecen la aparición de los movimientos milenaristas. Según este autor el milenarismo habría de ser considerado, en primer lugar, como una salida para la agitación emocional extrema. Se trataría de una especie de locura colectiva que tiene que ver con miedos irracionales y con expectativas fantásticas. Podría calificarse esta perspectiva de Cohn como ejemplo de acercamiento psicológico al milenarismo.

El miedo, que ocupa un lugar central en esta interpretación, es una reacción psicosocial provocada, en la época medieval, por unas circunstancias específicas. En primer lugar se trata de un miedo muy común y extendido a la muerte provocada por las diferentes catástrofes que sacuden a las sociedades en esta época: plagas, hambruna, pestes, enfermedades.

En segundo lugar aparece el miedo religioso, compartido por el grupo, ante la deserción o corrupción de las autoridades que, tradicionalmente, han asegurado que las relaciones entre la sociedad y los poderes que gobiernan el cosmos sigan pautas estables. Un miedo que, en definitiva, se concentra en el temor a la desintegración sociocultural y a la desaparición del grupo. A la vez existen, también, otros tipos de miedos religiosos derivados de creencias religiosas firmemente ancladas en la cultura medieval (Jean, Delumeau: *La peur en Occident (XIV-XVIII siècles: une cité assiégée)* (1978); *Le peché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII-XVIII siècles)* (1983); *Rassurer et protéger. le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois* (1989); *Une histoire du Paradis: Mille ans de bonheur* (1995).

De todas formas la presencia del miedo no justifica, por sí misma, la aparición de movimientos de tipo milenarista. Tal y como matiza Cohn han de ocurrir otros tipos de circunstancias para explicar su surgimiento. Así, por ejemplo, la existencia durante el periodo medieval de cosmovisiones religiosas tradicionales que incluyen la promesa de una futura época de felicidad para los creyentes constituye un factor decisivo.

Por otra parte alude Cohn a otra dimensión psicológica que, se añade al miedo y que, ayudaría a entender este tipo de movimientos sociales. Se trata de la presencia en la psique humana de un anhelo latente que nos hace suspirar por la completa salvación del sufrimiento. Este ansia conduce, cuando se intensifica a través de frustraciones o de humillaciones colectivas, a un estado emocional de agitación en los diversos grupos que la sufren. Se trata del cal-

do de cultivo apropiado para la aparición de la figura de un profeta que prometa la salvación colectiva.

b) Resulta impropio aplicar, sin matices, el enfoque que utiliza Cohn para analizar los movimientos milenaristas medievales en otras circunstancias diferentes a las de dicha época. Es más, este tipo de interpretación, al acentuar la dimensión psicológica, miedo y agitaciones emocionales, no resulta la más adecuada para enfrentarse al tipo de movimientos milenaristas analizados por la antropología. No descarta esta opinión, la importancia que haya podido tener el miedo en algunos movimientos milenaristas de poblaciones indígenas, tal y como es el caso de los guaraníes analizado por Maria Isaura Pereira de Queiroz (*L'influence du milieu social interne sur les mouvements méssianiques brésiliens* (1958)). En esta población la importancia de los diferentes miedos grupales resulta decisiva para el mantenimiento de la dimensión milenarista: un miedo ante el fin del mundo anunciado que conduce, cuando alcanza el grado de agitación colectiva, a una marcha en la búsqueda de la Tierra sin Mal.

Se trata, en este caso, de un miedo generado por la profecía que anuncia la destrucción catastrófica de la tierra. Miedo que se convierte en una preocupación constante y que altera la vida cotidiana de los guaraníes y la impregna de pesimismo. Aunque existen algunos elementos culturales que en las circunstancias ordinarias consiguen distender la agitación, sin embargo, cuando la tensión se vuelve insufrible aparece el movimiento milenarista en forma de marcha que, efectivamente, descarga la agitación colectiva.

De todas formas, y salvo alguna excepción, las situaciones de tensión psicológica –miedo, angustia– podrían considerarse como una causa necesaria pero no suficiente para explicar la génesis de los movimientos milenaristas. La tensión psicológica, en sí misma y considerada como causa única, no es suficiente para lograr predecir cuál sea la respuesta del grupo ya que, junto a ella, se han de considerar otras realidades ‘externas’ al mismo grupo.

Por todo ello los análisis antropológicos resaltan la necesidad de una explicación que integre y explique las dimensiones psicológicas de los movimientos colectivos en su interrelación con el contexto sociocultural. Sin caer en un reduccionismo sociológico se trata de contextualizar, en cada caso, los factores religiosos, psicológicos, ideológicos y políticos en el marco cultural que los articula.

Este es el contexto en el que se propone el concepto de ‘frustración’ como un eje en el que se integran los diferentes elementos que explican la génesis de las creencias y de los movimientos milenaristas. Hace ya varios decenios propuso Bernard Barber (*Acculturation and messianic movements* (1941)) la teoría de que estos movimientos ‘primitivos’ estaban relacionados con la aparición de una frustración extendida y que constituían, tan sólo, una de las posibles respuestas alternativas.

Se entiende la frustración, desde esta perspectiva, como una desesperación causada por la incapacidad de lograr lo que la propia cultura establece como satisfacciones ordinarias de la vida. No se trata, en este caso y únicamente, de la frustración que originan las situaciones de catástrofe o, en general, de destrucción de objetos físicos sino de una situación que abarca, además, la insatisfacción de las expectativas socioculturales.

c) Frustración ‘absoluta’ y frustración ‘relativa’. Para entender los diferentes tipos de movimientos milenaristas, y más en particular su grado de radicalidad, es preciso tener en cuenta los diferentes niveles que puede alcanzar la frustración colectiva.

–Frustraciones ‘absolutas’: existen movimientos milenaristas que se originan como consecuencia de los sufrimientos muy intensos y prolongados que padecen los grupos sociales.

En este caso puede aludirse a una frustración múltiple que abarca la pobreza material, la amenaza constante de hambre, de enfermedad o de muerte, la baja condición social y la ausencia de un mínimo poder para defender los intereses del grupo mediante los medios establecidos en la sociedad.

Este tipo de movimientos milenaristas provocados por una situación de penuria real están integrados, comunmente, por gente de baja condición social o por individuos segregados por su origen étnico. Han de entender estos fenómenos socioculturales como una reacción frente a un empeoramiento progresivo de las condiciones de vida y frente a unas perspectivas sombrías en lo referente al futuro. Milenarismos radicales que también pueden surgir como resultado de crisis súbitas y de catástrofes, tal y como acontecía en algunos movimientos durante la época medieval.

De todas maneras no todos los movimientos milenaristas pueden explicarse desde la perspectiva de este tipo de frustración aguda tal y como lo pretende la sociología marxista. Reducir las razones últimas de este tipo de movimientos a la frustración absoluta y al aumento progresivo de grupos menos favorecidos resulta insuficiente para entender otros milenarismos que no surgen en condiciones de frustración extrema.

– Frustraciones ‘relativas’: David Aberle (*A note on relative deprivation theory as applied to millenarian and other cult movements* (1963) desarrolló la teoría de que los movimientos milenaristas se originan no tanto desde la penuria extrema sino, más bien, a partir de la fuerte desproporción que se da entre las legítimas expectativas que tiene un grupo determinado y los medios de que dispone para satisfacer dichas expectativas.

Este concepto de frustración relativa permite comprender la situación de sociedades aisladas cuya cultura ha desarrollado medios adecuados para satisfacer las expectativas tradicionales pero que se encuentran desarmadas ante la aparición de nuevas expectativas. Además la frustración relativa puede entenderse en relación con el cambio que experimentan las sociedades y que, en no pocos casos, empeora las condiciones de vida de un grupo al abrir horizontes nuevos y establecer nuevas perspectivas que ponen de relieve la carencia de las habilidades para alcanzarlas.

Un caso típico de frustración relativa es el que provoca, en la mayoría de los casos, el contacto colonial. La percepción directa de riquezas desconocidas y de medios materiales insospechados genera expectativas que contrastan con la carencia de los medios necesarios para su adquisición. En no pocas situaciones el contacto y la comunicación generan una profunda desintegración cultural que conduce a la frustración. Incluso pudiera suceder que los valores tradicionales más importantes sufran una crisis al revelarse incompatibles con los modelos exteriores sin que, por otra parte, sean reemplazados por otro tipo de valores. Estas coyunturas generan, en algunas sociedades, una frustración cultural que se expresa a través de movimientos que buscan una nueva orientación cultural.

d) Tipos de frustración y de ideología de los movimientos en los movimientos milenaristas. Existe una correlación evidente entre las diferentes causas que generan y modelan la frustración soportada por el grupo con la ideología que inspira el eventual movimiento milenarista que pueda producirse.

Por una parte la frustración puede tener como causa la carencia de las posesiones que dentro de una cultura se estimaban necesarias o convenientes para el bienestar del grupo. La pérdida de dichos bienes económicos o la imposibilidad de realizar las expectativas creadas en este ámbito pueden ser el origen de un tipo determinado de frustración. Así determinadas culturas indígenas, como es el caso de los indios de las llanuras en Norteamérica, al verse pri-

vadas del elemento central que articula su economía, el búfalo, sufrieron una conmoción y desintegración que condujo a movimientos de corte milenarista tales como la 'Ghost Dance'. En otras situaciones, el contacto o la conquista de un grupo por otro diferente que impone un nuevo código de comportamiento y de moralidad da lugar a movimientos milenaristas inspirados, principalmente, por la frustración que supone la pérdida de las formas tradicionales de conducta. En el origen de no pocos de los movimientos religiosos independentistas que han surgido en el África colonial, y que realzan la dimensión mesiánica, se encuentra la frustración ante la pérdida de comportamientos –dote, relación con los antepasados, poligamia– sancionados por la tradición.

Algo parecido ocurre cuando la frustración grupal está provocada la desaparición o el cambio de valores y de creencias que, durante mucho tiempo, han articulado la cosmovisión de una determinada cultura. Así, los 'cultos cargo' melanesios podrían considerarse, de alguna manera, como una reacción frente a un poder colonial que impone y comunica una nueva valoración y confrontación con los problemas existenciales.

En todos estos casos la frustración implica el sentimiento de incapacidad ante la eventual reconstrucción o defensa de un orden social que responda a los anhelos y las expectativas del grupo. De todas maneras el análisis del tipo de frustración nunca es suficiente para predecir con certeza la aparición y la forma que pueda adoptar el eventual movimiento de liberación. La misma clase de frustraciones puede conducir a la aparición de determinados rituales a movimientos de rebelión o, incluso, a la apatía de grupos que ni siquiera reaccionan ante la desesperación.

#### LA DIMENSIÓN RELIGIOSA Y LA TIPOLOGÍA DE LOS MOVIMIENTOS MILENARISTAS

Aunque en todas las sociedades aisladas así como en las que se encuentran en una situación de contacto colonial, la dimensión religiosa se halla relacionada de forma inextricable con los otros ámbitos culturales, sin embargo se detecta una diferencia en los movimientos milenaristas desde la perspectiva del énfasis acordado a lo trascendente.

Tomando como punto de partida la teoría de la frustración sostienen algunos autores, como es el caso de Aberle, que los movimientos que enfatizan la ayuda sobrenatural tienen como origen la frustración generada por un sentimiento de bloqueo que se produce cuando los medios ordinarios se revelan insuficientes para resolver la situación o para satisfacer las expectativas.

En efecto, si consideramos como frustración fundamental la que aparece cuando los grupos humanos experimentan el bloqueo por la insatisfacción de las expectativas más elevadas, en tal supuesto resulta lógico que adquiera protagonismo una de las funciones propias de la religión como es la de relacionar al ser humano con los últimos fines, con lo trascendente. De todas formas el sentimiento de bloqueo no es tampoco suficiente para explicar la forma concreta, en este caso los rasgos milenaristas, que adopte el movimiento religioso en lugar de desarrollar otro tipo de ideología religiosa. Es aquí donde el tipo de creencias religiosas del grupo en cuestión ha de considerarse como condicionante decisivo. Si bien son escasas las religiones en las que, de alguna manera, no aparezcan algunos rasgos milenaristas tales como el deseo de una sociedad paradisíaca en esta tierra o como el anhelo de una salvación última, sin embargo, existen ciertos tipos de creencias religiosas que resultan más propicias para el surgimiento de movimientos milenaristas.

a) *Tipos de creencias religiosas que favorecen la aparición de movimientos milenaristas*

En primer lugar hay que tener en cuenta todas las religiones que aparecen a lo largo de la historia dentro de las tradiciones mesiánicas judeocristianas. Se trata de un tipo de creencias que subraya la escatología apocalíptica y que, en consecuencia, propicia el milenarismo. En efecto, si se consideran de forma global, se percibe que una gran parte de los movimientos milenaristas surgen en regiones que de alguna manera han tenido un contacto con este tipo de tradición religiosa judeocristiana. Un ejemplo cercano lo constituyen tanto el cristianismo en sus orígenes como los diferentes grupos milenaristas que surgieron en su seno a lo largo de la historia europea.

También ha resultado decisivo para la extensión del milenarismo en muchos países y continentes el influjo que han tenido los puestos de misión católicos. Si el contacto colonial produjo, con frecuencia y tal como ha quedado indicado, una desestructuración de las culturas tradicionales con la consiguiente frustración, ésta última, por su parte, se moldeó en una religión marcada por su dimensión escatológica y que sostiene que la historia avanza hacia un final predeterminado dirigida por la voluntad divina.

Además hay que recordar el papel importante que han tenido ciertas sectas fundamentalistas en la expansión del milenarismo. La convicción de que la venida de Cristo es inminente ha generado un gran número de movimientos misioneros a lo largo de los siglos. Incluso en nuestros días se expanden alrededor del mundo las Iglesias Adventistas y Pentecostalistas que participan de esta misma convicción. Algunas de estas iglesias y sectas, al ponerse en contacto con poblaciones y sociedades de otros continentes, han producido versiones nativas de sus sistemas de creencias. Es el caso de los grupos kitawala que aparecen en África como expresión autóctona de los Testigos de Jehová.

No hay que olvidar que existen también religiones autóctonas propias de sociedades indígenas con mitologías que favorecen la aparición de este tipo de fenómenos milenaristas. Algunos antropólogos como Curt Nimuendajú (*Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocúva-Guaraní* (1914) y Alfred Métraux (*Migrations historiques des Tupi-Guaraní* (1931) llamaron hace tiempo la atención sobre el milenarismo guaraní que se caracteriza por una emigración sin fin hacia la Tierra sin Mal. Mitos tales como el de la Tierra sin Mal y el de la creencia en la vuelta de un Héroe Cultural empujaron, durante los siglos XIX y XX, a toda una serie de tribus guaraníes, alarmadas por profecías que anunciaban el fin del mundo, a abandonar sus tierras y el trabajo y a ponerse en marcha hacia una tierra desconocida.

Aunque existen algunos movimientos de este tipo con unos fundamentos enteramente basados en mitologías tradicionales, sin embargo, no se debe exagerar su dimensión milenarista que tan sólo aparece bajo la forma de esbozo en la mitología nativa.

En definitiva son las religiones que se articulan a partir de una concepción lineal del tiempo histórico las que favorecen las ideologías milenaristas. Un tiempo en el que, por otra parte, descubren una dirección y un sentido.

b) *Religiones que no favorecen las ideologías milenaristas*

Existen, por otra parte, ciertos tipos de creencias religiosas en los que nociones clave del milenarismo tales como la perspectiva apocalíptica, la espera, el mesianismo y la inminencia de una salvación no ocupan un lugar central en su ideología. Se trata muchas veces de religiones en las que la historia carece de sentido o en las que se concibe el tiempo como repetitivo y cíclico. En definitiva tales religiones reposan en cosmovisiones que giran en torno a lo eter-

no y definitivo y que, al dejar de lado lo cambiante y contingente, no consideran fundamental lo futuro.

En el caso de algunas religiones orientales, como es el caso del hinduismo, al menos, aparentemente, parece poco importante la tradición apocalíptica. Se trata de sistemas de creencias que enfatizan lo trascendente y que propugnan una salvación puramente espiritual que desdén, en forma considerable, la dimensión terrestre.

### *c) Análisis del elemento religioso presente en los movimientos milenaristas*

Son diversas las explicaciones que justifican el recurso a lo religioso y a lo trascendente en los movimientos de corte milenarista. El análisis de la función que desempeña el elemento religioso, en cada movimiento, permite, por otra parte, una caracterización más precisa del contexto sociocultural que provoca dicho fenómeno.

En algunas ocasiones la expresión religiosa ha de entenderse como la vía elegida, en situaciones de bloqueo y de desesperación social, para mostrar la rebelión así como la incapacidad para transformar las circunstancias frustrantes.

Muchas veces se trata de circunstancias que descartan toda posibilidad de una acción sociopolítica, eficiente y organizada, y en las que la religión juega un papel sustitutorio de dicha acción. En este caso los grupos optan por una cierta modalidad de expresión religiosa: por cultos y por creencias tomadas de las religiones tradicionales y que subrayan, a través de un simbolismo adecuado, la repulsa ante una situación opresiva.

El elemento cúltico, en estas circunstancias, se suele organizar en torno al líder del movimiento. Si bien el culto tiene como función primordial la de relacionar la situación presente con el pasado originario y con el futuro salvífico puede ocurrir, sin embargo, que la coherencia cimentada en las celebraciones grupales desemboque en acciones violentas frente al opresor.

Este sería el caso de algunos movimientos milenaristas aparecidos en el 'sertao' brasileño así como de diferentes movimientos agrarios surgidos en Andalucía el siglo pasado.

En otras ocasiones los movimientos milenaristas optan por una dimensión religiosa que acentúa más lo trascendente. Si, de alguna manera, toda experiencia religiosa comporta un cierto apartamiento del mundo, si no espacial al menos interior, en este tipo de movimientos milenaristas, es lógico que la religión favorezca, en algunos casos, la elección de las estrategias de huida de la situación presente, del mundo cotidiano, para refugiarse en un futuro escatológico que trascienda las circunstancias existenciales. En este tipo de movimientos se desarrolla una actitud de espera tensa ante la salvación y la llegada de un mesías sin que se otorgue una función central a las manifestaciones de rebelión frente a la frustración que genera el presente. Aquí la religión actúa, algunas veces, como elemento compensatorio una vez que los movimientos sociopolíticos o las acciones emprendidas han fracasado.

También se encuentra la religión, en otros casos, identificada e incluso fusionada con acciones sociopolíticas. En este caso habría que considerar la dimensión religiosa como la ideología de dichas acciones que, por otra parte, suelen mostrar un fuerte componente ético. Desde esta perspectiva podrían considerarse movimientos tales como el liderado por Gandhi.

El análisis de algunos movimientos políticos modernos, con ciertos tintes milenaristas, revela cómo ciertos líderes utilizan e instrumentalizan, de forma deliberada, la dimensión religiosa: elementos mítico-rituales, con vistas a generar una adhesión más íntima de sus seguidores. En este caso, la religión, tal y como acontece en otras situaciones con el sentimiento étnico, habría sido manipulada e introducida con posterioridad al establecimiento de la finalidad que generó el movimiento.

Un aspecto particularmente interesante para la antropología es el sincretismo religioso presente en no pocos de los movimientos milenaristas. De una manera especial en las situaciones de contacto colonial, los grupos que se encuentran en una situación de inferioridad tienden a incorporar expresiones, mitos y cultos tomados de sus religiones tradicionales para expresar el dinamismo y la fuerza interior que les proyecta hacia el futuro. Los diferentes análisis de Roger Bastide (*Le messianisme chez les noirs du Brésil* (1950); *Les religions africaines au Brésil* (1960) en el ámbito de las religiones africanas en el Brasil ponen de relieve este fenómeno del sincretismo que caracteriza a ciertos milenarismos.

## CONCLUSIÓN

La hipótesis sostenida en este trabajo: la mayor pertinencia del concepto de frustración y la consideración del bloqueo social como punto de arranque de movimientos grupales movidos por una dimensión religiosa de espera en una salvación definitiva de carácter terrestre conlleva un cambio de perspectiva en la valoración de los milenarismos. En efecto del acercamiento psicológico, utilizado de forma prioritaria por Cohn en su análisis de los movimientos milenaristas medievales, se desprenden juicios valorativos que se centran en el carácter negativo y perturbador del milenarismo al poner de relieve el aspecto irracional e histérico de lo que se llegan a catalogar como locuras grupales. Desde esta perspectiva el milenarismo tendría la función de constituir un escape a la ansiedad extrema creada por el sentimiento colectivo de miedo e incluso de pánico. Por el contrario, el acercamiento sociocultural propugnado por la antropología lleva a la conclusión de que los movimientos milenaristas han de considerarse, más bien, como fuerzas activantes y cohesionantes que, en la historia contemporánea, han llegado a ser, en situaciones de contacto colonial y de inferioridad social, precursores de la conciencia y de la organización política.

Desde esta segunda perspectiva no se niega el carácter paranoico que toman ciertas manifestaciones milenaristas sino que se interpretan como el resultado de las dificultades que, en circunstancias adversas, entraña todo movimiento revolucionario. No se trataría, por tanto, de manifestaciones de enfermedades mentales sino de reacciones frente a situaciones sociales extremas.

Por otra parte la antropología sociocultural insiste en que, considerados desde dentro de la cultura en que surgen, los movimientos milenaristas son, en muchas ocasiones, realistas y responden tanto a la lógica como a la racionalidad de la situación sociocultural en que surgen. Finalmente queda realizada la dimensión religiosa, desde esta segunda perspectiva ya que son fuerzas como la esperanza y la certeza de la existencia de lo trascendente las que, en no pocas ocasiones, integran el grupo e incluso lo conducen a su regeneración.

En definitiva resultan más decisivas las circunstancias históricas en que se experimenta el bloqueo y la frustración y las características socioculturales del grupo que la dimensión psicológica si se pretende comprender los resultados de los movimientos milenaristas.

# Apocalíptico: nuevas acepciones de un adjetivo complejo

Francisco Peña Fernández  
Universidad Complutense, Madrid

Si nos dirigimos al diccionario de la Real Academia de la Lengua y buscamos el término «apocalíptico», encontramos asociados a éste otros adjetivos como: «misterioso, oscuro, enigmático, terrorífico» o incluso «espantoso». Si lo hacemos al término «apocalipsis», la referencia se hace exclusivamente al libro del Apocalipsis de Juan y no al gran número de apocalipsis restantes, tanto anteriores como posteriores en el tiempo.

Ni una cosa ni la otra ocurre, como es lógico, cuando la búsqueda se realiza en un diccionario especializado en literatura o en religión o en la edición reciente de una enciclopedia importante. Pero lo que sí es cierto, y tal vez de forma más patente en culturas como la española, es que aún hoy en día existe asociado a este adjetivo, sino ya una carga peyorativa, si al menos una actitud susceptible.

La aparición de trabajos, principalmente en los Estados Unidos, como *The Encyclopedia of Apocalyptic Literature*<sup>1</sup> (1997) o *The Encyclopedia of Apocalypticism*<sup>2</sup> (1998) así como otras muchas publicaciones similares, que pretenden tratar el fenómeno apocalíptico en toda su extensión temporal y en sus diversas manifestaciones, son prueba no sólo de un especial interés en el estudio de lo *apocalíptico*, sino también de una voluntad, manifiesta tanto en el mundo académico como en la propia sociedad, de ampliar los sinónimos del adjetivo *apocalíptico* a otros como: utópico, reivindicativo o esperanzador, etc. Esto revela que, en cierta manera y en comunidades como la estadounidense, la reticencia que a lo largo de la historia se ha mantenido hacia este término, si no se ha diluido, al menos está comenzando a hacerlo, a la vez que se profundiza mucho más su definición.

La asociación de la literatura apocalíptica –en su mayor parte apócrifa– con actitudes supersticiosas, fanáticas y milenaristas, se remonta a la propia determinación del canon judío y cristiano de la Biblia<sup>3</sup> y se acentúa sobre todo a partir del Renacimiento y la Ilustración. Por otro lado, el interés a nivel académico por la literatura apocalíptica, es relativamente reciente, no sólo desde el ámbito del estudio teológico, sino también literario y socio-histórico. Paul Hanson, especialista en apocalíptica antigua, resumía los precipitantes de esta nueva preocupación en dos principalmente: el descubrimiento de los manuscritos de Qumran y el ambiente o ánimo apocalíptico de la Era Nuclear.

Las disensiones entre los estudiosos son todavía evidentes y normalmente giran alrededor de cuestiones como el origen histórico, la repercusión social, la posición de estos textos en relación con los otros escritos contemporáneos y su propia delimitación genérica. Entre otras muchas aportaciones al conocimiento de la *apocalíptica*, existe un aspecto que entendemos

---

<sup>1</sup> P. Zimbaro, *The Encyclopedia of Apocalyptic Literature*, Santa Bárbara, 1997.

<sup>2</sup> B. McGinn, John J. Collins & S. Stein (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism*, 3 vol., New York, 1998.

<sup>3</sup> A. Piñero, «La apocalíptica dentro de la literatura intertestamentaria», *II Simposio Bíblico Español* (1987).



como especialmente representativo: la diferenciación entre dos términos, interrelacionados pero distintos: *apocalipsis* y *apocalipticismo*, así como el intento por matizarlos y circunscribirlos. De esta forma, se habla de *apocalipsis* refiriéndose al género literario exclusivamente, al relato definido por una serie de características estructurales y formales y se habla de *apocalipticismo* para hacer relación al fenómeno ideológico determinado por una serie de ideas y concepciones del mundo provenientes o contenidas principalmente en los *apocalipsis*.

Existen diferentes razones por las que la definición de «apocalíptico» resulta compleja. En primer lugar, por el hecho de trabajar con un material para cuyo estudio hay que tener en cuenta aspectos propiamente literarios, sociales, políticos e incluso fenomenológicos (no hay que olvidar que ante todo el «apocalipsis» es el relato de una experiencia visionaria). La riqueza de información de los textos apocalípticos junto a esta necesidad de convergencia entre distintas especialidades y métodos de análisis hace que siempre sea difícil llegar a una definición satisfactoria para todos de un fenómeno ya en de por sí complejo. A pesar de que no exista una total unanimidad en los especialistas, en los últimos años, y en lo que se refiere al estudio de la apocalíptica antigua, se ha pasado de posiciones en cierto sentido reduccionistas o generalizadoras<sup>4</sup>, a otras más elaboradas y diversificadas. Pero existe otro aspecto que aunque pueda parecer mucho menos importante, entendemos que es significativo, y es la falta de consenso en la utilización del adjetivo «apocalíptico» a la hora de relacionarlo con los sustantivos: *apocalipsis* y *apocalipticismo*. El adjetivo *apocalipticista*<sup>5</sup>, referido más concretamente a *apocalipticismo*, se utiliza poco, y muchas veces aquello que parece estar muy claro para los sustantivos no lo es tanto para los adjetivos.

Una situación similar ocurre cuando se habla de la *apocalíptica contemporánea*, donde el adjetivo *apocalíptico* se aplica tanto para hacer referencia a la obra de autores como Ralph Ellison o Karl Vonnegut como cuando se hace mención del comportamiento de los sectarios de Waco o de los discursos del reverendo Jackson. En el acercamiento a una «apocalíptica contemporánea» hay diversos elementos que debemos tener en cuenta, no sólo procurar una delimitación entre «apocalipsis» y manifestaciones «apocalipticistas», sino también el carácter de estas manifestaciones —pre-milenaristas o post-milenaristas— y por otro lado la forma en la que el elemento «secularizador» interviene tanto en los fenómenos sociales como en los literarios.

Con el fin de aclarar un poco más estas ideas nos acercaremos seguidamente, aunque sea superficialmente, a las diversas formas en las que se juzgan, estudian y conjugan lo apocalíptico con lo apocalipticista, lo religioso con lo secular en culturas y ámbitos de estudio como el norteamericano.

En los últimos años se ha apreciado un evidente interés dentro del mundo académico por delimitar y entender las manifestaciones *apocalipticistas* que se desarrollan dentro de movimientos religiosos con una considerable representación en los Estados Unidos como el: Evangelismo, Baptismo, Pentecostalismo, Testigos de Jehová, Adventismo, New Age<sup>6</sup>, etc. En el

<sup>4</sup> Esta es la opinión de especialistas como J. J. Collins (*The Apocalyptic Imagination: an introduction to the Jewish matrix of Christianity*, New York, 1987) en relación a las conocidas ideas de Klaus Koch y Ernst Käsemann.

<sup>5</sup> Este es un término que, exceptuando los trabajos más modernos sobre apocalíptica, es prácticamente imposible encontrar. En el diccionario de la Real Academia de la Lengua no aparece.

<sup>6</sup> Muchos de los nombres de estas religiones y movimientos nos remiten ya directamente a su carácter o acento apocalíptico: *La Iglesia de Jesús de los Santos de los últimos días*, *Los Adventistas del Séptimo Día*, *Los Testigos de Jehová*, *New Age*, etc.

estudio de todos estos movimientos y creencias se presta atención a las diferentes formas en las que se muestran los aspectos *apocalípticos* y a los distintos grados de repercusión. Existe una serie de aspectos básicos que suelen tenerse en cuenta a la hora de evaluar o clasificar las manifestaciones apocalípticas: el hecho de realizarse o no una lectura literal de la Biblia, la creencia en la entrada en una nueva era, la interpretación de los acontecimientos presentes utilizando esquemas y explicaciones «apocalípticas», y el hecho de que la propia comunidad llegue a considerarse así misma como una minoría oprimida frente a una mayoría dominadora, en cuyo caso habría que profundizar más en qué aspectos de la sociedad promueven esta conciencia.

En segundo lugar y unido a la imbricación ya mencionada entre la realidad secular y el cumplimiento de las Escrituras, se encuentran gran cantidad de fenómenos –y paralelamente estudios– de profetismo apocalíptico contemporáneo<sup>7</sup>. El ejemplo que se suele citar a menudo como más significativo es el del éxito del profetismo de Hal Lindsey y su best-seller *The Late Great Planet Earth*, editado por primera vez en 1970 –reeditado una ingente cantidad de veces, hasta llegar a un total de 20.000.000 ejemplares<sup>8</sup>– que predijo el comienzo del cumplimiento de las profecías narradas en el *Apocalipsis* para 1981 y que consiguió seguir vendiendo incluso después de esta fecha. Lo interesante de este tipo de obras es que, a pesar de los aspectos religiosos y del hecho de tomar a la Biblia como referencia, los seguidores o lectores de Lindsey van más allá de los de un pastor Evangelista –en su caso– extendiéndose a una gran masa, mucho más indefinida, de aficionados a la literatura de contenido pseudocientífico y futurista, tan en auge en los años 70 –y nuevamente ahora– y también el de un buen número de curiosos y sin duda también temerosos ante tales pronósticos de futuro.

La asociación de la Unión Soviética y el comunismo con las hordas de Gog y Magog, así como la posición de Israel como punto o elemento de conflicto, no es exclusiva del reverendo Lindsey, sino que, aunque pueda parecer extraño desde estas latitudes –existe una relativamente extensa lista de libros de *profetas* modernos que como Lindsey vieron en el conflicto en Israel y el comunismo el advenimiento de las profecías del *Apocalipsis* de Juan<sup>9</sup>– no sólo se limita a la actividad de trabajos aislados y exclusivamente ligados a la esfera confesional, sino que también tuvo y sigue teniendo un especial eco en la actualidad política y social. De esta forma, en el caso norteamericano, especialistas como Grace Halsell o Paul Boyer han seguido de cerca el propio discurso político contemporáneo –siendo siempre el mandato de Ronald Reagan especialmente recurrente–, y sus ocasionales referencias a elementos, símbolos, ideas (en ocasiones también citas) *apocalípticos* en determinados momentos de su historia y ante situaciones específicas<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Un ejemplo reciente de profetismo apocalíptico «europeo» fue el de las profecías del popular modisto Paco Rabanne. Lo curioso y a la vez significativo es que a pesar de ser profecías escatológicas, la referencia se hacía a las profecías de Nostradamus y no a las del Libro del *Apocalipsis*. Esto es una muestra, un tanto anecdótica, de las diferencias que existen entre sociedades como la estadounidense y la europea, en donde se hace patente una menor familiaridad y presencia –tanto en ámbito católico como protestante– del propio texto bíblico y por tanto de libros como el *Apocalipsis* de Juan.

<sup>8</sup> Cf. «Hal Lindsey and the Apocalypse of the Twentieth Century», S. OLeary, *Arguing the Apocalypse*, N. Y., 1994; S. Bacchiocchi, *Hal Lindseys Prophetic Jigsaw Puzzle: Five Predictions that Failed*, Rome, 1998.

<sup>9</sup> W. White, *The Coming Russian Invasion of Israel*, Minneapolis, 1981; M. Rosen, *Overture to Armageddon. Beyond the Gulf War*, San Bernardino, 1991; T. Mc Call, *Coming the End: Russia and Israel in prophecy*, Chicago, 1992.

<sup>10</sup> Cf. Grace Halsell, *Prophecy and Politics. Militant Evangelist on the Road to Nuclear War*, Wetsport, 1986; Jeffrey K. Hadden (ed.), *Prophetic Religions and Politics. Religion and the Political Order*, N. Y., 1986.

Otra forma de secularización de la apocalíptica es la utilización de esquemas e ideas apocalípticas sin necesidad de hacer referencia a las Escrituras, al menos directamente. En este sentido, son muchos los críticos que nuevamente ven en la historia norteamericana un trasvase de los elementos apocalípticos del entorno propiamente religioso a la esfera secular. En lo que constituye su propia historia literaria, el carácter apocalíptico despunta desde los inicios con la literatura puritana y comenzaría su andadura plenamente *secular* a partir de mediados del siglo XIX.

Normalmente se conectan las diferentes manifestaciones literarias de carácter apocalíptico con *crisis* circunstanciales determinadas. En la época más reciente, y siguiendo el reflejo literario, muchos de ellos son claramente visibles a partir de los años 50 —Jo que muchos críticos denominan la etapa *post-Hiroshima*—, íntimamente relacionados con los cambios sociales (K. Vonnegut), las injusticias raciales (Ralph Ellison), sexuales (Ursula LeGuin) o la propia contracultura. Estas *crisis circunstanciales* que han ido moldeando la apocalíptica contemporánea en los Estados Unidos tienen siempre un referente social o un problema latente con el que se relacionan.

En este sentido, se reincide sobre un hecho constatado por los estudiosos del fenómeno de la apocalíptica antigua y es que los motivos no sólo del surgimiento, sino también de la popularización de los apocalipsis responden a la presencia, sobre todo en comunidades o grupos minoritarios, de situaciones de opresión o injusticia social<sup>11</sup>. Se podría por tanto dibujar, de la misma forma que han hecho estudiosos del apocalipsis antiguo como Nickelsburg, un esquema que conectaría la historia de las diferentes manifestaciones apocalípticas con sus correspondientes referentes sociales a los que promueven.

Este es uno de los aspectos dentro del estudio de la apocalíptica contemporánea que más están interesando a los críticos y que diverge de la idea tradicional de lo apocalíptico —muchas veces asociada a actitudes integristas religiosas—. Dos de los movimientos reivindicativos más representativos en los que los estudiosos han visto de forma muy clara la presencia de elementos de carácter apocalíptico son el movimiento afro-americano conocido con *Harlem Renaissance* o *Negro Movement* y el movimiento feminista, aunque también podríamos hacer referencia a otros como el movimiento ecologista, indigenista, etc.

En cuanto al movimiento reivindicativo afroamericano, los referentes bíblicos y religiosos son muchos más claros en sus orígenes e historia —manifiestos además en figuras como Martin Luther King, pastor baptista y luchador por los derechos de la comunidad afroamericana—, y en la actividad de muchas comunidades religiosas, principalmente la iglesia evangelista. La retórica apocalíptica en el ámbito secular, de escritores como Ralph Ellison o James Baldwin, estaría claramente condicionada por elementos religiosos. Con respecto al movimiento feminista, donde las raíces seculares son evidentes, el referente apocalíptico está siendo devuelto a los teólogos —a la teología feminista en concreto<sup>12</sup>— tras su utilización en el ámbito secular. El

<sup>11</sup> En el congreso de Upsala, recogido por David Hellholm en *Apocalypticism in the Mediterranean World and in the Near East*, Tübingen, 1989, numerosas comunicaciones reincidieron sobre este punto: G. W. E. Nickelsburg, «Social Aspects of Palestinian Jewish Apocalypticism», *op. cit.*, pp. 641-654., A. Y. Collins, «Persecution and Vengeance in the Book of Revelation», *idem*, pp. 729-750, etc. Al ser más conocidos los elementos de conflicto político y social del judaísmo de época intertestamentaria, puede resultar interesante comprobar la relación género apocalíptico con crisis socio-políticas fuera de este ámbito concreto; para ilustrar este es bastante interesante el artículo de G. Widengren, «Leitende Ideen und Quellen der iranischen Apokalyphe», *idem*, pp. 77-162, en relación al mundo iraní.

<sup>12</sup> Cf. las ideas aparecidas, por ejemplo, en L. Hill, «Marguerite Duras: Sexual Difference and tales of apocalypse», *Modern Language Review* 84 (1989) pp. 601-614 o en C. Keller, *Apocalypse Now and Then: A Fe-*

esquema apocalíptico se plantea, en ambos casos, en clave de esperanza, de la llegada de una nueva realidad más justa, bien sea racial o sexual, de una nueva Jerusalén que subvierta los órdenes establecidos, favorecedores de la opresión y las desigualdades.

Norman Cohn, en su célebre obra *En pos del Milenio*, identificaba la aparición de fenómenos apocalípticos en la Edad Media con la llegada de movimientos tanto totalitarios como revolucionarios. Hoy parece ser que también lo *apocalíptico* se presenta en el lado de los dominadores y en el de los dominados –aunque parece que es algo más recurrente en estos últimos–. Pero, ¿cual es la valoración general que los críticos ofrecen de estas manifestaciones apocalípticas contemporáneas?

En este sentido, una gran parte de ellos siguen el mismo esquema que el especialista en Edad Media proponía y que está íntimamente relacionado con la propia idea de milenio descrita en el apocalipsis neotestamentario. La *apocalíptica contemporánea*, tanto lo asimilado con los *apocalipsis* –motivos literarios comunes o determinación genérica– como con el *apocalipticismo* –en cuanto sistema de creencias dominados por el contenido de los *apocalipsis*– está estrechamente asociada al *Apocalipsis de San Juan* en particular y por tanto está moldeada por las ideas y esquemas procedentes de este libro.

Normalmente se distinguen en la apocalíptica (o la retórica, discurso o carácter apocalíptico) dos formas de manifestación, una denominada *pre-milenarista*, que plantea un final de los tiempos y un cambio inminente de la historia y la realidad –algunos autores como J. Dewey, dividen esta manifestación en dos: milenarista e imaginación del cataclismo– y otra *post-milenarista*, que mira más allá de la catástrofe hacia un cambio posterior beneficioso, o bien se sostiene la creencia –aún más optimista– de estar ya viviendo en el propio milenio, viendo el futuro como la culminación positiva de los tiempos presentes.

En la evaluación de lo *apocalíptico* entran en juego muchos elementos: los distintos ámbitos –políticos, culturales, populares–, su versión religiosa o secular, los elementos del discurso apocalíptico que se subrayan y, por supuesto, los motivos que lo promueven. Cada crítico desarrolla unas características más que otras dependiendo también del objeto de su estudio –así como también de la óptica que se imprime– y el resultado puede resumirse, en cada caso, con expresiones como: mensaje de *desesperación*<sup>13</sup>, reflejo de *esperanza*<sup>14</sup> o carácter *revolucionario*<sup>15</sup>, junto a otras como: *escapismo*<sup>16</sup> de la realidad, *integrista religioso*<sup>17</sup>, *manipulación política*<sup>18</sup>, etc.

Los especialistas en el estudio de la apocalíptica antigua insisten en la pluriformidad y complejidad de estos escritos y en lo arriesgado de cualquier análisis simplista de los mismos, así como de los fenómenos que rodearon su desarrollo y proliferación. La influencia de la era nuclear y de la conciencia de la posibilidad real de una destrucción total, no sólo ha lle-

---

*minist Guide to the End of the World*, Boston, 1996, con los trabajos de teología-feminismo-apocalíptica como: E. Schüssler-Fiorenza, *Apocalipsis: visión de un mundo justo*, Estella (Navarra), 1997; Anne Primavesi, *Del Apocalipsis al Génesis: Ecología-Feminismo-Cristianismo*, Herder, 1995.

<sup>13</sup> J. May, *Toward a New Earth: Apocalyptic Literature*, Notre Dame, 1972. Este autor utiliza este término para referirse concretamente al caso de la literatura afro-americana.

<sup>14</sup> M. Lavon Montgomery, *The Apocalypse in African-American Fiction*, New York, 1996.

<sup>15</sup> L. Parkinson Zamora, *The Apocalyptic Vision in America*, op. cit.

<sup>16</sup> B. Brummet, «Premillennial Apocalyptic as Rhetorical Genre», *Central States Speech Journal* 35 (1984) p. 87.

<sup>17</sup> S. O'Leary, *Arguing the Apocalypse: A Theory of Millennial Rethoric*, New York, 1994.

<sup>18</sup> C. Strout, *The New Heavens and the New Earth: Political Religion in America*, New York, 1974.

vado hasta el extremo la secularización de lo apocalíptico –hace tiempo que ya no hace falta la espera de intervenciones divinas para propiciar un fin mundial–, sino que también ha despertado una gran curiosidad, largo tiempo aletargada, por conocer mucho más de cerca que significa lo *apocalíptico*. Tanto la preocupación académica por los textos del pasado como la propia observación de manifestaciones apocalípticas contemporáneas ha constatado que el adjetivo apocalíptico, sin embargo, abarca y designa elementos que van más allá de las predicciones escatológicas.

Para los estudiosos de la apocalíptica contemporánea es tal vez más sencillo diferenciar entre *apocalipsis* y *apocalipticismos*, así como precisar en los componentes –pre- o post- milenaristas– de los fenómenos, pero el adjetivo *apocalíptico* sigue ante una situación de «resistencia a la definición» –como apuntaba David Ketterer<sup>19</sup>– y atado a la consecuente larga lista de adjetivos que inevitablemente irán acompañándole, marcando al mismo tiempo su propia naturaleza compleja.

#### CUADRO DE DEFINICIONES

*Apocalipsis*: escritos que describen una *revelación*. Normalmente suele tratarse de una *visión*, proporcionada por un mediador sobrenatural a un ser humano. En dicha revelación se manifiestan bien el final de los tiempos, la existencia de un mundo sobrenatural o secretos que desvelan el sentido de la historia, el problema del mal, etc.

*Apocalíptica*: características y elementos propios o definitorios del género del apocalipsis.

*Apocalipticismo*: ideología elaborada alrededor de los contenidos de los apocalipsis que implica la creencia en un final inminente de la historia.

*Escatología*: referencia a los tiempos futuros como culminación del plan divino.

*Milenarismo*: creencia que se remite al *Apocalipsis de san Juan*, pero que se desarrolla a partir del siglo V d. C. dentro del cristianismo. Esta creencia se centra en una futura presencia del reino de Cristo en la tierra durante 1000 años en el que los mortales convivirán con los santos y tras los cuales los justos vivirán en plenitud la salvación.

*Apocalíptica secular contemporánea*: manifestaciones literarias y sociales que guardan paralelismos con los esquemas, símbolos e ideas de la literatura apocalíptica antigua pero que no pueden ser consideradas trascendentes al no estar dirigidas a realizar una transformación espiritual de lo apocalíptico.

---

<sup>19</sup> D. Ketterer, *Apocalipsis. Utopía. Ciencia Ficción. La imaginación apocalíptica, la Ciencia Ficción y la Literatura Norteamericana*, Buenos Aires, 1976.

# Tiempo y espacio en el milenio

Diana Segarra Crespo  
Escuela Española de Historia y Arqueología, Roma

Cuenta el cronista Raúl Glaber que al tercer año después del año mil (*vid.* n. 54) se asistió en toda la tierra (*in toto orbe*) a la renovación de las basílicas, aun cuando la mayor parte de ellas no lo necesitasen –señala el mismo autor– por estar bien construidas<sup>1</sup>. Este «improvisó» deseo de reconstrucción, de embellecimiento o de ampliación de edificios sacros, que era presentado en muchos de sus relatos con matices milagrosos<sup>2</sup>, recibe del autor citado la conocida interpretación metafórica de que «era como si el propio mundo, sacudiéndose y despojándose de su vejez, revistiese por doquier una túnica blanca de iglesias» (*vid.* n. 1). Tal comparación remitía ciertamente, como ya señalaba G. Duby, a la renovación de la propia cristiandad de la que se subrayaba, sin embargo, un carácter «constructivo» imprescindible ya que aquella túnica blanca (transposición sin duda de la imagen bíblica y de la posterior exégesis cristiana de la ciudad de Sión/iglesia en cuanto esposa del Señor, con su consiguiente indumentaria nupcial, e indudable referencia también al significado escatológico que el cristianismo primitivo confería al hecho de «revestirse» y al color blanco -*candido*- del manto)<sup>3</sup> la endosaban también, como recuerda el citado autor, aquellos «hombres de Dios verdaderos que trazaban los planos de las nuevas basílicas»<sup>4</sup>. A este propósito, no estará de más recordar que la metáfora textil poseía en el mundo antiguo tanto un significado espacial, concretado en una conexión precisa entre la actividad de tejer y el ámbito de la construcción y de la planimetría urbanas, como un significado social, en cuanto que el tejido podía representar el orden, la armonía o la cohesión de una comunidad<sup>5</sup>; y así, cabe señalar, por ejemplo, que la conocida exégesis patristica de la «túnica sin costuras» de Cristo (Jn. 19, 23-24) hacía precisamente de aquella pieza textil el símbolo de la unidad de la Iglesia frente a judíos, cismáticos y herejes<sup>6</sup>...

---

<sup>1</sup> R. Glaber, *Hist.* III.4.13 y III.6.19.

<sup>2</sup> *id.*, *ibid.* e II.4.13.

<sup>3</sup> Para Sión-esposa véanse G. Ravasi, «La città si chiamerà JHWH SHAMMAH, là è il Signore!», M.L. Gatti Perer (ed.), «*La dimora di Dio con gli uomini*» (Ap. 21, 3). *Immagini della Gerusalemme celeste dal III al XIV secolo*, Milán 1983, pp. 43-46 y U. Vanni, «La dimension christologique de la Jérusalem nouvelle», *RHPPhR* 79 (1999), pp. 119-133; V. Pavan, «La veste bianca battesimale, *indicium* escatologico nella Chiesa dei primi secoli», *Augustinianum* 18 (1978), pp. 257ss. G. Wagner, «Le Tabernacle et la vie en Christ. Exégèse de 2 Co. 5, 1 à 10», *RHPPhR* 41 (1961) pp. 386 ss. Véase también n. 53.

<sup>4</sup> Así, por ejemplo, S. Martín de Tours: *vid.* G. Duby, *L'anno Mille*, Turín 1976, pp. 163-165. Véanse nn. 51 y 53.

<sup>5</sup> Plu., *Alex.* 26.8; Plt. 305e, 279a-283b, 308d-309c... Véanse más datos, comentario y referencias bibliográficas en mi artículo «Coser y cantar. A propósito del tejido y la palabra en la cultura clásica», de próxima publicación en las Actas de la Mesa Redonda sobre «Identidad y lenguaje corporal: el vestido. Al-Andalus y otras sociedades pre-modernas» (Madrid, 11-12 nov. 1999, CSIC).

<sup>6</sup> M. Aubineau, «La tunique sans couture du Christ. Exégèse patristique de Jean 19, 23-24», *Kyriakon. Festschrift J. Quasten*, Münster 1970, vol. I, esp. pp. 107 ss.

Parece indudable, pues, que para la cristiandad de las postrimerías del año mil, o al menos para aquel cronista (que, sin embargo, escribía aquel pasaje a partir del 1030)<sup>7</sup> la percepción de una nueva era (pues se «abandonaba la vejez») parecía exigir la construcción de un espacio *nuevo y unificado* tal y como lo podía representar, efectivamente, ese manto metafórico de iglesias en el que quizá se puede detectar también el eco de las antiguas promesas del *AT* acerca de la nueva Jerusalén para el pueblo judío y, en especial, la que refiere Isaías (25, 7), ya que a aquella ciudad futura le precede, según una imagen textil similar -aunque contrapuesta- a la usada por Glaber, ese «velo de duelo que envolvía a todos los pueblos y el sudario que cubría a todas las naciones» que Dios debía retirar...

La historiografía religiosa occidental se apropiará de esta metáfora del vestido eclesial y a partir del s. XVII diversos autores, siguiendo al cronista medieval, abundarán de forma similar en este significativo fenómeno de la reconstrucción de iglesias en el s. XI que hallaría su explicación, según algunos, en los «terrores» del año mil<sup>8</sup>. Sin embargo, los datos que se poseen, como ha evidenciado recientemente P. Riché, desmienten tal furor edilicio evidenciando que semejantes deseos y actividades constructivas, lejos de manifestarse repentinamente tras el año mil, se hallaban ya en vigor en la segunda mitad del s. X, mientras que esos «terrores», que proporcionaban una explicación para dicho fenómeno, forman parte (tal y como otros autores reivindican también) de los aspectos legendarios y románticos que repetidamente se han atribuido a ese primer cambio de milenio<sup>9</sup>, oscureciendo de este modo el bagaje de expectativas y esperanzas que sin duda desencadenó también la percepción de aquel fenómeno<sup>10</sup>... Tal verificación histórica, sin embargo, no resta relevancia a la asociación que nuestro cronista medieval opera entre la reconstrucción de ciertos espacios y la sensación de tiempos nuevos, sino que incita a analizar el significado de una posible correspondencia entre ambas dimensiones en el contexto del milenarismo.

Como ha señalado recientemente J. Delumeau<sup>11</sup>, el milenarismo es la *espera* de mil años de felicidad terrestre, es decir la espera de un tiempo que se percibe como nuevo y que *cifra* su duración, bien literal, bien simbólica, en mil años y, simultáneamente, la espera de un espacio que, heredero de un final del mundo, no puede prescindir de plasmar de forma perceptible, tangible y también *commensurable* los efectos de una nueva creación, de una renovación, en suma de una nueva construcción. De hecho, si el milenarismo deriva su nombre del específico cómputo del tiempo por miles, no hay que olvidar, efectivamente, que ese mismo fenómeno impulsó toda una serie de cálculos que atañían a su dimensión espacial y que, en cierta medida, se hacían corresponder con aquel. Así, como es sabido, uno de los primeros cronógrafos cristianos, Hipólito de Roma (s. III), no dudaba en utilizar las medidas del Arca de la Alianza en sus cómputos para determinar el momento en el que se produciría el retorno del Mesías afirmando que «lo que ha sido mostrado a Moisés en el desierto relativo al arca es fi-

<sup>7</sup> M.-C. Garand, «Un manuscrit d'auteur de Raoul Glaber?», *Scriptorium* 37 (1983), p. 21 y n. 31; E. Orti-gues-D. Iogna-Prat, «Raoul Glaber et l'historiographie clunisienne», *Studi Medievali* 26 (1985), pp. 537 y 545.

<sup>8</sup> D. Iogna-Prat, «Consistances et inconsistencies de l'an Mil», *Médiévales* 37 (1999), pp. 92 y 94-97 y P. Riché, *Les grandeurs de l'an mille*, Paris 1999, pp. 11ss. y 25-26.

<sup>9</sup> *Vid.* P. Riché, *ibid.* y pp. 237-238; J. Delumeau, *Mille ans de bonheur*, Paris 1995, p. 17; véase la reciente revisión de tales interpretaciones publicada en el n° 37 (1999) de la revista *Médiévales* y, en concreto, los artículos de D. Iogna-Prat, de P. Bonnassie y de S. Boesch Gajano. Véase también la nota siguiente.

<sup>10</sup> *Vid.* en este sentido el reciente análisis revisionista de R. Landes, «The Fear of an Apocalyptic Year 1000: Augustinian Historiography, Medieval and Modern», *Speculum* 75 (2000), pp. 97-145.

<sup>11</sup> J. Delumeau, *op.cit.*, p. 9, 15-17.

gura e imagen de los misterios espirituales de modo que, tras la venida de la verdad al final de los tiempos, se pueda ver que se han cumplido estas cosas. Ahora bien, el arca tiene cinco codos y medio que son los 5.500 años al final de los cuales ha venido el Señor. A partir de su nacimiento deben transcurrir todavía 500 años para que se cumplan los 6.000 años y entonces será el fin»<sup>12</sup>. Pero en su determinación del final de los tiempos, basada ciertamente en la tradición de la concepción milenarista de la semana<sup>13</sup>, se aprecia también otro parámetro espacial enraizado en la literatura neotestamentaria y que caracterizaría a toda la escatología cristiana primitiva: el parámetro de la «evangelización», o lo que es igual el de la *territorialización* del Evangelio, que unía el mensaje a la tierra en la que se proclamaba y se adscribía fundando de este modo una identificación entre una evangelización completada, es decir que abarcara el mundo conocido y, por tanto, sinónimo de un «final de la tierra», y el fin de los tiempos<sup>14</sup>.

Junto a la delimitación del tiempo y a la definición de esas características que permitían extrapolarlo del curso ordinario de los acontecimientos (y así la presentación del Milenio como un «retorno» a la vida paradisiaca —caracterizada por la armonía y la reconciliación entre los seres vivos<sup>15</sup>, la extraordinaria longevidad de los hombres a imitación de la vida prevista para Adán<sup>16</sup>, la desmesurada fertilidad de la naturaleza, que produce alimentos sin necesidad de esfuerzo por parte del hombre, así como la extraordinaria fecundidad de los hombres<sup>17</sup>—, o bien como una creación renovada, liberada de su maldición y reintegrada a su condición originaria<sup>18</sup>, o bien como un período en el que cesaría toda actividad, es decir un tiempo de reposo de la creación según la tipología que resulta de la identificación entre el séptimo día y el séptimo milenio<sup>19</sup>, o bien como un tiempo festivo, centrado en el goce de placeres sensuales<sup>20</sup>....), la esperanza milenarista cristiana era también una cuestión de espacio, es decir un problema de delimitación y definición de sus características espaciales que se resolvía, al igual que la categoría temporal del Milenio, alienando el espacio de éste del espacio ordinario, en suma creando un espacio «nuevo».

<sup>12</sup> Hipólito, *Com.Dan.* IV.24, citado por J. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme*, París 1958, pp. 364-365; R. Landes, «Lest the Millennium be fulfilled: Apocalyptic Expectations and the Pattern of Western Chronography 100-800 CE», *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*, Leuven 1988, pp. 144-149; W. Adler, *Time Immemorial Archaic History and its Sources in Christian Chronography From Julius Africanus to Georges Syncellus*, Washington 1989, pp. 19, 68, 70, 82, 162-163.

<sup>13</sup> J. Daniélou, «La typologie millénariste de la semaine dans le christianisme primitif», *VC* 2 (1948) esp. pp. 12-14.

<sup>14</sup> Hipólito, *Com.Dan.* IV, 24: *vid.* J. Daniélou, *art.cit.*, pp. 13-14; sobre este aspecto véase J. Chocheyras, «Fin des terres et fin des temps d'Hésychius (Vème siècle) à Béatus (VIIIème siècle)», *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*, Leuven 1988, pp. 72-79.

<sup>15</sup> Papias e Ireneo en Ireneo, *Adv.haer.* V, 33, 3-4; Justino, *Dial.Trypho* 81, 1-2...

<sup>16</sup> Ireneo, *Adv.haer.* V, 34, 1 y 23, 2; Justino, *Dial.Trypho* 80-81...

<sup>17</sup> Ireneo, *Adv.haer.* V, 33, 2 y Papias y los presbíteros en *id.*, *ibid.* V, 33, 3-4; Lactancio, *Inst.*, VII, 24; J. Daniélou, *op.cit.*, pp. 357-358.

<sup>18</sup> Ireneo, *Adv.haer.* V, 32, 1; 33, 1; 33, 3; 33, 4; 35, 2: véase el comentario de E. Norelli, «Il duplice rinnovamento del mondo nell'escatologia di S. Ireneo», *Augustinianum* XVIII (1978), pp. 89-105.

<sup>19</sup> Véase J. Daniélou, *op.cit.*, pp. 358 y ss.; Pseudo-Bernabé 15, 2-8; Justino, *Dial.Trypho* 138, 2-3; Ireneo, *Adv.haer.*, V, 28, 3 y V, 30, 4; Hipólito, *Com. Dan.* IV, 23; Metodio de Olimpo, *Conv.* IX, 1; Lactancio, *Inst.* 7, 14; S. Agustín, *serm.* 259...

<sup>20</sup> Cerinto en Eusebio de Cesarea, *H.E.* III, 28, 2-3; Comodiano, *Instr.* XLIV.



La elección de ese espacio diverso que duraría 1.000 años<sup>21</sup> recayó en muchos casos, como es sabido, en la ciudad de Jerusalén<sup>22</sup> que se convertiría ciertamente en el paradigma por excelencia del espacio milenarista, tal y como lo evidenciaban sus casos extremos, como la creencia «montanista» en el inminente descenso de la Jerusalén celeste en Frigia<sup>23</sup>, o la función que la imagen de aquella ciudad desempeñó en los movimientos religiosos de las edades medieval y moderna despertando tanto el anhelo por alcanzar aquella tierra milagrosa como las aspiraciones de fundar por doquier «nuevas Jerusalenes»<sup>24</sup>.

Los milenaristas eran efectivamente para Orígenes, adversario de esta corriente, «los que imaginan que reconstruirán una Jerusalén terrena echando piedras preciosas en sus cimientos, construyendo los muros de diáspiro, ornando los baluartes con cristal...»<sup>25</sup>, es decir aquellos que esperaban una realización material y terrena («corporal» según Papias<sup>26</sup>) del reino de los mil años en una Jerusalén renovada –y por tanto diversa– según las espléndidas descripciones de los profetas. De hecho Cerinto, el primer autor milenarista que se conoce (contemporáneo de S. Juan), ya concebía la idea de una futura Jerusalén reconstruida<sup>27</sup>, pero también Justino, que atribuye al Apocalipsis de S. Juan la precisión espacial de la sede del reino milenarista, esperaba que Jerusalén fuese «reconstruida, adornada y ampliada tal y como afirmaban Ezequiel, Isaías y los otros profetas»<sup>28</sup> e Ireneo defendía, apoyándose también en los escritos proféticos y en el Apocalipsis de S. Juan, una Jerusalén reconstruida a imagen de la Jerusalén celeste<sup>29</sup>, mientras que Tertuliano afirmaba igualmente que el reino terrestre milenarista tendría lugar en la ciudad hecha por Dios, en esa Jerusalén celeste que vio S. Juan, que se había podido contemplar en el cielo de Judea durante cuarenta días, y que efectivamente descendería del cielo<sup>30</sup>...

Como es sabido, la conexión entre el reino milenarista y la Jerusalén terrena procedía ciertamente de la corriente apocalíptica judía que interpretaba de modo literal los pasajes proféticos del *AT* referidos a la restauración de la tierra santa, a la creación de una nueva Jerusalén y a la fundación del reino mesiánico<sup>31</sup>. Los milenaristas cristianos hacían propia, por tanto, y

<sup>21</sup> Sobre el origen de la aplicación de tal cifra a la duración del reino mesiánico véase J. Daniélou, *op.cit.*, pp. 353 y ss. J. Delumeau, *op.cit.*, pp. 20-21.

<sup>22</sup> La asociación entre el milenio y la ciudad de Jerusalén caracterizaría lo que J. Daniélou denomina el «milenarismo asiático»: *vid.* J. Daniélou, *op.cit.*, pp. 348-349, 351-353, 356.

<sup>23</sup> Eus., *H.E.* V, 18, 2; Epifanio, *Cat. XVI*; J. Daniélou, *op.cit.*, pp. 352-353; P. de Labriolle, *La crise montaniste*, París 1913, pp. 16-17, 86-95, 487, 518 y ss... Cfr. C.E. Hill, «The Marriage of Montanism and Millennialism», *Studia Patristica* 26 (1993), pp. 140-146; C. Trevett, «Eschatological Timetabling and the Montanist Prophet Maximilla», *Studia Patristica* 31 (1997), pp. 218-224; *id.*, «Fingers Up Noses and Pricking with Needles: possible reminiscences of Revelation in Later Montanists», *VC* 49 (1995), pp. 258-269; cfr. J.C. Poirier, «Montanist Pepuza-Jerusalem and the dwelling Place of Wisdom», *Journ. Early Christ. Stud.* 7 (1999), 491-507.

<sup>24</sup> *Vid.* N. Cohn, *En pos del milenio*, Madrid 1981, pp. 63-64 y 20 y ss. Véase también n. 52.

<sup>25</sup> Orig., *De Principiis* II, 11, 2.

<sup>26</sup> Papias en Eusebio de Cesarea, *H.E.* III, 39, 12.

<sup>27</sup> *Vid.* Eusebio de Cesarea, *H.E.* III, 28, 1-3; Ireneo, *Adv.haer.* III, 3-4..

<sup>28</sup> Justino, *Dial. Trypho* 80, 5 y 81, 4.

<sup>29</sup> Ireneo, *Adv.haer.* V, 35, 1-2.

<sup>30</sup> Tertuliano, *Contra Marción* III, 24.

<sup>31</sup> C. Mazzucco-E. Pietrella, «La concezione del Millennio e l'Apocalisse di Giovanni», *Augustinianum* XVIII (1978), pp. 38-39; R.L. Wilken, «Early Christian Chiliasm, Jewish Messianism and the Idea of the Holy Land», *HTR* 79 (1986), esp. pp. 300-301.

sin aparente conflicto, esa *dimensión territorial* del judaísmo<sup>32</sup>, que consistía en una indisoluble unión con sus espacios sagrados y que provocaría en aquel ámbito incluso la búsqueda constante de una fidelidad a las medidas y a la forma primitivas y «divinas» de tales espacios en la esperada reconstrucción arquitectónica mesiánica<sup>33</sup>. El extraordinario embellecimiento de la arquitectura que caracterizaría a la nueva Jerusalén, no parece proporcionar, sin embargo, un distanciamiento suficiente de la Jerusalén histórica si algunos autores milenaristas invocaban e insistían en el origen celeste de la nueva ciudad (tal y como el Apocalipsis testimoniaba en los capítulos 21 y 22), para atribuir al espacio milenarista la necesaria trascendencia y la imprescindible novedad. De hecho, la Jerusalén que desciende del cielo se transformaba, según el Apocalipsis, en *otra* Jerusalén ya que recibía la denominación de «nueva» (Ap. 3, 12; 21, 2), una categoría significativa en la simbología apocalíptica que, como señala G. Ravasi<sup>34</sup>, tenía escatológicamente a la ciudad contraponiéndola al pasado y al presente y presentándola como superación de aquellos tiempos. Por otro lado, la topografía urbana que presentaba el Apocalipsis evidenciaba, a través de las medidas espaciales que ofrecía, la posibilidad de confirmar una planimetría que no podía ser más que celeste y referible, además, a la historia cristiana: a las desmesuradas dimensiones atribuidas a la ciudad y a su forma cúbica, manifestaciones de su infinitud y perfección, se unía, como recuerda el citado autor, la omnipresencia del número doce, símbolo «gemátrico» que junto a sus múltiplos «aúnaba no solo la totalidad de aquel espacio sino también los hitos de la salvación»<sup>35</sup>. Por tanto, aunque el Apocalipsis no fue susceptible siempre y únicamente de una interpretación en sentido milenarista, tal y como advierte C. Mazzucco<sup>36</sup>, era inevitable que fuera adoptado por algunos autores milenaristas (operando entonces una conexión «a la inversa» entre los capítulos 20 y 21-22 del Apocalipsis) para basar su creencia en la Jerusalén celeste apocalíptica en cuanto «sede terrena» del reino milenarista y para caracterizar ese espacio. Pero, a este respecto, cabe señalar que el parámetro de alteridad que proporcionaba el cuadro de la nueva Jerusalén sería utilizado por los propios autores milenaristas, como Justino<sup>37</sup> o Ireneo<sup>38</sup>, no solo para describir la sede terrena del milenio sino también para caracterizar la sede del reino eterno al final de los tiempos, es decir una vez acabado el milenio, y ello sin aparente contradicción<sup>39</sup>.

Como es sabido, la crítica a los autores milenaristas se centraría en esa interpretación materialista, superficial, «judaizante» y literal –no simbólica– que aquellos hacían de las antiguas promesas tanto del *AT* como del *Apocalipsis* en relación a la Jerusalén futura, en vez de aplicar a aquellos pasajes una lectura y una interpretación espirituales o alegóricas<sup>40</sup>. Bajo

<sup>32</sup> Expresión tomada de W.D. Davies, *The Territorial Dimension of Judaism*, Berkeley 1982.

<sup>33</sup> Vid. H. Rosenau, *Vision of the Temple*, Londres 1979, esp. pp. 13-45. M. Barker, *The Gate of Heaven*, Londres 1991, pp. 16-17; Ez. 40-48; cf. los textos de Qumrán que describen la Nueva Jerusalén (ed. de F. García Martínez, Madrid 1992, pp. 178-183).

<sup>34</sup> G. Ravasi, art.cit., pp. 35-36.

<sup>35</sup> Recuérdense las doce puertas, los doce cimientos, los doce mil estadios, los doce apóstoles... *id.*, *ibid.* pp. 39-40. A. Yarbro Collins, «Numerical Symbolism in Apocalyptic Literature», *ANRW* II (1984) 21.2, pp. 1279-1284.

<sup>36</sup> C. Mazzucco, «La Gerusalemme celeste dell'Apocalisse» nei Padri, M.L. Gatti Perer (ed.), *op.cit.*, esp. pp. 49-54.

<sup>37</sup> Justino, *Dial. Trypho* 113, 5; cf. 80, 2.

<sup>38</sup> Ireneo, *Adv. haer.* V, 35, 2; 36, 1.

<sup>39</sup> Véase el comentario de C. Mazzucco, art.cit., pp. 58 y ss.

<sup>40</sup> Orig., *De Principiis*, II, 11, 2-3; *In Joannem* X, 42, 291; Eus., *H.E.* III, 39, 12, VII, 24, 1; S. Jerónimo, *In Aggaeum* II, 16-18; *In Zachariam* III, 14, 10-11... Vid. otras referencias y comentario en C. Mazzucco, art.cit., p. 54.

esta reivindicación «metodológica» se advertía sin embargo, tal y como ha estudiado R.L. Wilken<sup>41</sup>, la necesidad que el cristianismo experimentaba, a partir del s. III, de rechazar y abolir la noción de tierra santa, que subyacía a ese «retorno a Jerusalén» (tanto más cuanto no solo era esperado por el mesianismo judío sino también por los milenaristas cristianos) y de ofrecer una lectura «propia» (que no solo era religiosa sino también espacial y política) de aquella profecía. Para Orígenes, efectivamente, Judea y Jerusalén debían ser consideradas simbólicamente como sombras de la tierra pura, que se halla en el cielo puro donde está la Jerusalén celestial<sup>42</sup>. Para este autor, la Jerusalén celeste no podía ser mas que una realidad eterna, un referente del reino de Dios y, así, algunos elementos que connotaban aquella ciudad serán aplicados por diversos autores a la caracterización de la eternidad<sup>43</sup>. No obstante, la aplicación de aquel tipo de exégesis espiritual y alegórica al parámetro de alteridad que representaba aquella ciudad significará el triunfo de la explicación e identificación de cada uno de los símbolos hierosolimitanos con la imagen de la Iglesia y de Cristo (e incluso con la imagen del alma de cada cristiano) tal y como ya testimonia el propio Orígenes y como se impondrá sobre todo a partir de Ticonio, con Jerónimo, Ambrosio y S. Agustín<sup>44</sup>.

La exégesis eclesial de la ciudad de Jerusalén derivará, ya con Eusebio, hacia la posibilidad no solo de ilustrar las condiciones de la Iglesia de sus tiempos evocando el retrato de la Jerusalén celeste, sino la de poder contemplarlas, concreta y materialmente, en las basílicas recién construidas por el emperador Constantino, a través del esplendor y las riquezas de aquellas<sup>45</sup>. Eusebio, en efecto, no puede por menos que denominar «nueva Jerusalén» a la recién edificada iglesia del Santo Sepulcro<sup>46</sup>, refiriéndose de esta forma al reino de Cristo establecido en la tierra por mediación del emperador<sup>47</sup>. El cristianismo podía aceptar de nuevo, pero de forma oficial ya, la materialización de una segunda Jerusalén, la Jerusalén milenarista y terrena predicada por los profetas, plasmada en la arquitectura de sus nuevas iglesias<sup>48</sup>, así como podrá considerar «santa» la tierra de Judea -y ya no únicamente «celestial» como propugnaba Orígenes- y «santa» también la ciudad de Jerusalén una vez transformadas, evidentemente, en posesiones cristianas<sup>49</sup>.

Cuando Glaber se refería, pues, a la reconstrucción de las basílicas estaba utilizando, sin duda alguna, una metáfora adecuada (de profundas raíces bíblicas, con ejemplos milenaristas y con antiguas realizaciones espaciales que remitían a la nueva Jerusalén) sobre los nuevos

<sup>41</sup> R.L. Wilken, art.cit., pp. 298-307.

<sup>42</sup> Oríg., *C. Cel.* 7.29, citado por R.L. Wilken, art.cit., p. 303.

<sup>43</sup> Referencias y comentario en C. Mazzucco, art.cit., pp. 60-61.

<sup>44</sup> *Id.*, *ibid.*, pp. 61 y ss.

<sup>45</sup> Eus., *H.E.* X, 4; *Vid.* T.D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Cambridge 1981, p. 162; C. Mazzucco, art.cit., p. 75 y nota siguiente.

<sup>46</sup> Eus., *VC* 3.33; cfr. Socrates Sozomenus, *HE*, 1.17 y Cirilo *Hierosolimitanus*, *Cat.* XVIII.26. *Vid.* A. Grabar, *Martyrium*, París 1946, vol. I, pp. 234 y ss., T.D. Barnes, *op.cit.*, pp. 248-249 y P.W.L. Walker citado en nota siguiente.

<sup>47</sup> P.W.L. Walker, «Eusebius, Cyril and the Holy Places», E.A. Livingstone (ed.), Leuven 1989, *Studia Patristica* 20, pp. 309-310 y 312-313. T.D. Barnes, «Two Speeches by Eusebius», *GRBS* 18 (1977), pp. 249-250.

<sup>48</sup> *Vid.* M. Rossi-A. Rovetta, «Indagini sullo spazio ecclesiale della Gerusalemme celeste», M.L. Gatti Perrer (ed.), *op.cit.*, pp. 77 y ss. Véase también E.J. Yarnold, «Who Planned the Churches at the Christian Holy Places in the Holy Land», *Studia Patristica* 18 (1989), p. 107 y nota precedente.

<sup>49</sup> R.L. Wilken, art.cit., p. 307. Sobre el *status* de «santa» aplicado a la ciudad de Jerusalén véase Cirilo *Hierosolimitanus*, *Cat.* 14.16; 17.22, 31, en contraposición con la denominación «pagana» de *Aelia* utilizada por Eusebio para denominar aquella ciudad: P.W.L. Walker, art.cit., pp. 306-314.

tiempos, pero también sobre los espacios que debían corresponder a la novedad y a la alteridad que representaban aquellos. En este sentido, no estará de más recordar que nuestro cronista dedicó su obra, dividida en cinco libros quizá a imitación del Pentateuco<sup>50</sup>, a dos líderes espirituales de Cluny, Guillermo de Volpiano y el abad Odilón, figuras que aúnan en sí mismas reforma y construcción<sup>51</sup>, del mismo modo que tales ámbitos aparecen explícitamente asociados en su relato sobre los prodigios que tuvieron lugar en Orleans en torno al año mil y que suscitaron una posible equiparación entre aquella ciudad, con sus nuevas y espléndidas iglesias, y la «Nueva Jerusalén»<sup>52</sup>.

La posible interpretación escatológica de la túnica blanca de iglesias que ofrecí al inicio de estas páginas forma parte, pues, de ese milenarismo *retrospectivo* que Glaber muestra en sus *Historias* y que se puede explicar, como ha sido señalado por varios autores, a través del papel que la escatología jugó en Cluny (y concretamente en la reforma y el nuevo orden propugnados por esta) y a través de su común concepción deuteronomista de la historia (es decir, una interpretación de los hechos en cuanto castigos o recompensas divinas o signos y premoniciones de aquellos)<sup>53</sup>. Sin embargo, la *imponente* oleada de reconstrucción de iglesias, que para Glaber era, pues, indicio de una nueva era, se verificaba —como se recordará— «al tercer año después del año 1000». Una fecha que no puede sorprender en cuanto que significativa también para otras crónicas contemporáneas que recogen y registran, como R. Landes ha evidenciado, muchos episodios de tipo apocalíptico precisamente al cabo de los mil años: el año 1003 significaba ciertamente la definitiva derrota del Anticristo tras los cuarenta y dos meses transcurridos después de los mil años de su encadenamiento y prisión<sup>54</sup>; y entre los episodios datados con aquella fecha, no se puede por menos que señalar, dada la analogía que presenta con el pasaje «constructivo» de Glaber, la visión que por algunas horas se pudo contemplar de una «*civitas fantasmate constructa*» cerca de Orleans<sup>55</sup>, señal sin duda, al igual que otras análogas visiones de ciudades misteriosas y celestes (*vid. nn.* 23 y 24) y como la apreciación del manto cándido de iglesias, de un tiempo nuevo reconocible a través de un espacio diverso.

<sup>50</sup> Tal y como sugieren E. Ortigues-D. Iogna-Prat, «Raoul Glaber et l'historiographie clunisienne», *Studi Medievali* 26 (1985), pp. 566-567.

<sup>51</sup> *Vid.* R. Glaber, *Hist.* III.5.16 y D.J. Hourlier, «Saint Odilon Bâtitseur», *Revue Mabillon* 51 (1961), pp. 303-324.

<sup>52</sup> R. Glaber, *Hist.* II.5.8-9; véanse R. Landes, *Relics, Apocalypse and the Deceits of History*, Cambridge-Londres 1995, esp. pp. 302-308 y S.G. Nichols, *Romanesque Signs, Early Medieval Narrative and Iconography*, New Haven 1983, pp. 17-30 sobre el papel de diversas ciudades europeas en cuanto «Nuevas Jerusalenes».

<sup>53</sup> P. Lamma, *Momenti di storiografia cluniacense*, Roma 1961, p. 91 y R. Manselli, «Il tempo escatologico (secoli XII-XIII)», *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge, IIIè-XIIIè*, Paris 1984, pp. 543 y 550-551. D. Iogna-Prat, «Consistances et inconsistencies de l'an Mil», *Médiévales* 37 (1999), p. 92. Los monjes, vestidos de blanco, eran asimilados a las vírgenes del Apocalipsis y a los 144.000 elegidos que comparten el reino con Cristo: *vid.* D. Iogna-Prat, «Contenance et virginité dans la conception clunisienne de l'ordre du monde autour de l'an mil», *CRAI* (1985), esp. pp. 136-137 y E. Ortigues-D. Iogna-Prat, art.cit., pp. 541-542.

<sup>54</sup> *Apocalipsis* 11.2, 13.5 y 20.3; *cfr.* Aug. *CD* XX, 8 y 13; R. Landes, «Rodolfus Glaber and the Dawn of the New Millenium: Eschatology, Historiography and the Year 1000», *Revue Mabillon* 7 (1996), pp. 70-71 e *id.*, «The Fear of an Apocalyptic Year 1000: Augustinian Historiography, Medieval and Modern», *Speculum* 75 (2000), pp. 133-134.

<sup>55</sup> *Annales Floriacenses* (MGH SS, vol. II, p. 255) señalado por R. Landes (citado en nota precedente y nota 52).

# La peur et la fin du monde selon le bouddhisme

Jean Marie Verpoorten  
Université de Liège

§ 1. L'enquête qui suit se divise en trois parties: d'abord la peur, puis la fin du monde et, en troisième lieu, la peur de la fin du monde telles qu'elles apparaissent à travers la littérature bouddhique.

Les textes qui ont fait l'objet d'une investigation sont:

– certaines parties du Canon bouddhique pali<sup>1</sup>, plus particulièrement le *Dīghanikāya* qui forme le premier recueil<sup>2</sup> des sermons (*sutta*) du Buddha, et le *Majjhimanikāya*<sup>3</sup> qui le suit. Ces œuvres mises par écrit aux alentours de l'ère chrétienne, contiennent évidemment des matériaux antérieurs et sont à ranger parmi les plus anciens documents de la collection,

– le *Dhammapada*<sup>4</sup>, texte de spiritualité court mais fameux, qui relève lui aussi du canon puisqu'il est intégré à son 5<sup>e</sup> recueil, le *Khuddakanikāya*, comme la 2<sup>e</sup> section de celui-ci,

– le *Milindapañha*<sup>5</sup>, tout aussi célèbre, mais extra-canonique et composé peut être dès le 2<sup>e</sup> s. av. n.è.

– une partie du *Mahāvastu*,<sup>6</sup> rédigé durant les premiers siècles de notre ère. Relevant en principe de la discipline monastique ou *vinaya*, cet ouvrage raconte en réalité une partie de la vie du Buddha en remontant à ses réincarnations précédentes. Il y ajoute des légendes et des *jātaka*; le tout est écrit non pas en pali, mais en sanskrit mixte,

– des passages d'un grand ouvrage de scolastique *mahāyāna*: l'encyclopédie de l'école Madhyamika ou *Mahāprajñāpāramitāsāstra*<sup>7</sup> attribué à Nāgārjuna (150 de n.è.) mais plus tardif que lui, et connu dans sa traduction chinoise sous le nom de *Ta-tche-tou-louen*,

---

<sup>1</sup> L'édition ici utilisée du Canon bouddhique pali est celle, en 42 vol., de J.Kashyap, Bihar Government, 1956-61. On a eu recours pour la traduction de telle ou telle œuvre à la collection de la Pali Text Society, Translation Series (PTS, Tr.ser.), des Sacred Books of the Buddhists (SBB) ou des Sacred Books of the East (SBE).

<sup>2</sup> Pour l'édition et la tr. française des 3 premiers *suttas* du *Dīghan.*, cf. *Canon Bouddhique Pali (Tipiṭaka), texte et traduction... Tome I-fasc. I* par J.Bloch, J.Filliozat, L.Renou, Paris 1949.

<sup>3</sup> La traduction utilisée s'intitule *Majjhimanikāya. The Middle Length Discourses of the Buddha: a New translation*, by Bhikkhu Nānamoli edited and revised by Bhikkhu Bodhi, Boston 1997.

<sup>4</sup> Texte, tr. française et commentaire par Prajñānanda, Publications du Centre Bouddhique de Gretz, Bruxelles 1983.

<sup>5</sup> Le *Milindapañha* a été édité par V.Trenckner, London-Edinburgh 1880 et traduit en anglais par T.W.Rhys Davids, SBE XXXV et XXXVI, Oxford 1890; tr. franç. partielle de L.Finot, Paris 1923.

<sup>6</sup> Edition et notes de E.Senart, 3 vol., Paris 1977; tr. angl. J.J.Jones, SBB 16, 18, 19, 1976-87.

<sup>7</sup> Cf. *Mahāprajñāpāramitāsāstra. Le traité de la grande vertu de sagesse. (Trad. annotée) par E.Lamotte, tome III: Chapitres 31 à 42...*, Louvain 1970.

- la section cosmologique du *Visuddhimagga*<sup>8</sup>, synthèse du bouddhisme ancien élaborée entre 400 et 450 de n.è. par le célèbre commentateur de langue pali, Buddhaghosa. Il nous y présente fin et renaissance du monde à partir des textes du canon pali,
- des passages sur la fin du monde qui figurent dans l'encyclopédie du bouddhisme d'obédience *sautrāntika*: l'*Abhidharmakośa*<sup>9</sup> de Vasubandhu (4<sup>e</sup>-5<sup>e</sup> s. de n.è.). L'ouvrage perdu en sanskrit mais conservé dans sa traduction chinoise a été rendu en français par L. de la Vallée Poussin.

#### LA PEUR DANS LE CANON BOUDDHIQUE PALI ETC.

§ 2. Dans le Canon bouddhique pali<sup>10</sup>, la notion de «peur» et les termes qui l'expriment sont relativement rares. Même s'il existe un «sermon sur la crainte et l'épouvante» (*Bhaya-bheravasutta*, le 4<sup>e</sup> du *Majjhimanikāya*<sup>11</sup>, le lecteur a son attention bien plus attirée par d'autres composantes de l'affectivité humaine comme

l'affection	le doute	la passion
l'affliction	l'égoïsme	la peine
l'agitation	le gémissement	la préoccupation
l'attachement superstitieux	la haine	le regret
le chagrin	la honte	la répulsion
la colère	l'indignation	la sérénité
la compassion	l'indifférence	le souci
la concupiscence	l'inquiétude	la souffrance
la convoitise	les lamentations	la stupeur
le dégoût	la langueur	la torpeur
le désespoir	le malaise	le tourment
la désillusion	la malveillance	le trac
le détachement	la méchanceté	la tristesse
la douleur	l'orgueil	

§ 3. Quand la peur se manifeste, elle se présente comme un état d'âme qui naît du désir et de ses formes comme l'affection, l'attachement, l'attraction sexuelle. Comme dit le *Dhammapada*,

<sup>8</sup> Editions par C.A.F. Rhys Davids, Pali Text Society, Londres 1975 et par H.C. Warren revue par D. Kosambi, Harvard Oriental Series 41, Cambridge Mass., 1950. Cette dernière édition subdivise chaque section (*kathā*) en paragraphes auxquels on fera référence ci-après, à partir du § 8sv. Une tr. angl. a paru à la Pali Text Society. Elle est de Pe Maung Tin, 3 vol., <sup>2</sup>1971; une autre par Nāṇamoli a paru à Colombo en 1956; 5<sup>e</sup> éd., Kandy, 1991.

<sup>9</sup> Tr. française de L. De La Vallée Poussin, 6 vol., Paris-Louvain, 1923-31; reproduction anastatique, Bruxelles, 1980. Il existe une version anglaise de cette traduction par L.M. Pruden, 4 vol., Berkeley 1988-90.

<sup>10</sup> Un certain nombre de passages relatifs à la peur dans le canon bouddhique pali ont été recueillis dans les anthologies suivantes: M. Wijayaratna, *Sermons du Bouddha. Traduction intégrale de 25 sermons du Canon bouddhique*, Paris (Cerf), 1988. A. Bareau, *Bouddha* (dans la collection «Philosophes de tous les temps», Paris, Seghers, 1962). A. Bareau, *En suivant Bouddha*, Paris (Lebaud), 1985.

<sup>11</sup> On trouve aussi dans l'*Aṅguttaranikāya*, 13<sup>e</sup> chapitre du *Catukkanipāta*, *sutta* 121sv., un *Bhaya-vagga* qui énumère diverses sortes de craintes (*bhaya*) (éd. Kashyap, vol. 17/ 127sv.; tr. Woodward, PTS, Tr.ser. 24 = Gradual Sayings II, p.125), cf. *Encyclopaedia of Buddhism*, III/1 (Sri Lanka 1971), p.25.

«Du désir naît la crainte» (st.215)

«Pour celui qui est complètement délivré de ce qui fait plaisir (*piya*), il n'y a pas de chagrin. D'où lui viendrait la crainte?» (st.212).

Cet état d'âme ne se limite pas à l'être humain, puisque l'animal (par ex. l'éléphant) peut le ressentir<sup>12</sup>. Chez l'homme, en particulier chez le moine, il sera atténué par les quatre attentions<sup>13</sup>.

Chez l'animal, il s'accompagne de sauvagerie, de chagrin, de nostalgie (de la forêt); chez l'homme, par exemple un maître de maison, d'agitation et de fièvre<sup>14</sup>.

Si on fait peur à autrui, on commet une faute et on l'expiera<sup>15</sup>.

La peur peut être conjurée par une volonté de vivre selon la droiture et la justice et de poser des actes bons<sup>16</sup>.

§ 4. Les causes de la peur varient. En voici d'abord deux classements quelque peu formels:

Dans l'*Āṅguttaranikāya*, le Buddha allègue que la peur provient

- d'une façon de voir erronée,
- d'une mauvaise réputation,
- d'un embarras dans une assemblée,
- d'un au-delà misérable<sup>17</sup>.

En *Cātumāsutta* (n° 67 du *Majjhimanikāya*), la peur est aussi liée à certains aspects de l'existence: la rage désespérée, la gourmandise, les plaisirs des sens et les femmes que symbolisent respectivement les vagues, les crocodiles, les tourbillons et les requins<sup>18</sup>.

La peur peut naître chez une personne (souvent un roi dans nos textes)

– de l'apparition de quelqu'un qu'on attendait pas<sup>19</sup>, d'un génie ou d'un monstre marin<sup>20</sup>, du démon *Māra*<sup>21</sup>,

– de l'action de l'imagination. Ainsi le roi Brahmadatta rêve qu'on le poursuit l'épée à la main et il a peur<sup>22</sup>, tout comme la reine Sudarśanā, quand elle imagine qu'elle est capturée par un démon de la forêt ou que son mari est piétiné par des femmes<sup>23</sup>,

<sup>12</sup> Wijaratna, p.210 (*Dantabhūmisutta*).

<sup>13</sup> Wijaratna, p.214 (ibid.). Il s'agit des *smṛtyupasthāna* sur lesquelles voir Lamotte 1970, p.1121-22 et C. Cox in J. Gyatso, *In the Mirror of Memory. Reflections on Mindfulness and Remembrance in Indian and Tibetan Buddhism* (Sury, New York 1992), p.69sv.

<sup>14</sup> Wijaratna, p.210 et 214 (ibid.)

<sup>15</sup> Bareau, *Bouddha*, p.197 (*Prātimokṣa* des Mahīśāsaka).

<sup>16</sup> Wijaratna, p.50 (*Pabbattūpamasutta*).

<sup>17</sup> Ed.Kashyap, vol.18, p.218; tr.E.M.Hare, PTS, Tr.ser..26 = Gradual Sayings IV, p.242.

<sup>18</sup> Tr.Bhikkhu Nānamoli, p.563. Cf. aussi *Āṅguttaranikāya* IV, ch.13/2 = *sutta* 122, éd. Kashyap, vol.17, p.130sv.; tr.Woodward, PTS, Tr.ser..24 = Gradual Sayings II, p.127sv.

<sup>19</sup> *Mahāvastu* = Senart I I, p. 479-80 = tr.Jones II, p. 426-27.

<sup>20</sup> *Ambaṭṭhasutta* = éd. -tr.Bloch et al., p. 84; *Mahāvastu* = Senart I, p. 247 = tr.Jones, p. 20.

<sup>21</sup> Bareau, *Bouddha*, p.115 (= *Samyukta-āgama*).

<sup>22</sup> Bareau, *Bouddha*, p.176-77; *En suivant Bouddha*, p.172 (= *Vinayapīṭaka* des Theravādin).

<sup>23</sup> *Mahāvastu* = Senart II, p. 452 = tr.Jones II, p. 403; ibid. = Senart II, p. 479-80 = tr.Jones II, p. 426-27.

– de la vue d'un phénomène physique: la masse des eaux de l'océan<sup>24</sup>, le feu<sup>25</sup>, ou d'une anomalie comme du riz au lait qui, jeté dans l'eau, pétille et produit de la fumée<sup>26</sup>,

– de la vue par le moine aussi bien de lieux effrayants s'il vit en pleine nature<sup>27</sup> que de la solitude de sa cellule<sup>28</sup>.

Sui generis la peur que provoquent certains tremblements de terre chez les dieux et les hommes. Ainsi, lors du *parinirvāna* (= la mort) du Buddha, un fort séisme terrifiant, horrible, se produit et le tonnerre des tambours divins éclate<sup>29</sup>.

§ 5. La peur fait pâlir. Elle peut s'accompagner de stupeur et d'un bouleversement (*samvigga*), du hérissément des poils (*lomahaṭṭhajata*, *lomahamsa*) ou des vêtements. Ainsi chez le roi de Magadha qui contemple une énorme troupe de moines chez qui règne un silence de mort, au point qu'on n'y entend pas même un éternuement<sup>30</sup>.

Il va de soi que la crainte naît (*samtaso uppajjati*) devant la mort, et que, à son approche, les gens tremblent et sont anxieux (*etthāyaṃ jano tasati ca ubbijjati ca*)<sup>31</sup>. C'est à les rassurer que s'emploie le Buddha dans l'*Abhayasutta*, en distinguant quatre classes d'êtres angoissés par la peur de la mort et quatre autres qui ne le sont pas. Parmi les premiers, on range

- ceux qui ne sont pas prêts à renoncer aux plaisirs de la vie,
- ceux qui sont soumis aux aléas de leur corps et de leurs sensations,
- ceux qui se rendent compte qu'ils n'ont rien fait de bon dans la vie,
- ceux qui ne se sont ni prononcés ni engagés en faveur du Buddha, du *Dharma* et du *Samgha*<sup>32</sup>.

Quant à ceux qui n'adoptent pas ces attitudes, ils sont sans peur.

§ 6. A l'inverse du commun des mortels, le Buddha ne connaît pas la peur. Bien mieux, il vaccine ses disciples contre elle et terrorise les forces du mal qui tentent de l'effrayer en l'attaquant.

Incomparable «champ de mérites», le *bodhisattva* est sans crainte ni tremblement<sup>33</sup>, alors même que les dieux peuvent trembler (*tasantu*)<sup>34</sup>

<sup>24</sup> Bareau, *Bouddha*, p.144 (*Suttanipāta* V 10).

<sup>25</sup> *Mahāvastu* = Senart II, p. 457 = tr.Jones II, p.408.

<sup>26</sup> Bareau, *En suivant Bouddha*, p.208 (= *Sutta* de Bharadvāja laboureur).

<sup>27</sup> *Bhayabheravasutta* = tr.Nānamoli p.102. Dans un témoignage sur la vie actuelle des moines bouddhistes d'obédience vietnamienne en Thaïlande, le Bhikkhu Thiradhammo signale entre autres épreuves à endurer pendant la vie érémitique la peur, la solitude etc. (cf. sommaire de sa conférence donnée dans le cadre de la XIIe conférence de The international Association of Buddhist Studies, Lausanne, 23-28 août 1999).

<sup>28</sup> Ainsi la nonne Mittakālī dans les *Therīgāthā*, str.92-96 = tr.C.A.F. Rhys Davids, PTS, Tr.ser.I, p.59.

<sup>29</sup> Bareau, *Bouddha*, p.100 (*Dīghanikāya* des Theravādin: *Mahāparinibbānasutta*); *En suivant Bouddha*, p. 239; 272-73; *Mahāvastu* = Senart II, p. 342 = tr.Jones II, p. 313.

<sup>30</sup> *Sāmaññaphalasutta* =éd.- tr. franç. Bloch et al., p.44; Bareau, *En suivant Bouddha*, p. 239. Cf. aussi *Milindapanha*, I 42 = éd.Trenckner, p. 23 (*bhīto ubbiggo utraso samviggo lomahaṭṭhājato vimano dummano bhantacitto vipariṇatamānaso*) = tr.Finot, p. 52 («effrayé, alarmé, anxieux, agité, frémissant, perplexe, triste égaré, bouleversé[le roi Milinda pensa...]).

<sup>31</sup> *Milindapañha* IV 2 11 = éd. Trenckner, p. 148-149 = tr. Rhys Davids, SBE I, p. 210sv. Cf. *Encyclopaedia of Buddhism*, 1<sup>er</sup> fasc.(Sri Lanka, 1961), p.33.

<sup>32</sup> Histoire du brahmane Jāṇussoni, *Anguttaranikāya* II, chap.19/4; tr.Woodward, PTS, Tr.ser.24 = *Gradual Sayings* II, p.180sv.

<sup>33</sup> *Mahāvastu* = Senart II, p. 94 = tr.Jones II, p. 91; Senart II, p. 345 = tr.Jones II, p. 315.

<sup>34</sup> *Mahāvastu* = Senart II, p. 221 = tr.Jones II, p. 214.



Le *Nirvāṇa* est d'ailleurs libre de désastre et de crainte<sup>35</sup>.

Dans la scolastique ultérieure – et plus précisément dans le «Traité de la grande vertu de sagesse» – le Buddha est qualifié de *visāraḍa*, littéralement «assuré, maître de lui», c'est-à-dire sans peur. Ce qui lui permet de diriger des assemblées nombreuses, d'affronter des maîtres redoutables, et de passer par la «nuit mystique», pendant laquelle – nous dit le texte – «Le roi Māra et ses armées se créèrent par métamorphose des têtes de lion, de tigre, de loup ou d'ours. Certains n'avaient qu'un œil; d'autres plusieurs yeux. Certains n'avaient qu'une oreille; d'autres plusieurs oreilles. Portant des montagnes et crachant du feu, ils encerclèrent le Buddha des quatre côtés. Celui-ci, des doigts de la main, frappa la terre et, en un clin d'œil, tous s'évanouirent»<sup>36</sup>.

Même description dans le *Mahāvastu* où l'on précise que la sixième armée de Māra s'appelait *Bhīru*, c'est-à-dire «(inspirant la) Crainte»<sup>37</sup>. A la vue de la *bhūmisparśamudrā*, les démons battent en retraite sans cesser d'être terrorisés<sup>38</sup>.

Dans le «*Sutta* de la pointe de l'étendard»<sup>39</sup>, le Buddha conseille à des marchands effrayés par les dangers de la route de commémorer le Buddha, le *Dharma* et le *Samgha*, et ils triompheront de leur angoisse. Tout bhikkhu, tout moine qui, à l'instar du Buddha, chemine vers la perfection, vers l'état d'*arhat*, souhaite devenir «le conquérant de la crainte et de l'épouvante»<sup>40</sup>. Il peut annuler sa crainte grâce à la méditation<sup>41</sup>. De toute manière, il n'a aucun motif de crainte (*tasmā arahū na tasati sabbabhayehi*), alors que le reste des créatures vit dans la peur (*tasantu avasesū satī*)<sup>42</sup>.

#### LA FIN DU MONDE

§ 7. La fin du monde n'occupe pas dans la pensée bouddhique une place importante. Le fondateur n'avait-il pas refusé de spéculer ou de laisser ses moines spéculer sur une série de problèmes «métaphysiques» qualifiés de «réservés» (*avyākṛta*), c'est-à-dire d'insolubles et de traumatisants. Parmi eux, les questions «le monde a-t-il ou non une fin? Est-il ou non permanent?»<sup>43</sup>.

Toutefois, sur ce point, comme sur d'autres, le Bouddhisme a atténué la rigueur du Maître et fait des concessions au milieu hindouiste ambiant. Il a admis dans ses écritures des traités de nature cosmologique et eschatologique<sup>44</sup>.

Quelques remarques générales peuvent être faites à propos du thème de la fin du monde:

<sup>35</sup> *Mahāvastu* = Senart II, p. 144 = tr.Jones II, p. 138.

<sup>36</sup> *Mahāprajñāpāramitāśāstra* = Lamotte III, p. 1582.

<sup>37</sup> *Mahāvastu* = Senart II, p. 240 = tr.Jones II, p. 227.

<sup>38</sup> *Mahāvastu* = Senart II, p. 413 = tr.Jones II, p. 366.

<sup>39</sup> *Dhvajaggasutta* = *Samyuttanikāya* I (éd.Pali Text Society) p. 218-20, cité Lamotte III, p. 1336.

<sup>40</sup> *Bhayabheravasutta* = tr.Ñāṇamoli, p.115.

<sup>41</sup> *Milindapañha* IV 1 69 = éd.Trenckner, p. 139 = tr.Rhys Davids, SBE I, p. 197; IV 2 11 = éd.Trenckner, p. 148 = tr.Rhys Davids, SBE I, p. 210

<sup>42</sup> *Milindapañha* IV 2 9 = éd.Trenckner, p. 147 = tr.Rhys Davids, SBE I, p. 209; IV 2 11 = éd.Trenckner, p. 148 = tr.Rhys Davids, SBE I, p. 210.

<sup>43</sup> C'est le thème du 63<sup>e</sup> *sutta* du *Majjhimanikāya*, le *Cūlamāluṅkya* = Wijaratna, p. 113sv.

<sup>44</sup> Ce sont les *Lokaprajñapti* (pali: *paññatti*). On n'a pas pu consulter E.Denis, *La Lokapaññatti et les idées cosmologiques du bouddhisme ancien*, 2 vol., Paris 1977, livre où est éditée une compilation tardive (12<sup>e</sup> s.) élaborée en Birmanie à partir d'anciens textes bouddhistes sur le sujet.

– le thème est pan-indien et traité aussi bien littérairement comme dans le *Harivaṃśa*<sup>45</sup> que philosophiquement comme dans le *Prasastapādabhāṣya*<sup>46</sup>,

– la fin du monde est habituellement suivie d'un exposé de la recreation, laquelle est plus longuement évoquée, tout simplement parce qu'il est plus facile d'en imaginer les étapes et les détails,

– les deux événements cosmiques se déroulent selon un calendrier calculé en *kalpas* (pali *kapas*)<sup>47</sup> ou «périodes cosmiques» extrêmement longues et nombreuses (par ex. «100.000» *satasahassa*, selon *Visuddhimagga*) et affectant des mondes (*cakkavāla*) innombrables.

§ 8. Un texte ultérieur comme le *Visuddhimagga* (400 de n. è.; à partir d'ici abrégé *Vis*) se réfère sur la question à des témoignages remontant aux écritures les plus anciennes du Bouddhisme.

En effet il est déjà question de fin du monde (*saṃvaṭṭa*) dans le 1<sup>er</sup> *sutta* du *Dīghanikāya*: le *Brahmajālasutta* ou «*Sutta* du filet du Brahman». Ces mêmes éléments quelque peu amplifiés se retrouvent dans le *sutta* n°2 du même recueil: le *Sāmaññaphalasutta* ou «*Sutta* du fruit de l'état religieux», ainsi qu'au quatrième *sutta* du *Mahjhimānikāya*, le *Bhayaḥheravasutta* déjà mentionné au § 2.<sup>48</sup>

Plus loin dans le Canon pali, nous rencontrons en *Aṅguttaranikāya* la liste canonique des 4 périodes cosmiques (= *Vis* § 58)<sup>49</sup>, et, par après, le *Sattasuriyasutta* ou «*Sutta* des sept soleils»<sup>50</sup>, utilisé lui aussi par Buddhaghosa (*Vis* § 36sv.).

Enfin la recreation du monde, son expansion (*vivaṭṭa*), et la genèse des divers éléments matériels et humains qui le forment sont décrites dans le *sutta* n°22 du *Dīghanikāya* ou *Aggaññasutta* «*Sutta* des histoires anciennes/commencements»<sup>51</sup>.

Ce sont ces *suttas* qui sont la base de la synthèse sur l'histoire cosmique qui figure au livre III, chapitre 13 du *Vis* de Buddhaghosa.

Quant aux informations sur le même thème livrées par le *Mahāvastu* et l'*Abhidharmakośa* de Vasubandhu, elles apportent quelques détails différents qui ont été compulsés avec d'autres dans le livre de L. de la Vallée Poussin, «Cosmologie bouddhique»<sup>52</sup>.

<sup>45</sup> *Harivaṃśa* XI, sl.1394-1411 traduits en franç. par C.Schmid, *La lutte de Kṛṣṇa et d'Indra: L'enlèvement de l'arbre Pārijāta dans le Harivaṃśa*, Bull.d'études indiennes 15 (Paris, 1997), p.263.

<sup>46</sup> *Prasastapādabhāṣya* III = tr.anglaise de B.Faddegon dans *The Vaiṣeṣika-system described with the help of the oldest texts*, Amsterdam 1918 (1969), Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Afdeling letterkunde, Nieuwe reeks XVII, 2.

<sup>47</sup> *Encyclopaedia of Buddhism* VI/1 (Sri Lanka 1996), p. 90sv.; présentation sommaire mais claire chez Lamotte, *L'enseignement de Vimalakīrti*, (Louvain 1962), p. 297.

<sup>48</sup> Texte et tr.franç. des deux *suttas* du *Dīghanikāya* dans l'ouvrage cité ci-avant n.2.

<sup>49</sup> 4<sup>e</sup> *nipāta*, 16<sup>e</sup> *vagga* (*kappasutta*) = éd.Kashyap, vol.17, p. 150; tr.F.L.Woodward, PTS, Tr.ser.24 = *Gradual Sayings* II, p.142sv.

<sup>50</sup> 7<sup>e</sup> *nipāta*, 7<sup>e</sup> *vagga* = éd. Kashyap, vol.18, p. 230sv.; tr.E.M.Hare, PTS, Tr.ser.26 = *Gradual Sayings* IV, p. 164sv. (rééd. 1979).

<sup>51</sup> Tr.allemande de R.O.Franke, *Das Buch der langen Texte des Buddhistischen Kanons...*, Göttingen-Leipzig 1913, p.273sv.

<sup>52</sup> Cet ouvrage, à l'origine une communication à l'Académie de Belgique 1913, ne parut à Londres qu'en 1918 en raison de la première guerre mondiale. On n'a pas pu le consulter ici.

§ 9. Est présentée à présent la doctrine de la fin du monde élaborée par Buddhaghosa dans le *Vis*.

Il est remarquable que l'événement n'y soit pas conçu comme la conclusion objective d'une évolution historique en cours et qui s'achèverait à quelque moment du futur. Il est envisagé comme une étape de la méditation d'un *bhikkhu*<sup>53</sup>, d'un «moine» expérimenté ou novice qui, dans son cheminement vers la perfection, s'efforce de se souvenir de ses vies antérieures et des événements cosmiques qui les ont entrecoupées.

En quelque sorte, la fin du monde devient une donnée du passé et non de l'avenir et n'est rien d'autre qu'un événement mental.

Tant la fin du monde que sa recréation ont pour cadre une structure où s'étagent 23 cieux habités par des dieux du même nom et mis en correspondance avec

– 3 dhātus ou «domaines»: celui du désir, celui de la matière subtile, le domaine immatériel.

– 4 étapes de méditation (*jhāna* = sanskrit *dhyāna*) succédant au domaine où règne le désir.

En tout, 7 zones se succèdent: les enfers, le monde animal, le monde des morts, celui des êtres vivants ayant nature humaine, celui des dieux, du Brahman doté de forme et du Brahman sans forme<sup>54</sup>.

Comme cette structure est en relatif retrait dans notre texte, elle ne sera pas étudiée pour elle-même.

§ 10. Le cadre où s'inscrit l'évocation de la fin du monde est celui de la «connaissance remémorative des résidences lors des vies antérieurs (*Vis* § 13 et 66: *pubbe-nivāsa-anusatti-nāna*)<sup>55</sup>.

Cette remémoration incombe donc au *bhikkhu*, fut-il un débutant (*ādikammika Vis* § 22). Il lui faut alors, au milieu de toutes sortes d'occupations et de gestes prévus par son état de vie, s'asseoir et entreprendre la méditation *āvajjana* (*Vis* § 22)<sup>56</sup>, première étape vers l'omniscience selon le *Milindapañha*<sup>57</sup>.

Avec les années et les exercices, il finira par s'ouvrir un chemin spirituel vers ses existences antérieures sur lesquelles le texte s'évertue à fournir des indications qui restent malgré tout très floues.

A un stade nommé «de quatrième tranche méditationnelle» (*catuthajjhānika* § 27), il accède «au souvenir d'une existence, de deux existences, de ses diverses résidences dans la vie antérieure, avec leurs traits et les détails des faits»<sup>58</sup>. Puis il se remémore le *samvaṭṭa*, la conclusion d'un *kalpa/kappa*.

<sup>53</sup> *Mahāvastu* = Senart I, p. 52-53 = tr. Jones I, p. 43. Cf. aussi Senart II, p. 284 = tr. Jones II, p. 266.

<sup>54</sup> Un tableau de ces éléments est fourni par Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien des origines à l'ère Śaka*, Louvain 1976, p. 35 (tr. anglaise, Leuven, 1988). On en parle aussi dans Renou-Filliozat, *Inde Classique* (Paris-Hanoi, 1953) II, § 2259sv. Les quatre méditations sont mentionnées en *Vis* § 22; la première en § 41; la quatrième en § 27.

<sup>55</sup> Cf. *Encyclopaedia of Buddhism* V/1 (Sri Lanka 1990), p. 106. Sur cette remémoration telle qu'elle est pratiquée par le Buddha lors de la première partie de la nuit de Bodhi, cf. D.S. Lopez, Jr dans J. Gyatso, *In the Mirror of Memory* (SUNY, New-York 1992), ch. I.

<sup>56</sup> Cf. *Encyclopaedia of Buddhism* II/3 (Sri Lanka 1967), p. 402.

<sup>57</sup> Selon *Milindapañha* IV 1 19 = éd. Trenckner, p. 102-106 = tr. Rhys Davids, SBE I, p. 154sv., où *āvajjana* est traduit «reflection».

<sup>58</sup> Reprise de *Dīghan.*, *Brahmajālasutta* et *Sāmaññaphalasutta*, = éd.-tr. franç. Bloch, p. 12 § 27 etc. Cf. aussi sur ce texte P.J. Griffiths dans J. Gyatso, *o.c.*, p. 115.

Le mot a reçu des traductions variées: «involution, disparition, destruction, résorption» de l'univers.

C'est du *samvatta* qu'il est question ci-après. Quant à son complémentaire ou *vivatta*, «évolution, expansion, récréation» de l'univers, il ne sera pas envisagé.

A noter que le *samvatta* est suivi d'une période où le monde est «en état de résorption» (*samvattatthāyin*), tandis que le *vivatta* se prolonge en *vivattatthāyin* ou «état d'expansion» (*Vis* § 29). Ces quatre ères portent le nom d'«incalculables» (*asamkheyya*).

Le *samvatta* est produit par trois types de catastrophes: un incendie (*Vis* § 30), un déluge (§ 42), et un ouragan (§ 59), selon que le *kalpa* finissant a été marqué par des vices (*dosa*) excessifs, des passions (*rāga*) trop violentes ou un aveuglement (*moha*) généralisé (*Vis* § 64).

§ 11. L'incendie cosmique embrase non seulement le monde humain mais également celui des dieux (*devaloka*) du «domaine du désir (*kāmadhātu*)», soit 6 étages habités entre autres par les «Trente-trois (dieux)» (*Tāvatisa/Trayastrīśa*) et par ceux qualifiés de «Satisfaits» (*Tusita*).

Ensuite, parmi les domaines «sans désir» du *Brahmaloka* qui restent formés de matière subtile et correspondent aux quatre formes de trances méditationnelles (*jhāna* = sanskrit *dhyāna*), les cinq premiers étages sont aussi en flammes. Le feu s'arrête au seuil du ciel «Radeux» (*Ābhassara* = skr *Ābhasvara*), peuplé de divinités de même nom.<sup>59</sup>

Le déluge cosmique étend plus haut encore ses ravages et ne s'arrête qu'un seuil du neuvième ciel ou *Subhakiṇha*, «L'éclatant», peuplé de divinités elles aussi «Éclatantes».

L'ouragan cosmique balaie tout jusqu'au seuil du *Vehapphala*, le douzième ciel, «(Celui qui produit un) grand fruit».

Si l'on se tourne vers la liste des trois «Champs de Bouddha» (*Vis* § 31)<sup>60</sup>, soit *jātikkhettam*, *ānākhettam* et *visayakkhettam*, on constate que le premier à être détruit est le deuxième de la liste ci-dessus, soit le «Champ du commandement (d'un Buddha)». Puis c'est au tour du premier ou «Champ de naissance (d'un Buddha)» à subir le même sort. Le troisième n'est même pas mentionné.

Ces cataclysmes sont tous provoqués par le «grand nuage destructeur du *kappa*» (*kappavināsakamahāmegha*, § 32sv.).

§ 12. La destruction par le feu (§32sv.)

Assez paradoxalement, elle débute par une période de pluie qui plonge les hommes dans la joie quand ils voient leurs semences germer. Puis peu à peu –et cela peut prendre des centaines de milliers d'années– le ciel se tarit<sup>61</sup>. Alors les êtres humains (*satta*), dans la mesure où ils pratiquent la tranche méditationnelle (*paṭiladdhajjhāna*) peuvent se réfugier dans le monde des dieux, quand cesse la pluie qui les fait vivre.

Le cataclysme avait été annoncé 100.000 ans (*vassasatasahassa*, *Vis* § 34) avant son éclatement par des dieux du «domaine du désir», les *Lokabyūhas*. Échevelés, désorientés, versant des larmes qu'ils essuient de leurs mains, vêtus d'habits rouges, ils parcourent, sous des for-

<sup>59</sup> Cf. *Encyclopaedia of Buddhism*, fasc.1 (Sri Lanka 1961), p. 13sv.

<sup>60</sup> Le concept de «Champ de Buddha» est central dans le Grand Véhicule. C'est l'espace extraordinairement vaste où le Buddha peut faire entendre son enseignement, cf. *Encyclopaedia of Buddhism* III/3 (Sri Lanka 1973), p.428sv.; E.Conze, *Le bouddhisme dans son essence et son développement* (Paris s.d.), p. 176sv. et ci-après n.71.

<sup>61</sup> Reprise de *Aṅguttaranikāya*, *Sattasuriyasutta*, cf ci-avant. § 8, note 50.

mes diverses, le monde des hommes en proclamant qu'il va périr, que l'océan va s'assécher, que la terre et l'axe du monde –la montagne Sineru– prendront feu. Ils recommandent donc aux hommes de pratiquer la charité etc. et de respecter leurs parents, leur aînés.

Les hommes obéissent et, au moyen de la méditation, renaissent à l'étage supérieur: le monde des dieux (§ 34 et 35).

C'est alors que se lèvent successivement sept soleils qui abolissent toutes distinction entre le jour et la nuit et dont la chaleur incessante grille la terre, assèche peu à peu tous les fleuves, y compris les plus importants, puis les lacs himalayens.

Chacun des soleils accélère la dessiccation, non seulement de ce monde, mais aussi de cent myriades de milliers d'univers. L'incendie se propage d'abord au premier des mondes divins, celui des (dieux) *Cātummahārājika* (§ 41), puis au deuxième, celui des «Trente-trois (dieux)»<sup>62</sup>.

Ensuite le récit devient laconique. Nous comprenons que l'incendie embrase les 11 premiers *lokas*, les 5 derniers de ce groupe correspondant à la première et deuxième tranches méditationnelles (*jhana*). En tout cas, il ne touche pas à l'*Ābhassara*.

Quand le feu s'est éteint, il ne reste que les grandes ténèbres nées de la réunion de l'éther d'en bas (*heṭṭhā-ākāsa*) et de celui d'en haut (*upari-ākāsa*) (§ 41).

#### § 13. La destruction par l'eau (§ 42 sv.)

La pluie qui commence à tomber est d'abord constituée de lotus blancs, puis de bâtons et de gourdins et enfin de troncs de palmiers. Sous l'action du vent, elle devient une masse tourbillonnante qui fait tout disparaître, y compris certains cieus (*loka*) non touchés par l'incendie.

Puis, avec la progressive baisse des eaux, les éléments du monde reparaissent. C'est dans l'*Ābhassara-loka* que prennent naissance les premiers êtres (vivants). Et l'*Aggaññasutta* ou «Sermon sur les commencements»<sup>63</sup>, de nous les décrire angoissés face à l'obscurité et heureux de voir poindre le disque solaire qu'ils nomment *suriya*, «(celui) qui donne la force». Le *Vis* nous esquisse encore la genèse de la société, mais cela ne nous concerne pas ici.

La destruction du *kappa/kalpa* est due à un énorme nuage (*mahāmegha*) d'eau acide (*khārūḍaka*, § 57).

Celle-ci inonde cent myriades de millions d'univers (*koṭṭisatasahassacakkavāḷa*, § 57), dissout les montagnes et atteint le ciel *Subhakiṇha* («Éclatant»), trois étages plus haut que le point où le feu s'était arrêté (cf. ci-avant § 12)<sup>64</sup>.

Quand l'eau se retire, il ne demeure rien que les grandes ténèbres des espaces d'en haut et d'en bas réunis (cf. ci-avant § 12fin). Puis, comme après l'incendie, s'amorce le renouveau du monde.

#### § 14. La destruction par le vent (§ 59 sv.)

Les «vents de résorption» (*samvattaka vāta*) –comme dit le *Mahāvastu*<sup>65</sup>– ou tout simplement le vent (selon le *Vis*), déclenchent un tourbillon de fine poussière qui se transforme ensuite en sable fin puis épais, en gravier, en cailloux, en blocs de pierre et grands arbres, lesquels, soulevés de terre, n'y retombent pas, mais, peu à peu écrasés, disparaissent.

<sup>62</sup> Renou-Filliozat, *Inde Classique* II, § 2260.

<sup>63</sup> Cf. ci-avant § 8.

<sup>64</sup> Renou-Filliozat, *Inde Classique* II, § 2261.

<sup>65</sup> *Mahāvastu* = Senart I, p. 236 = tr. Jones I, p. 192.

Le vent projette tout dans l'espace (*ākāsa*, § 61), y compris des régions entières et même l'axe du monde, la montagne Sineru. Toutes les masses terrestres s'écrasent mutuellement et disparaissent.

L'action du vent s'étend plus haut encore que celle du feu ou de l'eau et ne cesse qu'au seuil du treizième ciel, balayant tous ceux qui s'étagent jusqu'au *Vehapphala*<sup>66</sup>.

§ 15. C'est au total un cycle de 64 *kappas* qui est ponctué de ces cataclysmes, lesquels se succèdent en séries de 8 (7 destructions par le feu et une par l'eau). La dernière série voit le déluge remplacé par l'ouragan (§ 65sv.)

C'est de tout cela que le *bhikkhu* en méditation est le témoin; c'est cela qu'il revit en se disant «j'y étais» (*amutra āsim* § 66)<sup>67</sup>. La remémoration de ses résidences antérieures va de pair avec celle de son nom personnel (*nāma*), de sa lignée (*gotta*), de sa caste, ou, comme dit le texte, «de sa peau claire ou sombre».

Il apprend aussi s'il était beau, misérable, quelle nourriture (riz etc.) il mangeait, quel âge il avait atteint.

Le méditant prend également conscience des étapes de vie et de renaissance. Mais tout cela, bien que répété à plusieurs reprises, n'en devient pas pour la cause plus précis ou moins flou.

#### LA PEUR DE LA FIN DU MONDE

§ 16. Dans quelques rares passages, il est fait mention d'une peur ressentie à cause ou à l'occasion de l'évolution de l'univers. Dans le *Vis*, on trouve deux occurrences de ce type.

Quand les *Lokabyūhas* –ces cavaliers de l'apocalypse- apparaissent aux hommes pour délivrer leur annonce de fin du monde, ceux-ci sont - dit le texte (§ 35)– frappés de terreur (*saṃvegāta*), et se mettent à pratiquer la vertu, l'amour, pour renaître dans le monde des dieux (*devaloke nibbattanti*).

Puis, durant le *kappa* de résurrection universel, les êtres sont d'abord effrayés (*bhayaṃ nāsetvā* § 45), de l'obscurité, puis soulagés de voir apparaître le soleil.

C'est du côté de l'*Abhidharmakośa* de Vasubandhu que nous trouvons quelques nouveaux détails sur le même thème.

Au livre III<sup>68</sup>, les docteurs de l'école des *Sautrāntikas* citent un *sūtra* de leur propre canon en sanskrit qui est l'homologue du «Sermon des sept soleils» du canon pali (cf. ci- avant § 8). Voici le passage:

«Les êtres nés depuis peu de temps dans le ciel *Ābhasvara* [= pali *Ābhassara*] connaissent mal les lois de la destruction de l'univers. Lorsqu' a lieu la destruction de l'univers par le feu, ils voient la flamme monter et détruire les palais du monde de Brahma. Ils s'effrayent, s'affligent, se troublent 'Puisse cette flamme ne pas monter jusqu'ici'. Mais les êtres qui sont nés depuis longtemps dans le ciel *Ābhasvara* connaissent les révolutions cosmiques et rassurent leurs compagnons effrayés: 'N'ayez pas peur... déjà auparavant, cette flamme, ayant brûlé le palais de Brahma, y a disparu'».

<sup>66</sup> Renou-Filliozat, *Inde Classique* II, § 2261.

<sup>67</sup> Citation de *Dīghan. Sāmaññaphalasutta* = éd.-tr. franç. Bloch ..., p.72.

<sup>68</sup> Cf. De La Vallée Poussin, *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*, tome II, p. 20; 181-87; 207-17.

Et Vasubandhu de commenter: «...À l'incendie des mondes du premier *dhyāna*, ils (= les dieux d'*Ābhasvara*) ont la notion de l'arrivée ou de la non-arrivée de la flamme chez eux. Ils ont la notion de crainte ou de non-crainte».

La migration ci-dessus décrite vers le monde d'*Ābhasvara/Ābhassara* se retrouve dans le *Mahāvastu*, mais ce sont les défunts ou l' «Exalted one», avec ses 84.000 disciples, qui l'accomplissent<sup>69</sup>.

### § 17. Conclusion

Ni la peur ni la fin du monde ne sont des éléments centraux du Bouddhisme primitif ou plus tardif. On ne peut pas dire non plus qu'ils en sont totalement absents.

Plutôt que de multiplier les références banales à la peur et à ses causes puisées au Canon bouddhique pali, on soulignera que le Buddha et l'*arhat* qui le prend pour modèle sont des êtres sans peur parce que maîtres d'eux-mêmes. Bien mieux, ils frappent d'épouvante les forces du mal qui les assaillent et, par là même, deviennent des remparts contre la peur.

Si l'on en juge par la position du Buddha qui conseillait de ne pas se demander si le monde avait ou non une fin et tenait ce type de question pour nuisible au progrès spirituel, on ne devrait pas s'intéresser à la fin du monde dans la littérature bouddhique. Pourtant il en est question et parfois même selon une optique sui generis.

Il est normal que des cataclysmes cosmiques –qu'il s'agisse du feu, de l'eau ou du vent– quand ils ruinent la pyramide des mondes humains ou autres, suscitent l'épouvante. Reconnaissons toutefois que cet aspect des choses n'est que très exceptionnellement souligné dans nos textes<sup>70</sup>.

Rappelons (cf. ci-avant § 9) enfin le contexte inattendu où le fait jour le thème de la fin du monde. Elle n'apparaît pas, comme dans d'autres traditions spirituelles ou religieuses, à l'horizon du futur, comme l'ultime étape de l'histoire, mais comme un événement du passé qui s'est reproduit cycliquement pour un nombre incalculable de galaxies, après des intervalles temporels fabuleusement longs et que certains hommes en route vers leur salut revivent dans leurs méditations<sup>71</sup>.

<sup>69</sup> *O.c.*, p. 20.

<sup>70</sup> *Mahāvastu* = Senart I, p. 52; 63; 338 = tr. Jones I, p. 43-44; 52; 285.

<sup>71</sup> Ceci doit se comprendre à la lumière des constatations de E. Conze (*o.c.* ci-avant, n.59), p. 178: «Peu d'entre nous aujourd'hui croiraient possible de créer un monde par le simple fait qu'on le désire. Le pouvoir créateur des actes éthiquement pertinents est aussi évident pour les bouddhistes qu'il est étrange pour nous... Le monde des choses n'est en réalité rien de plus qu'une sorte de reflet des actes des hommes... Le mérite d'un Bodhisattva peut être assez grand pour créer une Terre Pure...».

# Les limites imparties à la vie des hommes et des cités à Rome et en Etrurie: les siècles

Charles Guittard  
Université de Clermont Ferrand II

Il existe plusieurs définitions du *saeculum* dans le monde étrusco-italique: c'est seulement à une époque tardive, avec la célébration des Jeux séculaires augustéens, que les Romains s'efforceront d'uniformiser les différents computs pour parvenir à une doctrine cohérente, qui n'empêchera pas, d'ailleurs, une certaine irrégularité dans les célébrations du Haut Empire. La difficulté s'explique par l'existence de plusieurs traditions, parmi lesquelles les conceptions de l'*Etrusca Disciplina* se sont affirmées à côté des supputations plus spécifiquement romaines. La difficulté s'explique aussi par la combinaison de deux données qui interfèrent dans la définition du *saeculum*: la durée de l'existence humaine et l'exigence d'une division chronologique fixée autour d'une centaine d'années à travers laquelle les Anciens envisageaient le devenir historique de leur cité.

Notre connaissance de la théorie des siècles à Rome est largement tributaire du traité *De die natali* de Censorinus, amplement fondé sur les théories varroniennes. Varron étudiait en effet les divisions du temps, par ordre décroissant, dans les livres XIV à XIX de ses *Antiquités humaines*<sup>1</sup>: *de aevo, de saeculis, de lustro, de mensibus, de diebus*. Dans ce dossier complexe où se mêlent données historiques, religieuses, astronomiques, une tendance retiendra notre attention: celle qui associe la définition du siècle avec la durée biologique et, plus précisément, avec la vie et la mort d'un homme. Le *saeculum* doit être défini en liaison avec l'*aetas*.

Les théories étrusques méritent d'être prises les premières en considération, compte tenu de la richesse de leurs implications: les théories romaines sont essentiellement liées à la célébration des *Iudi saeculares* (l'adjectif *saecularis* est spécialisé dans cette fonction). Deux périodes historiques de crises voient une grande effervescence autour de supputations séculaires: le conflit romano-véien en 396 av. J.-C. (la 365<sup>ème</sup> année de Rome) et surtout la fin de la République.

## L'ÉTYMOLOGIE ET LES DÉFINITIONS

L'étymologie du latin *saeculum* demeure incertaine et ne permet pas de résoudre le problème de la durée qu'implique le substantif. Le substantif *saeculum* ou *seculum* (formes syncopées: *saeclum, seclum*), dérivé en *clo* étudié par G. Serbat, n'a pas d'étymologie établie<sup>2</sup>; l'explication la plus vraisemblable le rattache à la même famille que le latin *sero, seui*,

---

<sup>1</sup> Sur le titre *De saeculis* du livre XV des *Antiquités humaines* de Varron, cf. Seru. *Dan. Ad Aen.* VIII, 526; H. Kettner, *Kritische Bemerkungen zu Varro*, Rossleben, 1868, p. 14; L. Hahn, *De Censorini fontibus*, Iena, 1905, p. 34.

<sup>2</sup> G. Serbat, *Les dérivés nominaux latins à suffixe médiatif*, Lille, 1976, p. 152.



*saturn*, selon Walde<sup>3</sup>. Les rapprochements avec *senex* ou avec *sequor* sont sans fondement<sup>4</sup>, seul le celtique offre une étymologie si l'on accepte le rapprochement avec gall. *hoedl* < \**seit-lo* qui signifie «durée de la vie, vie», rapprochement peu significatif dans la mesure où il est limité à deux langues<sup>5</sup>. Le sens de *saeculum* est celui de «génération», «race», «espèce», sens prépondérant, chez Lucrèce en particulier<sup>6</sup>. De ce sens, on passe à celui de «durée d'une génération» puis à celui de «longue période d'une durée indéterminée». Ce sens, déjà présent chez Virgile<sup>7</sup>, s'affirme dans la littérature chrétienne et chez les Pères de l'Église *saeculum* traduit le grec *αἰών*, «le siècle», «le monde»<sup>8</sup>. Les étymologies anciennes, étymologies populaires et l'évolution du mot mettent en valeur les liens de *saeculum* avec la plus longue durée d'une vie humaine: on trouve donc là une première direction de recherche mais qui laisse planer l'indétermination sur la durée exacte.

Ainsi Censorinus peut donner la définition suivante du siècle: «Le siècle est la plus longue durée de la vie humaine, délimitée par la naissance et la mort»<sup>9</sup>.

Sémantiquement, un rapprochement s'esquisse et s'impose avec *aetas*, dérivé de *aeuum*, temps considéré dans sa durée, *aeuum* a pris le sens restreint de «durée de la vie, âge, génération» ou l'acception large d'«éternité». A basse époque *aeuum* a été remplacé par *seculum* qui a servi à traduire *αἰών*. *Aeuum* a été concurrencé par son dérivé *aetas*, (déjà présent dans les XII Tables sous la forme *aeuitas*) signifiant «âge», «vie», «période».

#### LES CONCEPTIONS ÉTRUSQUES

Ce lien entre *saeculum* et *aetas* se trouve affirmé avec toute sa force dans la théorie étrusque des siècles, telle qu'elle se trouvait exprimée dans les *libri fatales* des Étrusques. L'*Etrusca Disciplina* a d'abord élaboré une théorie de la vie humaine reposant sur une combinaison des chiffres 7 et 12<sup>10</sup>. La vie humaine était divisée en douze hebdomades: jusqu'à l'âge de soixante-dix ans, l'homme peut détourner le destin par des sacrifices mais, au-delà, les dieux demeurent insensibles à leurs prières. La doctrine de la *prorogatio* accordait un sursis de dix ans pour les individus (et de trente années pour les cités) si l'on réussissait à fléchir la puissance du destin représentée par Jupiter et les *Di Superiores et Involuti*. La théologie étrusque avait même envisagé pour l'homme la possibilité d'accéder à une forme de vie

<sup>3</sup> L. E. W., 668.

<sup>4</sup> Varro, *ling.* VI, 11: *seclum spatium annorum centum uocarunt, dictum a sene, quod longissimum spatium senescendorum hominum id putarunt.*; Isid., *orig.* V, 38, 1: *saecula generationibus constant: et inde saecula quod sequantur: abeuntibus enim aliis succedunt.*

<sup>5</sup> Ernout-Meillet, *DE*, p. 587-588 s. u. *saeculum*. Sur l'étymologie et le sens de *saeculum*, cf. L. Nadjó, *Saeculum et la notion de «fin de siècle»*, in *Fins de siècle* (Colloque de Tours, 4-6 juin 1985), Bordeaux, 1990, p. 37-48.

<sup>6</sup> On trouve chez Lucrèce 42 exemples de pluriel (cf. I, 467; V, 339 [*saecula hominum*]; II, 78; V, 855 [*animantum saecula*]; II, 995; II, 1076; III, 753; IV, 413, 686; V, 982, 1059; VI, 1220 [*saecula ferarum*]), et seulement quatre emplois du singulier (II, 1079; 1169; IV, 1227; V, 1521).

<sup>7</sup> Verg., *Aen.* VI, 235.

<sup>8</sup> Chez Tertullien, *saeculum* peut s'appliquer aux païens, au paganisme (*De pudicitia* 1; *De anima* 46). Dans le *Livre de la Sagesse* (XIII, 9; XIV, 6), le vocable prend l'acception de monde physique.

<sup>9</sup> Censorinus, *De die natali* 17, 2: *saeculum est spatium uitae humanae longissimum partu et morte definitum.*

<sup>10</sup> Censorin., *De die natali* 11, 6: *numeris septenario (...) quo tota uita humana finitur, et Etruscorum libri rituales uidentur indicare*; 14, 6: *etruscis quoque libris fatalibus aetatem hominis duodecim hebdomadibus describi Varro commorat.*

dans l'au-delà, à une forme d'immortalité, en offrant le sang de certains animaux à certaines divinités: par de tels rites, dont nous ignorons le détail, les âmes devenaient divines et échappaient à leur condition mortelle<sup>11</sup>. Servius cite précisément un traité *De diis animalibus* de Cornelius Labeo relatif à la possibilité pour les âmes de se transformer en dieux<sup>12</sup>.

La vie des cités est liée à la plus longue durée de la vie des individus dans les conceptions étrusques. Les siècles étrusques sont des siècles naturels fondés sur l'enchaînement des plus longues vies humaines à partir de la fondation de la cité: le premier siècle est défini par celui des individus nés le jour de la fondation qui atteint la plus grande longévité; la durée du second siècle est déterminée par la durée maximale de la vie d'un individu né le jour de l'expiration du premier siècle. Les siècles s'enchaînent ainsi selon des durées variables. Censorinus s'appuie sur les *Tuscae Historiae* écrites par Varron au cours du VIIIème siècle pour nous préciser la durée des siècles de la nation étrusque: les quatre premiers siècles ont eu une durée de cent ans, le cinquième a compté 123 ans, le sixième et le septième 119 ans<sup>13</sup>. Un passage de la *Vie de Sylla* de Plutarque<sup>14</sup>, une notice de Servius<sup>15</sup> et un passage de Dion Cassius permettent de préciser les limites des VIIIème et IXème siècles étrusques. Les prodiges de l'année 88 peuvent être mis en rapport avec le début du IXème siècle, qui aurait pris fin en 44, année marquée par l'apparition d'une comète signalée lors de la célébration des Jeux funèbres célébrés par Octave en l'honneur de César<sup>16</sup>. Aux événements des années 88 et 44 av. J.-C., W. V. Harris<sup>17</sup> et D. Briquel ont ajouté des incidents survenus en 19 ap. J.-C. et signalés par Dion Cassius: sonnerie de trompette chez le consul Norbanus le premier jour de l'année, chute d'une statue de Janus, oracle sibyllin liant le destin de Rome à un cycle de 900 ans.

Ainsi les fins de siècles étrusques, les changements de siècles seraient intervenus en 869, 769, 669, 569, 446, 327, 208, 89, 45 av. J.-C. (en admettant une durée de 119 ans pour le VIIIème siècle) et 19 ap. J.-C. qui marquerait théoriquement la fin du Xème siècle.

L'artifice est sensible pour les quatre premiers siècles: on note l'importance d'un comput de 100 ans (qui correspondrait plus aux théories italiques) par rapport à un comput de 110 ans que nous allons retrouver dans les théories sibyllines et apolliniennes. On observe surtout pour les huit premiers siècles, des durées largement supérieures aux limites normales imparties pour la vie humaine: les hommes qui ont permis de définir ces siècles sont devenus des *di animales*. On note aussi que ces précisions ont été fournies par une source varronienne au VIIIème siècle, une précision importante dans la mesure où ce même siècle se trouve mentionné dans la prophétie de Végoia qui cite l'*invidia hominum*, l'envie des hommes qui appartient à un siècle qualifié de *prope nouissimi octaui saeculi*<sup>18</sup>.

<sup>11</sup> Arnob., *Adu. Nat.* II, 62: *Etruria. libris in Acherunticis. pollicetur certorum animalium sanguine numibus certis dato, diuinas animas fieri et ab legibus mortalitatis educi.*

<sup>12</sup> Seru., *ad Aen.* III, 168: *potest ad ritum referri quod dicit Labeo in libris qui appellantur de diis animalibus in quibus ait esse quaedam sacra quibus animae humanae uertantur in deos qui appellantur animales quod de animis fiant.*

<sup>13</sup> Censorin., *De die natali* 17, 6.

<sup>14</sup> Plut., *Sylla* 7, 6-11.

<sup>15</sup> Serv. Dan., *ad Verg. Aen.* VIII, 526.

<sup>16</sup> Serv., *ad buc.* IX, 46 et Serv. Dan., *ibid.*; cf. aussi *ad Aen.* I, 287; Obs. 68 (*ex Liui libro CXVII*); Plin., *H. N.* II, 93-94; Suet., *Caes.* 88; Sen., *Q. N.* 7, 17, 2; Plut., *Caes.* 69; Dio Cass. 45, 7, 1; Lyd., *ost.* 10 B.

<sup>17</sup> Dio Cass. 57, 18, 3-5; W. V. Harris, *Rome in Etruria and Umbria*, Oxford, 1971, p. 35; D. Briquel, *Les changements de siècles en Etrurie*, in *Fin de siècle*, p. 65-66.

<sup>18</sup> L. Zancan, *Il frammento di Vegovia e il nouissimum saeculum*, in *Atene e Roma*, III, 7, 1939, p. 203-219; S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, Paris, 1966, II, p. 525; A. Valvo, *La profezia di Vegovia*, Rome, 1988.

## LES CONCEPTIONS ROMAINES

Avant de s'inspirer des conceptions étrusques, avant de lier la durée d'un siècle à la destinée d'un individu, les Romains ont élaboré leur propre théorie des siècles fondée sur la célébration des *ludi* et sur des siècles civils à durée fixe, indépendante de la vie et de la mort de certains individus.

Les Romains ont suivi plusieurs principes de datation: fondation de Rome (*ab Vrbe condita*), prise de Rome par les Gaulois (*post Urbem captam*), expulsion des Tarquins (*post reges exactos*), événement important comme les guerres contre Carthage... C'est seulement à la fin de la République que Varron fixera une date officielle pour la fondation de Rome (21 avril 753 av. J.-C.) et que le *Liber annalis* d'Atticus permettra d'aboutir à une chronologie précise pour les grands événements. Au début du principat, Auguste fera afficher la liste complète des *fasti* sur l'arc qu'il fait bâtir sur le Forum.

A ce moment-là, alors que s'impose la nécessité de célébrer les *ludi saeculares*, deux définitions du siècle romain se trouvent en présence: il existe une double chronologie, selon que l'on admet pour le siècle une longueur de cent ou bien de cent dix années. La problématique se trouve bien exposée dans l'opuscule de Censorinus<sup>19</sup>.

La tradition annalistique, historiographique et érudite, représentée par Valérius Antias, Tite-Live et Varron se fonde sur une durée de cent années pour le siècle. Selon cette chronologie, les Jeux auraient été célébrés en 509<sup>20</sup>, 449<sup>21</sup>, 249<sup>22</sup> et 149<sup>23</sup> av. J.-C. Cependant, la chronologie officielle adoptée par Auguste, établie, d'après une tradition sibylline et apollinienne, par le jurisconsulte Atéius Capito, repose sur un comput où la durée du *saeculum* était évaluée à cent dix ans: les Jeux auraient été célébrés en 456, 346, 236 et 126 av. J.-C. Il faut admettre, non sans une certaine perplexité, que, en dehors de la célébration augustéenne et d'une réforme introduite dans le déroulement des cérémonies en 249 av. J.-C., en liaison avec le culte de Dis et de Proserpine, les historiens disposent de peu d'éléments relatifs à la mise en œuvre du rituel, en dehors de la tradition rapportée par Zosime et Valère Maxime<sup>24</sup> sur l'institution des Jeux eux-mêmes.

A côté de ce siècle rituel, spécifiquement romain, l'historiographie traditionnelle représentée par Valérius Antias et Tite-Live était attachée à un comput fondé sur un siècle de cent ans à partir de la naissance de Rome, à l'origine un siècle indépendant de la célébration des *ludi*. Tite-Live ne manque pas de signaler le début du cinquième siècle de Rome, bien qu'aucun événement important ne signale la quatre centième année de Rome<sup>25</sup>. Pour la 700<sup>ème</sup> an-

<sup>19</sup> Censor., 17, 7-10.

<sup>20</sup> Cens., *De die natali* 17, 10: *primos enim ludos saeculares exactis regibus post Romam conditam anno CCXLV a Valerio Publicola institutos esse Antias auctor est P. Valerio Sp. Lucretio consulibus.*

<sup>21</sup> Cens., *De die natali* 17, 10: *secundos ludos, ut Antias uult, anno post urbem conditam quinto trecentesimo.* Le texte est corrompu et l'établissement difficile. Texte établi d'après Erycius Puteanus; cf. N. Sallman, éd. *De Censorinus*, Leipzig, 1983; p. 36.

<sup>22</sup> Cens., *De die natali* 17, 10: *tertiū ludi fecerunt Antiate Liuioque auctoribus P. Claudio Pulchro L. Junio Pullo consulibus* (Liu. XIX = frag. 9 Jal).

<sup>23</sup> Cens., *De die natali* 17, 11: *de quartorum ludorum anno triplex opinio est. Antias enim et Varro et Livius relatos esse prodiderunt L. Marcio Censorino M. Manilio consulibus post Romam conditam anno sescentesimo quinto* (Liu. XLIX = frag. 14 Jal).

<sup>24</sup> Zosime, *Historia Noua* II, 1-7; Valère-Maxime, II, 4, 5; Phlégon, *de longuæuis* 37, 5, 2-4.

<sup>25</sup> Liu. VII, 18, 1: où l'on relève un triple comput: *ab Vrbe condita (400 ans de Rome - quadringentesimo anno quam Vrbs Romana condita erat); 35 ans après la prise de Rome par les Gaulois: (quinto tricesimo quam a Gallis reciperata); 11<sup>ème</sup> année de l'accession de la plèbe au consulat: (ablato post undecimum annum a plebe consulatu).*

née Tite-Live souligne un synchronisme troublant avec un incendie qui ravagea Rome<sup>26</sup>. Notons aussi qu'au début des VI<sup>ème</sup> et VII<sup>ème</sup> siècles de Rome, en l'an 505 et en l'an 605 de Rome furent célébrés selon la tradition annalistique des *ludi saeculares*<sup>27</sup>. Ultérieurement, des *ludi saeculares* seront célébrés par Claude en l'an 800 de Rome (47 ap. J.-C.)<sup>28</sup> sans tenir compte, donc, des *ludi* de 17 av. J.-C. Le 900<sup>ème</sup> anniversaire fut célébré par Antonin en 148<sup>29</sup> et le millénaire par Philippe en 248<sup>30</sup>. On peut évoquer ici un siècle historique ou un siècle romain lié à la vie de l'*Vrbs* et intervenant tous les cent ans à partir du *dies natalis*, alors que le départ du siècle rituel (qu'il soit de cent ou cent dix ans) se situe ou au début de la République, à sa naissance même en 509, ou au cours du V<sup>ème</sup> siècle.

On ne relève à un premier examen aucune interférence entre le comput romain et le comput étrusque: seuls des rapprochements peuvent être signalés à la fin de la république, pour la date de 44 av. J.-C. en liaison avec la célébration des Jeux funèbres en l'honneur de César et le prodige de la comète. Le commentaire de Servius Danielis<sup>31</sup> nous a préservé l'interprétation étrusque du phénomène donnée par un haruspice Vulcatius (ou Vulcanius), qu'il a trouvé chez l'historien Baebius Macer et dans le *De Vita sua* d'Auguste: le prodige signalait la fin du IX<sup>ème</sup> siècle et le début du X<sup>ème</sup> siècle. Après la révélation de ce secret, l'haruspice Vulcanius s'écroula mort en pleine assemblée. Cette version est en tout cas celle de la propagande augustéenne mais une version moins favorable a été préservée par Appien, version plus étrusquaisante, selon laquelle cette mort volontaire est justifiée par la volonté d'échapper à la tyrannie<sup>32</sup>.

En 44 av. J.-C., à l'occasion des jeux en l'honneur de Venus Genetrix et du prodige céleste de la comète, un lien s'établit entre la mort d'un homme providentiel et un changement de siècle. Ce lien entre la destinée d'un homme et la définition d'un siècle sera confirmé par le même Auguste qui a exploité en un sens religieux le prodige céleste, quand il envisagera la célébration des Jeux Séculaires dont les deux principaux officiants seront Auguste et Agrippa. Les siècles s'inscrivent dans le devenir historique et se trouvent associés à la destinée d'un homme: le principat augustéen lie l'homme providentiel au destin de la cité. En 14 ap. J.-C., un sénateur proposera de donner le nom de siècle d'Auguste à la période historique qui est écoulée entre la naissance et la mort d'Auguste et de l'inscrire dans les *Fasti*. Un autre proposera aussi de donner le nom d'Auguste au mois de septembre, mois de sa mort<sup>33</sup>. A travers ces flatteries relatives aux honneurs divins, ce sont bien des spéculations chronologiques qui tendent à s'affirmer. Des spéculations avaient déjà entouré la naissance d'Octave<sup>34</sup> en 63, encouragées par le sénateur néopythagoricien Nigidius Figulus qui devait traduire en latin des éléments de l'*Etrusca Disciplina*, le calendrier brontoscopique dont Johannès Lydus nous a transmis la traduction grecque.

<sup>26</sup> Liu. 108 frag. 35 Jal; cf. Oros. VII, 2, 11.

<sup>27</sup> Liu. XLIX (frag. 14 Jal) = Cens. 17, 11 et Liu. XIX (frag. 9 Jal) = Cens. 17, 10

<sup>28</sup> Suet., *Claud.* 21, 1-3; Plin., *H. N.* VII, 159; VIII, 160; Tac., *ann.* XI, 11; Dio Cass. LX, 29; Aurel. Vict., *Caes.* 4, 14.

<sup>29</sup> Aurel. Vict., *Caes.* 15, 4.

<sup>30</sup> Aurel. Vict., *Caes.* 28, 1.

<sup>31</sup> Cf. note 16 supra et Pighi, *De ludis saecularibus*, p. 14-15.

<sup>32</sup> App. *Bc* IV, 4.

<sup>33</sup> Suet., *Aug.* 100.

<sup>34</sup> Suet., *Aug.* 94.

Les conceptions fatalistes des Etrusques exprimées dans les *Libri* et les *Tuscae Historiae* accordaient dix siècles d'existence à leur nation: au terme de ces dix siècles était assignée la fin du *nomen Etruscum*<sup>35</sup>. Les conceptions romaines se fondaient au contraire sur un comput augural reposant sur les douze vautours apparus à Romulus lors de la fondation de Rome et reconnaissaient un cycle romain de douze siècles: Censorinus cite sur cette théorie le témoignage d'un personnage célèbre par sa science augurale, un certain Vettius, témoignage rapporté par Varron au livre XVIII des *Antiquités humaines*<sup>36</sup>. L'adoption d'un comput duodécimal et la célébration des *ludi saeculares* invitent à voir dans ce cycle l'idée d'un renouvellement au terme de douze siècles. On passe peu à peu de l'idée d'un achèvement à celle d'un renouvellement: à cette évolution ont contribué plusieurs conceptions d'ordre divers, religieux, philosophique ou mythologique. La définition du siècle concerne en effet toute une conception du temps et du devenir historique: elle s'inscrit dans un cadre plus vaste où se posent plusieurs problèmes: les âges mythologiques, définis en particulier par Hésiode; les âges du peuple romain; le problème astronomique de la Grande Année; les chiliades, périodes de mille ans (où les doctrines étrusques ont été contaminées par des doctrines orientales); la succession des empires et la palingénésie de 440 ans (Varron).

Le milieu du Ier siècle av. J.-C., qui est le moment où l'*Etrusca Disciplina* est adaptée en latin par le travail de Nigidius Figulus ou de Tarquitius Priscus, voit s'esquisser le rapprochement entre chronologie étrusque et chronologie romaine; la crise de 44 en marque l'aboutissement. L'idée que le dixième siècle devait marquer la fin du *nomen Etruscum* n'est peut-être qu'un effet de la propagande romaine dont la théorie des siècles est fondée sur l'idée d'un renouvellement des temps. Deux conceptions se dégagent en définitive avec force à propos du siècle romain:

- un siècle rituel de 110 ans marquant le renouvellement du peuple romain
- un siècle historique de 100 ans marquant la vie de l'*Vrbs*.

La coexistence de ce double comput, de ces deux cycles assure le devenir de Rome en conciliant une conception cyclique impliquant le renouvellement des temps et une conception fataliste fondée sur la fin des temps.

La cité, comme les hommes dans les conceptions étrusques, pouvait surmonter la *lex mortalitatis*.

#### BIBLIOGRAPHIE

- Brind'Ainour, P. *L'origine des jeux séculaires*, in *A. N. R. W.* II, 16, 2, 1978, p. 1334-1417.  
 Briquelet, D. *Les changements de siècles en Etrurie*, in *Fins de siècles*, Bordeaux, 1990, p. 61-76  
 Gagé, J. *Recherches sur les jeux séculaires*, Paris, 1934.  
 Guittard, Ch. *La fin de siècle chez Tite-Live*, in *Fins de siècles*, p. 49-59.  
 Mommsen, Th. *Die römische Chronologie bis auf Caesar*, Berlin, 1858, p. 168-189.

<sup>35</sup> Censorin., *De die natali* 17, 6: *haec portenta Etrusci pro haruspicii disciplinaeque suae peritia diligenter obseruata in libros rettulerunt. Quare in Tuscis Historiis. quae octauo eorum saecula scriptae sunt, ut Varro testatur, et quot numero saecula ei genti data sint et transactorum singula quanta fuerint quibusue ostentis eorum exitus designati sint continetur. Itaque scriptum est quattuor prima saecula annorum fuisse centenum, quintum centum viginti trium, sextum undeuiginti et centum, septimum totidem, octauum tum demum agi nomen et decimum superesse, quibus tansacti fine fore nominis Etrusci.*

<sup>36</sup> Censorin., *De die natali* 17.15.

- Nadjo, L. *Saeculum et la notion de fin de siècle*, in *Fins de siècles*, p. 37-48.
- Piganiol, A. *Recherches sur les jeux romains. Notes d'archéologie et d'histoire religieuses*, Strasbourg, 1923.
- Pighi, G.B. *De ludis saecularibus*, 2<sup>ème</sup> éd. Amsterdam, 1965.
- Nilsson, M. P. *Saeculares ludi*, in *R. E.*, 1920, col. 1696-1720.
- Rapisarda, C. A. *Censorini De die natali liber*, Bologne, 1991.
- Rocca-Serra, G. *Censorinus. Le jour natal*, Paris, 1988.
- Ross-Taylor, L. *New Light on the History of the Secular Games*, in *A. J. Ph.*, 55, 1934, p. 101-120.
- Wagenvoort, H. *The origin of the ludi saeculares* in *Studies in roman Literature, Culture and Religion*, Leyde, 1956, p. 193-232.

# Prodigios milenaristas en las *Historiae* de Raúl Glaber

Juana Torres  
Universidad de Cantabria, Santander

En los albores del primer milenio había invadido las conciencias, de forma bastante generalizada, un sentimiento de temor y de esperanza. Los cristianos consideraban que la historia estaba orientada y guiada por Dios, creador del mundo, y, basándose en los textos sagrados (Evangelios y Apocalipsis) creían que un día este mundo acabaría. La creencia consistía en que, cuando hubieran concluido los mil años del encierro de Satanás, el mal invadiría el mundo y comenzaría el tiempo de las tribulaciones, pero, sólo durante un breve periodo de tiempo; transcurrido éste, se instauraría un reino terrenal perfecto, imagen del Paraíso, que precedería al fin del Mundo. Este es el fundamento del pensamiento milenarista que el cronista por excelencia del Año Mil, Raúl Glaber, parecía compartir en su obra histórica.

Nos estamos refiriendo a un monje inconformista y giróvago, nacido en Borgoña hacia el 985. Bien debido a su propio carácter, insumiso e inquieto, o a causa de su reclusión involuntaria en un monasterio –Saint Germain d’Auxerre– durante la primera adolescencia, con la consiguiente ausencia de vocación, el resultado fue que ningún claustro monástico parecía reunir las condiciones idóneas para que Raúl «glabro» encontrara su tranquilidad y sosiego<sup>1</sup>. Sea como fuere, recorrió diversos monasterios de la Borgoña del año Mil, conociendo en Saint Benigne de Digione a su abad, Guillermo de Volpiano, en cuyo honor compuso su biografía, y a instancias del cual inició la redacción de sus *Historias*. Posteriormente, –a finales del 1031– la estancia de Raúl en Cluny, la congregación monástica más poderosa del momento, resultó decisiva para el devenir de esta obra: La dedicatoria inicial «a Guillermo de Volpiano» fue sustituida por la de «a Odilón, abad de Cluny». Por otra parte, introdujo además varias reformas de contenido, como iniciar las *Historias* con una reflexión sobre la divina cuaternidad, y adecuar la parte final del libro I al esquema teológico inicial.<sup>2</sup> La redacción final de los cinco libros la llevó a cabo durante su retirada al cenobio de Saint Germain d’Auxerre, donde inició su andadura monástica y al que regresó al final de su vida.

La historiografía moderna no ha hecho justicia, hasta fechas recientes, a la labor de Raúl como historiador. Se le ha tachado de ingenuo, crédulo, torpe, charlatán..., se han señalado inexactitudes cronológicas en su obra y se ha denostado la calidad del latín por él utilizado.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Parece que el sobrenombre de «glabro» se debía a una particularidad física caracterizada por la ausencia casi total de pelo en el cuerpo. El término castellano más usual sería «lampiño», como le denomina un escritor italiano, Franco Cardini: «Rodolfo Lampiño» (*Europa año Mil. Las raíces de Occidente*, tr. esp. A.M. Márquez, Madrid 1995). La historiografía moderna le conoce por el adjetivo castellano derivado directamente del francés: «Glaber-Glabro».

<sup>2</sup> Sobre esa introducción y el significado de la divina cuaternidad vid. S. Giet, «La divine quaternité de Raoul Glaber», *Revue du Moyen Age Latin* 5 (1949), 238-241; P. Rousset, «Raoul Glaber interprète de la pensée commune au XI siècle», *Revue d’Histoire de l’Eglise de France* 36, (1950), 5-24; J. France, «The Divine Quaternity of Rodulfus Glaber», *Studia Monastica* 18, (1975), 283-294.

<sup>3</sup> vid. G. Monod, «Etudes sur l’histoire de Hugues Capet», *Revue Historique* 28 (1885) 271-278; L. Musset, «Raoul Glaber et la baleine. Les sources d’un racontar du XI siècle», *Revue du Moyen Age Latin* IV, (1948), 167-172; G. Andenna, D. Tuniz, *Rodolfo il Glabro. Storie dell’Anno Mille*, tr. it., (Milán 1982), 26-28.

Evidentemente, la concepción historiográfica del s.XI tenía muy poco que ver con la mentalidad y la cultura moderna; pero, por fortuna, los planteamientos de los historiadores se han ido modificando con respecto a los textos medievales. A partir de la segunda mitad de este siglo se ha producido una justa revalorización de las *Historias* de Raúl Glaber, iniciada por Paul Rousset y que encontró su máximo reconocimiento en Georges Duby, con *El Año Mil*, obra que utiliza fundamentalmente textos pertenecientes a ellas.<sup>4</sup> Justificando su elección, el autor francés sentencia: «Conviene no juzgar su obra (la de Raúl Glaber) en función de nuestros hábitos mentales y de nuestra propia lógica. Si aceptamos introducirnos en su modo de pensar, de inmediato se nos aparece como el mejor testigo de su tiempo, y de muy lejos» (p.18, tr. esp.). En ese mismo sentido se han manifestado con posterioridad otros autores del prestigio de Guglielmo Cavallo, que realiza la siguiente valoración de la obra: «Nonostante i limiti della sua strazione monastica e perciò culturalmente ristretta, essa restituisce in forma vivida, coinvolgente, quelli che furono malesseri, trepidazioni, speranze, slanci, modi di comportamento, referenti etici, modelli di vita civile e religiosa intorno all'anno Mille; e sono quindi questi documenti di storia della mentalità, di psicologia collettiva che si devono cercare nelle *Storie*, non la precisione dei fatti, che si mostrano affastellati e confusi».<sup>5</sup>

En cualquier caso, lo que resulta indudable es que se trata de uno de los escasos testimonios del año Mil sobre los presagios del fin del mundo. Toda la literatura romántica en torno a los terrores y a la ansiedad de la Edad Media por la proximidad del Milenio surgió básicamente a raíz del conocimiento de esos textos. Estamos, por tanto, ante unos documentos privilegiados para el estudio de los miedos milenaristas en una fecha tan emblemática como el año Mil. En todos los periodos de la historia han existido fenómenos celestes, como los eclipses y los cometas, carestías, inundaciones, terremotos, etc., a menudo interpretados como signos de la decadencia y el final de los tiempos; pero nada indica que esos «prodigios» aparecieran más prolijamente en los años de tránsito entre el siglo X y el XI. Lo que ha sucedido es que la historiografía de época romántica ha tomado esos hechos como paradigma.<sup>6</sup>

La idea del fin del mundo tras mil años de existencia ha estado presente en casi todas las religiones antiguas, incluido el cristianismo. Pero ¿cuándo se cumpliría esa fecha?; ¿a partir de qué acontecimiento habría que contar?; ¿de qué milenio se trataba, del nacimiento o del de la muerte de Jesús? La mayoría de la gente de esa época no se plantearía tales dudas, sino que considerarían esa cifra como una etapa de límites poco nítidos, esperada y a la vez temida. Para salvar ese obstáculo de las fechas, Raúl parte del año 900, va narrando los fenómenos extraños y prodigiosos datables hasta el año Mil; a continuación «narra los acontecimientos sucesivos desde el año Mil del nacimiento del Verbo»;<sup>7</sup> y por último toma como referencia la fecha de la muerte de Jesús: «Tras los múltiples prodigios que tuvieron lugar en todo el mundo alrededor del milésimo año de Cristo Señor, —en parte antes y en parte después— hubo, como es sabido, diversos hombres de sagaz ingenio que predijeron hechos no menos impor-

<sup>4</sup> Vid. P. Rousset, «Raoul Glaber interprète de la pensée commune au XI siècle», *Revue d'Histoire de l'Église de France* 36 (1950), 5-24; y G. Duby, *El año Mil. Una nueva y diferente visión de un momento crucial de la historia*, tr. esp. I. Agoff, (Barcelona 1988).

<sup>5</sup> Vid. G. Cavallo, G. Orlandi, *Rodolfo el Glabro. Cronache dell'anno Mille (Storie)*, ed. y tr. it., (Milán 1989), p. 34 de la Introducción. Las citas de nuestro trabajo se harán en base a esa edición.

<sup>6</sup> Sobre este tema vid. N. Cohn, *En pos del Milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, tr. esp., R. Alaix Busquets, (Madrid 1981); G. Bois, *La revolución del año Mil*, tr. esp. G. Pontón Gijón, (Barcelona 1991); G. Duby, *El año Mil...*, op. cit. 1988; F. Cardini, *Europa año Mil... op. cit.*, 1995, entre otros.

<sup>7</sup> *Historiae* III, 1.



tantes al aproximarse el milenio de la pasión del mismo Señor; lo cual se produjo, en efecto, con evidencia».<sup>8</sup> Además, a modo de síntesis afirma. «Cuanto más se acerca el fin del mundo, más vemos multiplicarse esos acontecimientos de los que hablan los hombres».<sup>9</sup>

De acuerdo con la concepción escatológica de la historia reflejada en la obra de Raúl Glaber, Dios envía signos a los hombres por medio de sueños, milagros y visiones, que conviene interpretar adecuadamente para conocer sus designios. A juzgar por sus relatos, la profusión de fenómenos extraordinarios en los años próximos al Milenio reflejan desaprobación y malestar. Veamos y analicemos cuáles fueron esos prodigios, premonitorios de algo importante pero desconocido, y por ello causantes de esperanza y temor a un tiempo:

– La aparición de cometas es una constante en los cronistas de la Edad Antigua y Media, como símbolo misterioso que anuncia grandes cambios<sup>10</sup>, y no podía faltar en las *Historias*. En efecto, nos describen detalladamente el fenómeno de un cometa: «En la época del rey Roberto, en el mes de septiembre, al anochecer, apareció en el cielo, de la parte occidental, una estrella que llaman cometa, que permaneció allí por espacio de casi tres meses. De intenso brillo su esplendor, dominaba con su propia luz la mayor parte del cielo hasta que se ocultaba con el canto del gallo. Si se trataba de una estrella nueva enviada por Dios, o de la luz de alguna estrella que Él había multiplicado simplemente como señal prodigiosa, esto sólo puede saberlo Aquél que gobierna todas las cosas con el secreto insondable de su sabiduría. Sin embargo, una cosa no deja lugar a dudas: cada vez que un fenómeno de ese tipo se produce a la vista de los hombres, presagia de forma inminente un suceso asombroso y terrible»(III, 3,9)<sup>11</sup>.

– Algo similar ocurría con los eclipses, narrados con profusión por distintos autores, y de los que Raúl menciona varios (IV, 9, 26; V, 3,20) especialmente el del año 1033, el más funesto de todos: «Ese mismo año, el milésimo de la Pasión del Señor, el tercer día de las calendas de Julio (29 de Junio), un viernes, vigésimo octavo día de la luna, se produjo un eclipse u oscurecimiento del sol que duró desde la sexta hora hasta la octava y fue verdaderamente terrible. El sol adquirió un color zafiro, y en la zona superior tenía el aspecto de la luna en cuarto creciente. Los hombres, al mirarse unos a otros, se veían con una palidez mortal. Todas las cosas parecían envueltas en una nube de color amarillento. Entonces, un estremecimiento y un espanto inmensos se apoderaron del corazón de los hombres; pues al observar el fenómeno intuían que presagiaba que algo infausto, una desgracia se abatiría sobre la humanidad. Y, en efecto, el mismo día que se celebra el aniversario de los apóstoles, algunos exponentes de la nobleza romana, unidos mediante una conjura, se alzaron contra el papa de Roma pretendiendo matarle; y no lo consiguieron, pero lo expulsaron de su sede» (IV, 9,24).

– Se nos describe igualmente un eclipse de luna: «El 8 de Noviembre del 1046, décimo cuarto día de la luna, ... tuvo lugar un eclipse lunar que causó gran espanto. En efecto, a la hora octava de la noche (las 2), el sol y la luna entraron en conjunción. No sabemos si esto sucedió por un designio de Dios o por la intervención de un tercer astro, pues puede conocerlo solamente la sabiduría del Creador. La luna se tiñó primero de un siniestro color sanguinolento, después fue decreciendo gradualmente hasta la aurora del día siguiente. En el mismo mes, en el castillo de S. Florentino, sobre el río Armaçon, hacia mediodía llovieron del cielo cometas,<sup>12</sup> mientras un insólito resplandor iluminaba la tierra; el pueblo ignorante habla de

<sup>8</sup> *Ibidem* IV, 1.

<sup>9</sup> *Ibidem* I, 5,25.

<sup>10</sup> Vid., por ejemplo, Isidoro, *De natura rerum* 26, 13; *Etymologiae* III, 71,16; Pablo Diácono, *Historia Longobardorum* IV,10; Ademar de Chabannes, *Chronica* III, 58.

<sup>11</sup> Las traducciones son obra de la autora.

una estrella que cae del cielo. Consiguientemente, en ese mismo mes de Noviembre maduraron en algunos lugares de la Galia, de forma excepcional las semillas de la primera siembra de Agosto, que habitualmente se recogen en Octubre; y esto causó gran admiración»(V, 1,18).

Resulta curioso observar la incertidumbre que le causaban ciertos signos del cielo a nuestro autor, en el sentido de que desconocía el verdadero significado y la procedencia exacta de esos fenómenos; dice textualmente en dos de los párrafos recogidos: «Si se trataba de una estrella nueva... o de la luz de alguna estrella multiplicada por Dios para hacer una revelación prodigiosa, sólo Él puede saberlo» (III, 3,9); y «No sabemos si esto sucedió por un designio de Dios o por la intervención de un tercer astro...» (V, 1,18). Es decir que, a pesar de presentarlos como premonición de sucesos extraordinarios, este monje, ineludiblemente imbuido por las concepciones escatológicas y milenaristas, no estaba sin embargo seguro de que se tratara de simples fenómenos meteorológicos o bien de disposiciones emanadas de la voluntad divina para anunciar algo.

– En cualquier caso, el malestar repercutía también en los animales, con la aparición de monstruos que presagiaban nuevas discordias, como ocurrió en el 996, «cuarto año antes del mil, que, en un lugar llamado Berneval se vio una ballena de extraordinario tamaño atravesar el mar: desde el Norte se dirigía hacia Occidente. Fue avistada una mañana de Noviembre, al amanecer, asemejándose a una isla. Su travesía se prolongó hasta la tercera hora del día, causando un enorme desconcierto y maravilla en los que la veían» (II, 2,2)<sup>13</sup>. También, en la catedral de Orleans entró un lobo, símbolo del mal, cogió la cuerda de la campana con los dientes y empezó a tocar, atemorizando a todos los presentes. Puesto que al año siguiente fueron destruidas todas las viviendas de la ciudad y los edificios eclesiásticos por un terrible incendio, la gente relacionó ese suceso como presagio de la desgracia. En su apoyo se narra otro acontecimiento extraordinario: en la misma ciudad, en un monasterio femenino, un crucifijo echaba lágrimas (II, 5,8).

– Entre los sucesos llamativos, Raúl nos describe una lluvia de piedras ininterrumpida día y noche, durante casi tres años, sobre la casa de un noble de nombre Arbeulardo. Y, cosa más sorprendente aún, a pesar de caer por todos los sitios, las piedras no dañaron a nadie ni rompieron un solo vaso (II, 10,21).

– Las guerras hicieron acto de presencia, bien como consecuencia de las premoniciones, o bien presagiando a su vez nuevas discordias: «Tras la aparición del monstruo marino, el tumulto de la guerra comenzó súbitamente en toda la extensión del mundo occidental, al mismo tiempo en los países de la Galia y en las islas de ultramar, la de los anglos, los bretones y los escoceses. Pues, como suele ocurrir, a causa de los delitos de la más baja plebe, los reyes y los señores entraron en conflicto; llevados por la indignación, comienzan a asolar las poblaciones y acaban degollándose unos a otros» (II, 2,3).

– Se produjeron apariciones de espíritus malignos; de figuras tenebrosas de Etfopes (IV, 3,8), término utilizado en la Antigüedad para referirse a personas de piel oscura y que en el Medioevo se generalizó con el significado de «figuras diabólicas». A veces esas apariciones

<sup>12</sup> El texto dice literalmente: ... *quod grece dicitur selas, casma, palmecie*, que los autores de la Antigüedad y de la Edad Media utilizaron con distintos significados; en cualquier caso, se refieren a los distintos fenómenos que se producen con la caída de un meteoro. Vid. A este respecto la nota 61, lib. V, de las *Historiae*, ed y tr. it. de G. Cavallo y G. Orlandi, *op. cit.*, p. 364: resplandor, grietas en la tierra y ligeros terremotos.

<sup>13</sup> Sobre este tema de la ballena vid. L. Musset, «Raoul Glaber et la baleine... *op.cit.* (1948), p.168; y nota 16, lib. II, de las *Historiae*, de G. Cavallo y G. Orlandi, *op. cit.*, p. 310.

eran consentidas por Dios simplemente para advertir o castigar las faltas de los humanos, pero a menudo perseguían hacerles caer en la tentación. Esa debía ser la finalidad que guiaba a un ser tenebroso exhortando a un joven monje en estos términos: «¿Por qué motivo vosotros los monjes, a diferencia de lo que hacen los otros hombres, os sometéis a tantos sacrificios, vigiliias, ayunos, penitencias, cantos de salmos y otras innumerables mortificaciones?, ¿Acaso no es cierto que muchísimas personas, incluso viviendo en el mundo y persistiendo en el pecado hasta el final de su vida, están destinadas a gozar de la misma paz a la que vosotros aspiráis? Para ganar el premio de la felicidad eterna, que a vosotros os espera en cuanto justos, sería suficiente un día o una sola hora. Así, me pregunto por qué tú mismo, apenas oyes la campana, inmediatamente te levantas de la cama interrumpiendo la dulzura del sueño, cuando podrías quedarte durmiendo hasta el tercer toque... Vosotros no tenéis nada que temer: sois libres de seguir vuestros impulsos y podéis satisfacer cualquier deseo carnal con toda tranquilidad» (V, 1). Al propio Raúl le asaltó una aparición de ese tipo, produciéndole gran espanto: «Cuando habitaba en el monasterio del Beato mártir Leodegario, en Champagneux, una noche, antes del amanecer, se me apareció a los pies de la cama una figura de hombrecillo, de aspecto tenebroso. Por lo que pude distinguir, era de estatura media, cuello delgado, rostro demacrado, ojos muy negros, frente encrespada de arrugas, nariz aplastada, boca saliente, labios abultados, barbilla estrecha y afilada, barba caprina, orejas hirsutas y puntiagudas, cabellos de punta y desgreñados, dentadura canina, cráneo alargado, pecho saliente, espalda con joroba, las nalgas temblando, con ropas sucias; estaba jadeando y con todo el cuerpo agitado»(V, 2)<sup>14</sup>. En la Edad Media era muy frecuente representar los temores de los humanos en forma de figuras extrañas, animales monstruosos y en general seres que causaban estremecimiento; el compendio más significativo se encuentra en el comentario al Apocalipsis de un monje del siglo VIII, Beato de Liébana.

– Fueron frecuentes las epidemias, carestías y hambrunas que afectaron a los hombres. En torno al 1005 «se produjo una gravísima carestía en todo el mundo latino que duró cinco años; no había país de cuya indigencia no se oyese hablar; gran parte del pueblo murió consumido por la inanición. Era un hambre horrible que inducía a alimentarse no sólo con la carne de animales asquerosos y de reptiles, sino hasta de hombres, mujeres y niños, sin consideración ni siquiera para con los más estrechos lazos de sangre. Pues la violencia de la carestía llegó a tal punto que los hijos adultos se comían a sus madres, y éstas, olvidándose del amor materno, hacían lo mismo con sus propios niños» (II, 9,17). El hambre que asoló la Borgoña en el año 1033 debió de ser extraordinariamente dramática, a juzgar por la descripción que Raúl realiza de ella, tan pormenorizada que causa estremecimiento, y que, por ello, alcanzó gran celebridad. (IV, 4,10-13). Tres años duró ese azote, en penitencia para castigar los pecados de los hombres.

– A modo de resumen, en las *Historias* encontramos recogidos los diferentes trastornos que se estaban produciendo en el final del primer milenio: «Por otra parte, se cometieron en todo el mundo, tanto en los asuntos eclesiásticos como en los seculares, actos que violaban el derecho y la justicia. Una codicia desenfadada hacía que no fuera posible hallar en casi nadie esa confianza en los otros que es el fundamento y sostén de toda buena conducta. Y para que fuera más evidente que los pecados de la tierra habían alcanzado el cielo: «la sangre cubrió la

<sup>14</sup> Para una interpretación psicológica de los pasajes en que Raúl narra sus encuentros con el diablo, vid. R. Colliot, «Rencontres du moine Raoul Glaber avec le diable d'après ses Histoires», *Le diable au Moyen Age*, (Aix-en-Provence 1979), 119-132.

sangre»<sup>15</sup>, como gritó el profeta ante las continuas iniquidades de su pueblo. Pues, desde entonces, en casi todos los órdenes sociales, se difundió la arrogancia, se atenuó el debido rigor y la severidad de conducta de tal modo que se pudo aplicar muy exactamente a nuestra generación aquella sentencia del apóstol que dice: «se habla de impiedades cometidas entre vosotros que no se ven ni siquiera entre los Gentiles»<sup>16</sup>. Una avidez descarada invadía el corazón humano, y la fe desfallecía en todos. De ahí nacían los pillajes y los incestos, los conflictos de ciegas codicias, los robos y los infames adulterios. ¡Qué vergüenza!, a cada uno le horrorizaba confesar lo que pensaba de sí mismo. Sin embargo, ninguno se corregía de su funesta costumbre del mal» (IV, 9,25).

– Pero, más graves que los males físicos y contra la moral fueron los que afectaban al espíritu, considerados por los cronistas medievales como los prodigios milenaristas más significativos: nos referimos a la simonía o corrupción de la Iglesia, y a las desviaciones de la verdadera fe o herejías. Los prelados de las iglesias se han contagiado del lucro y la avaricia en todas las partes del mundo, y se ha convertido en algo habitual la compra de los cargos eclesiásticos en los diversos órdenes. Raúl lo describe así: «Mientras la irreligiosidad aumenta en el clero, así también crecen en el pueblo los deseos procaces e incontenibles. Después los engaños y mentiras, los fraudes y homicidios contagiaron a casi todos arrastrándolos a la perdición. Puesto que las tinieblas de la ceguera han invadido de la peor manera el ojo de la fe católica, es decir a los cargos superiores de la iglesia, por eso su pueblo, que desconoce el camino de la salvación, se lanza hacia el desastre de su perdición ... Cada vez que deja de existir la religiosidad de los pontífices y se debilita la rigurosidad en la observancia de las reglas por parte de los abades, y al mismo tiempo se debilita el vigor de la disciplina de los monasterios y, siguiendo su ejemplo, el resto del pueblo se vuelve transgresor de los mandamientos de Dios, ¿qué otra cosa queda excepto que todo el género humano al mismo tiempo, por su voluntad de perdición, se lance al antiguo precipicio y al caos?». (II, 6, 12).

Este párrafo constituye una sorprendente denuncia contra la simonía, o compra-venta de puestos eclesiásticos, por parte de las altas jerarquías, que el emperador Enrique III erradicó tras reunir a los arzobispos y obispos de todas las regiones del Imperio y con la publicación de un edicto en el que establecía la prohibición de «comprar con dinero cualquier cargo u oficio eclesiástico; cualquiera que se hubiera permitido venderlo o comprarlo habría sido despojado de cualquier cargo y excomulgado» (V, 5,25). El autor nos presenta esa nefanda costumbre con una doble vertiente: por una parte se refiere a ella como premonición del final de los tiempos, como presagio milenarista: «De las premoniciones de la Sagrada escritura resulta perfectamente claro que hacia el fin de los días, cuando en los hombres se vaya enfriando la caridad y desbordando la injusticia, llegarán momentos peligrosos para las almas» (II, 6,10). De ese modo inicia el pasaje, que es concluido casi con las mismas palabras: «Y así se verifica la predicción apostólica: el enfriamiento de la caridad y la profusión de la iniquidad en los hombres que se aman a sí mismos desmesuradamente, provocaron la frecuencia insólita de los males que hemos referido hacia el milésimo año del nacimiento del Salvador, en todas las partes del mundo» (II, 6,12); pero cuando se consiguió poner fin a esa plaga de la Iglesia, entonces la considera causante de las múltiples desgracias y afirma: «Pues está perfectamente claro que por esta ofensa se abatieron sobre los hijos de los hombres diversas calamidades, es decir: carestías, epidemias y guerras» (V, 5, 25).

<sup>15</sup> Vid. Apoc. 18, 5.

<sup>16</sup> Vid. I Ep. Cor. 5, 1: *Omnino auditur inter vos fornicatio, et talis fornicatio qualis nec inter gentes.*

– A la simonía se sumó el desorden de las herejías que, pese a su carácter intelectual y doctrinal, adquirirían una enorme difusión entre las clases sociales más bajas. A continuación mencionaremos las que se recogen en las *Historias*:

1. En el territorio de Châlons, en la Galia, un agricultor de nombre Leutardo volvió del campo con la misión de cumplir una serie de actos extraños a un ser humano: se divorció de su mujer para vivir en castidad<sup>17</sup>, rompió un crucifijo y pisoteó la imagen del Salvador, se negó a pagar el diezmo por considerarlo inútil y se escudaba en la autoridad de las Sagradas Escrituras, para engañar más sutilmente, cuando en realidad se oponía a su mensaje. Al saberse vencido y sin el apoyo del pueblo se suicidó arrojándose a un pozo (II, 11,22).

2. En Rávena, Vilgardo, un apasionado de la gramática y del estudio de los autores clásicos, predicaba doctrinas contrarias a la verdadera fe, engañado por diablos que adoptaban la forma de los poetas Virgilio, Horacio y Juvenal<sup>18</sup>. La anécdota concluye con las siguientes consideraciones: «Fueron descubiertos en Italia otros sostenedores de estas perniciosas teorías... También de Cerdeña, isla donde siempre abundan los herejes, salieron en aquel tiempo algunos que fueron a corromper una parte de la población de España, y terminaron siendo masacrados por los católicos. Todo esto constituye un presagio que concuerda con la profecía de Juan, puesto que dice que Satanás será liberado, y al final de los mil años el mal invadirá el mundo» (II, 12,23).

3.– En el año 1017 fue introducida en la Galia por una mujer de origen italiano una insolente herejía. Con gran habilidad, la mujer sedujo a gente de toda condición, incluidos clérigos de gran formación, como lo testimonia la presencia en esa secta de dos hombres de posición eminente en el clero y en la sociedad (III, 8).

4.– En Lombardía, los personajes más nobles de la zona habitaban un castillo llamado Monforte y se habían contagiado de una perversa herejía, en virtud de la cual practicaban la idolatría, entre otras locuras; en una ocasión acudieron varios miembros a visitar a un caballero católico que se encontraba en su lecho de muerte, e intentaron atraerle a sus creencias con la promesa de recuperar inmediatamente la salud. Todos sus esfuerzos resultaron inútiles pues el enfermo murió fiel a la verdadera fe (IV, 2,5).

– El peor atentado contra la comunidad cristiana se produjo en el 1009, con la destrucción de la iglesia de Jerusalén por orden del príncipe de Babilonia.<sup>19</sup> Según nos relata Raúl, aquella insigne obra en memoria del Señor atraía a visitarla a una infinita masa de fieles de todo el mundo. Pero los Judíos convencieron al príncipe de Babilonia de que debía destruir el templo de los Cristianos, ante el riesgo de que éstos pronto invadieran su reino. Entonces el príncipe envió a sus hombres a Jerusalén para destruir el templo, dejando así en evidencia la maldad de los Judíos (III, 7,24).

<sup>17</sup> La mayoría de las herejías del S. XI rechazaban el matrimonio, basándose en una interpretación rigorista del Evangelio de Mateo, 19, 29 y Ev. de Lucas 14, 26. Un hereje de Monforte respondió al inquisidor que le preguntaba cómo podría entonces reproducirse el género humano: *Sicut aves, sine coitu*: Vid. Landolfo Seniore, *Historia Mediolanensis* II, 27, M.G.H. SS. VIII, pp. 65-66; H. Taviani, «Le mariage dans l'hérésie de l'an mil», *Annales XXXII*, (1977), 1074-89.

<sup>18</sup> Sobre la consideración de los autores paganos en época medieval cf. P. Lamma, *Momenti di storiografia cluniacense*, (Roma 1961), p. 44 ss.; P. Riché, *Les écoles et l'enseignement dans l'Occident chrétienne de la fin du V siècle au milieu du XI siècle*, (Paris 1979); J. Torres, «El cronista del año Mil: Raúl Glaber», *Codex Aquilarensis*, Fundación Santa María la Real. Centro de Estudios del Románico, Aguilar de Campoo (Palencia) 2000, p. 147-48.

<sup>19</sup> Se trataba del conocido perseguidor de los cristianos Al-Hakim bi-Amr Allah (996-1021), séptimo califa de los fatimies de Egipto.

En definitiva, todos esos trastornos de diversa índole presagiaban la segunda venida de Cristo, la Parusía, que precedería al Juicio Final. Era conveniente, por tanto, estar preparados, hacer penitencia. Y, en efecto, durante esos años proliferaron las manifestaciones de arrepentimiento más variadas, tanto de carácter individual: mortificaciones, limosnas, renuncia a los placeres de comer carne y de practicar el sexo, al manejo de oro, etc., como sacrificios colectivos: la excomunión y la muerte en la hoguera, entre otros. En cualquier caso, el rito penitencial por excelencia lo constituyeron las peregrinaciones, viajes emprendidos por los cristianos con una mezcla de espíritu de aventura y de fe en alcanzar la Tierra Prometida. Raúl se refería a ese fenómeno en los siguientes términos: «En aquel tiempo, procedente de todas las partes del mundo, una gran multitud de fieles comenzó a confluir hacia Jerusalén, al Sepulcro del Salvador; era tan gran cantidad que nadie habría podido preverlo. Inicialmente emprendieron la peregrinación los hombres de nivel más humilde de la sociedad, o plebeyos, después se movieron las clases medias, seguidas de los que pertenecían a los estratos más elevados, y a continuación los reyes, condes y obispos. Finalmente, como no había sucedido nunca, emprendieron el viaje también muchas mujeres nobles, acompañadas de otras más pobres. La mayoría deseaban morir allí, antes de volver a su patria» (IV, 6,18 y III, 1,2). Este fenómeno de las peregrinaciones está atestiguado desde los primeros siglos del cristianismo, y siguió produciéndose ininterrumpidamente. No se trataba, por tanto, de un acontecimiento novedoso, ni mucho menos exclusivo de esa etapa del final del milenio. Tampoco era Jerusalén el único punto de destino de los peregrinos, ya que en Occidente también encaminaban sus pasos hacia Roma y hacia Santiago de Compostela. Y por último, ya en el siglo IV conocemos casos paradigmáticos de mujeres aristócratas que realizaron viajes a los Santos Lugares; recordemos a las dos Melanias, abuela y nieta, a Paula y Eustochio, compañeras inseparables de S. Jerónimo, a Silvia de Aquitania, a Poemenia y a la hispana Egeria. Así pues, Raúl no estaba en lo cierto al afirmar que nunca antes las mujeres nobles habían emprendido ese viaje. El significado que otorgaba a esa afluencia masiva de visitantes al Santo Sepulcro es claramente escatológico, como se percibe en uno de sus textos: «Algunas de las mentes más agudas del momento fueron interpeladas por muchos acerca del significado de tan gran movimiento de gentes hacia Jerusalén, completamente desconocido en época precedente. La respuesta dada por algunos con bastante perspicacia fue que todo esto no anunciaba otra cosa que la llegada de ese miserable Anticristo que, según el testimonio de la Sagrada Escritura, es esperado al final de este mundo; ya que, una vez abierto a todos los pueblos el camino de Oriente, desde donde debe llegar, toda nación, sin duda, le saldrá al encuentro, y se cumplirá así la predicción del Señor, según la cual caerán entonces en la tentación incluso los elegidos, si es posible» (IV, 6,21).

Una vez que el milenario de la Pasión de Jesús pasó también sin graves consecuencias, el temor dio lugar a la esperanza; los ritos de purificación fueron cediendo, puesto que la *ira Dei* había sido aplacada. Se celebraron asambleas de paz en las que se llegó a dos decisiones fundamentales: hacer más estrictos los ayunos y restaurar la paz. «Fue redactada una lista dividida en capítulos que contenía tanto las acciones prohibidas como las promesas que se debían hacer con mente devota al Señor omnipotente. La principal entre ellas se refería al mantenimiento de una paz inviolable: los hombres de cualquier condición que se hubieran manchado de cualquier culpa en el pasado, habrían podido circular desarmados sin ningún temor. Cualquiera que hubiese robado o invadido la propiedad ajena habría sido sometido al rigor de la ley, o condenado a graves penas corporales o económicas... De las múltiples decisiones tomadas en aquellos concilios sería demasiado largo dar cuenta ahora. Resulta, sin embargo, oportuno referir un punto en el que todos concuerdan: que el sexto día de cada se-

mana había que abstenerse del vino, y el séptimo de la carne, a menos que se estuviera afectado por una enfermedad grave o en el caso de que coincidiera una festividad solemne; si alguna circunstancia inducía a debilitar esta dieta, se debía dar de comer a tres personas necesitadas» (IV, 5,15-16). De estas asambleas se pasó a un compromiso más sólido que exigía la suspensión de todo tipo de actividades bélicas durante los periodos sagrados del calendario litúrgico: «Ocurrió en este tiempo (año 1041), por inspiración de la gracia divina, primero en la región de Aquitania, después gradualmente en todo el territorio de la Galia, que se firmó un pacto dictado a la vez por el temor y por el amor de Dios, consistente en que ningún hombre, desde la noche del miércoles hasta el alba del lunes siguiente, se permitiría el acto temerario de tomar por la fuerza cualquier cosa ajena, ni para vengarse de algún enemigo, ni para apoderarse de las prendas del garante de un contrato. Si este decreto público hubiese sido violado, el culpable lo pagaría con la vida o sería expulsado de la comunidad cristiana y de su patria. Se ha convenido entre todos denominar a esto con el término vulgar de «tregua de Dios»<sup>20</sup>; y no sólo fue garantizada por la protección de los hombres, sino a menudo ratificada por terribles señales divinas... Y fue justo, pues, como el domingo es venerado en memoria de la resurrección del Señor y es llamado el octavo día, así el jueves, el viernes y el sábado debe evitarse cualquier acto de hostilidad, por respeto a la cena y a la pasión del Señor» (V, 1,15). Podemos observar en los dos textos anteriores los precedentes del ayuno y la abstinencia durante la Cuaresma, periodo sagrado por excelencia en la liturgia cristiana.

Siguiendo las predicciones de la profecía, recogidas al inicio de este trabajo, al cumplirse el año Mil sobrevendrían multitud de desastres y tribulaciones para la humanidad, tal y como nos ha venido relatando Raúl Glaber; pero también se anunciaba que éstas darían paso a un mundo ideal, prefiguración del Paraíso, a una primavera de los tiempos. Pues bien, ese «renacer de las cenizas» también parece constatarse en la época de nuestro cronista. Precisamente, tras la terrible carestía que asoló al mundo en el 1033, nos describe en las *Historias* la alegría del universo, mediante uno de los párrafos más hermosos de su obra: «Al año siguiente de la ruinoso carestía, el milésimo de la pasión del Señor, cesadas las lluvias y tempestades en homenaje a la bondad y a la misericordia de Dios, el rostro del cielo comenzó alegremente a aclararse, a hacer respirar vientos favorables, a mostrar, sereno y aplacado, la magnanimidad del Creador. Cubriéndose generosamente de vegetación, la superficie terrestre entera comenzó a producir frutos en abundancia y alejó del todo la carestía. Entonces, por primera vez, a instancia de los obispos, abades y otros religiosos empezaron a celebrarse concilios a los que eran transportados los cuerpos de muchos santos e innumerables urnas con reliquias sagradas... Cuando la noticia se difundió entre el pueblo entero, acudía gente de toda condición –alta, media y baja– llena de júbilo y dispuesta a cumplir cualquier cosa que los pastores de la Iglesia hubiesen ordenado... Todos estaban bajo el efecto del espanto por la reciente calamidad, y dominados por el temor de no poder participar de la riqueza de los futuros frutos (IV,5,14). Dada la concentración de tantas reliquias de santos, se produjeron entonces numerosísimas curaciones de enfermos... Todos se sentían arrebatados por un entusiasmo tan intenso que indujo a los obispos a levantar hacia el cielo el báculo, y los fieles, tendiendo las manos a Dios, invocaron a coro: ¡Paz, paz, paz!, para significar el pacto eterno contraído entre ellos y Dios, con el acuerdo de que tras cinco años la extraordinaria ceremonia sería repe-

<sup>20</sup> Sobre estos concilios vid. H.E.J., Cowdrey, «The Peace and the Truce of God in the Eleventh Century», *Past and Present* XLVI, 1970, 42-67; F. Cardini, *Le crociate tra il mito e la storia*, (Roma 1971), 21-24; *Idem*, *Alle origini della cavalleria medievale*, (Florencia 1981).

tida para confirmar aquella paz, alcanzando cualquier rincón del mundo. El mismo año se produjo tal abundancia de trigo, de vino y de otros productos de la tierra como no se podía esperar para los cinco años siguientes...» (IV, 5,16). Aparte de otro tipo de manifestaciones, se apreciaba ese renacer incluso en el aspecto de las ciudades; y así nos lo describe Raúl mediante una metáfora que se ha hecho famosa en virtud de la belleza de la imagen: «Parecía que la propia tierra, como sacudiéndose y liberándose de la vejez, se revistiera toda entera de un blanco manto de iglesias. En aquel tiempo los fieles sustituyeron con edificios mejores casi todas las iglesias de las sedes episcopales, todos los monasterios dedicados a los diversos santos e incluso los más pequeños oratorios de campo» (III, 4,13). Posiblemente las causas de esta renovación serían puramente materiales, debido a un crecimiento económico que habría impulsado a la Iglesia a poner en circulación los tesoros acumulados en épocas anteriores.

En cualquier caso, continuando con la profecía apocalíptica, el estadio final de la segunda venida de Cristo y el consiguiente fin de los tiempos no se había producido todavía en el 1047, fecha probable de la muerte de nuestro autor. A lo largo de los 1000 años siguientes se han venido estableciendo fechas emblemáticas –generalmente procedentes de grupos heterodoxos–, variables en función de los responsables y de sus intereses, en las que presumiblemente acabaría el mundo. En este fin del segundo milenio confluyeron diversas circunstancias perfectamente identificables con los presagios milenaristas del cronista del año Mil: se sucedían ininterrumpidamente calamidades de toda índole, desde catástrofes naturales en forma de terremotos, inundaciones, ciclones, etc., pasando por hambrunas, guerras civiles, sequías en extensos países del tercer mundo, y fenómenos celestes, como los eclipses y los cometas. Pero el tercer milenio ha comenzado a caminar sin que la profecía se haya visto cumplida en sus consecuencias últimas. El mundo continúa su ritmo ante las expectativas de algunos grupos minoritarios, que situarán el fin de los tiempos en alguna otra fecha significativa para ellos. ¿O se tratará más bien de una nueva tregua, cuya caducidad se establece dentro de otros mil años?...



# Una mítica y simbólica de un milenarismo: el legitimismo

Máximo Martín Cabeza  
Universidad de La Laguna

## INTRODUCCIÓN

Los historiadores que contemplaron la definitiva independencia de las «ciencias del espíritu» han querido rescatar en una tarea que es ella misma mesiánica, y para una comunidad determinada, la experiencia valiosa de los «padres», de los antepasados de la tribu, o al menos esa ha sido una de las más poderosas ilusiones que han auxiliado una contrucción de sentido que pretendía ir más allá de la mera ciencia. Nuestro engaño, si tal es, es creer que tras un objeto de estudio puede existir algo así como un «valor» evidente por sí mismo. Existen confesiones perfectamente explícitas en autores como Max Weber y sus maestros marburgianos. Si para H. Rickert la autonomía de una ciencia histórica madura es posible porque sólo ella puede transformar una realidad en «bien cultural», para el profesor de Heidelberg también el mundo de los valores que vive el individuo en su radicalidad existencial «son y serán siempre de una importancia decisiva para la orientación que toma en cada momento la actividad ordenadora del pensamiento en el campo de las ciencias de la cultura»<sup>1</sup>.

Ahora bien en esa elección del alma colectiva en la cual ésta se crea a sí misma siempre hay un resto cultural con el cual la empatía se vuelve imposible, al precio incluso de la renuncia al ascetismo heroico y objetivista predicado por Weber. Por ejemplo, en la percepción ilustrada, el legitimismo y el milenarismo eran opuestos exactos del alma moderna, los cuales resultaban imposibles de integrar, de conferirles en suma un valor. El primero en las vulgatas de los manuales de historia nacionalista era oscurantismo, regresión y opresión a la justa primavera de los pueblos. El segundo en las monografías de los historiadores de las religiones se despachaba con los epítetos de escapismo, fanatismo y deformación grotesca de la percepción histórica.

Este trabajo quisiera simplemente ser una contribución para la revisión de ambas ideas. Descubrir el valor del legitimismo en tanto que variedad del milenarismo es reconocer un tipo de conocimiento y de lenguaje más bien sospechosos: el de los mitos y los símbolos. Resulta problemático para mí justificar lo valioso que puedan tener las experiencias aparentemente fallidas y sangrientas de los movimientos de fin del mundo o de las contrarrevoluciones monárquicas y «absolutistas», pero en un momento incierto de nuestra cultura debemos ver también a ese opuesto tal vez como algo que es, en el fondo, absolutamente nuestro, una sombra integrable en un arquetipo cultural superior, tal y como Jung había intuido.

Las banales fantasías adjudicadas al milenarismo y por las cuales este era remitido al manicomio de las neurosis públicas incluían la creencia en un inminente fin de los tiempos precedido por una edad de oro cuyo sentido era más restauracionista que futurista. Tales creencias podían deberse a una reacción psico-social –rayana en lo patológico– propia de mo-

---

<sup>1</sup> Ver H. Rickert, *Ciencia Cultural y Ciencia Natural*, Austral, Espasa Calpe, 1965, p. 52. Max Weber, *Sobre la teoría de las Ciencias Sociales*, Península, 1972, p. 17.

mentos agónicos de una sociedad dada, de procesos sociales que –al no ser comprendidos científicamente– provocaban una respuesta irracional. Esta ha sido la interpretación aplastantemente predominante, y apenas se podría decir que carezca de un fundamento. La conclusión era que el historiador de las religiones comprometido debía combatirlos en nombre de la civilización. Sin embargo sería interesante concebir primordialmente al milenarismo como una teoría del conocimiento, como un método de aproximación a lo real, con su propia lógica y ontología y con una distintiva percepción del tiempo incommensurable a otras. Los movimientos milenaristas son demasiado complejos como para poder reducirlos a un conjunto de pequeñas reglas alusivas al maniqueísmo, a la lógica dicotómica, y a los miedos de criaturas no ilustradas. Si es cierta la presencia de algo turbador y peligroso en ellos eso es precisamente así porque todo mito tiene degeneraciones, las mismas servidumbres que puedan tener una ciencia y una técnica unidimensionales.

El legitimismo es un milenarismo. Esta afirmación es poco frecuente porque normalmente se consideran sus mitos más bien como letanías conservadoras, aptas para temperamentos no utópicos y asustadizos, para individuos o grupos temerosos de cambios que puedan amenazar sus privilegios y terruños. Luego el historiador de los hechos políticos debía combatirlo en nombre de la democracia y de las naciones. Hoy ya sabemos algo más de ciertos aspectos utópicos, niveladores y hasta genuinamente «modernos» que adornan algunos de los programas políticos que los movimientos legitimistas opusieron a la revolución. Pero eso no es lo que permite comprender de una manera adecuada al legitimismo. Todo programa de acción política racional, de elección de medios, no es más que un armazón que se llena de herrumbre apenas desaparece el nutriente vital que es la realeza sagrada y que se expresa mediante una serie de símbolos y de una Mito-historia que animó la lucha de jacobitas, vendeanos, miguelistas, carlistas, brigantes napolitanos y rusos blancos. Una mito-historia es simplemente la representación de un proyecto histórico mediado por ciertas categorías míticas. El eje simbólico de dicha mito-historia es la sugestiva visión de un Gran Monarca mesiánico, acompañado en algunas variantes míticas por un Papa Angélico (Mesías sacerdotal), que debe inaugurar un excepcional combate purificador que terminará inexorablemente en un renacimiento de todas las cosas, en un rejuvenecimiento creativo del universo social y sus instituciones básicas. Y esta trama es la condición absoluta de conocimiento de lo real de la que parten todos los legitimismos. Por lo tanto el legitimismo, como otros milenarismos, no es en realidad un movimiento cuyo último resorte sea el miedo, sino más bien una cierta esperanza.

Líneas arriba comentaba que por poco que reflexionemos sobre la estructura profunda del milenarismo este siempre se nos aparece bajo dos formas esenciales: es un sistema interpretativo «mito-histórico» y es también una práctica social y política, o cuando menos puede tener estas consecuencias. Normalmente los grandes interpretes del mismo (Focillon, Milhou, Cohn, Campion, y más recientemente Damian Thompson), herederos del racionalismo ilustrado al fin y al cabo, suelen mirar con cierto desdén la capacidad cognoscitiva del entramado simbólico y mítico milenarista y se centran fundamentalmente en la descripción de los orígenes sociales de estos movimientos. Sin embargo esa manera de esperar en el mundo y su práctica social tienen un fin compartido: es un vasto intento de subvertir las categorías de lo real y su estabilidad ontológica para sustituirlo por un sueño de restauración de lo verdaderamente humano (o lo que por ello entienden los milenaristas). Esta faceta atrae poderosamente a una corriente que ha rastreado subterráneamente la historia de los movimientos espirituales sobre todo judeo-cristianos para descubrir los orígenes prestigiosos de una filosofía de la esperanza que rechaza al mundo y a la historia de los triunfadores: Bloch, Moltmann, Metz, Benjamin, la Escuela de Frankfurt... sería ocioso reiterar nombres.

El milenarismo es, de alguna manera, una teoría del conocimiento y una representación de lo real producto de esa teoría del conocimiento. La mente milenarista quiere captar la estructura del mundo mediante el mito, definiendo toda esencia sin petrificarla, pues su concepción epistemológica y ontológica es siempre dinámica y jamás estática. Y es en este aspecto gnoseológico en el que me gustaría hacer énfasis, y no tanto en el habitual centrado en la sociología religiosa, que no creo de razón de ser del entramado mítico de un tipo de milenarismo como pueda ser el legitimismo (u otros).

Ante todo es preciso decir que la concepción milenarista es dinámica, y lo es porque cuenta siempre un relato y porque concibe la historia como proceso cargado de sentido y como cumplimiento de una Utopía, como terminación de un mundo concebido como obra de arte de Dios y que es preciso llevar a su máxima perfección: de ahí que el milenarismo sea también una teo-estética. La reconciliación final de todas las cosas en un Reinado de Dios que abole el tiempo histórico contingente, tiempo de miseria, de rebelión contra Dios y su ungido y de persecución de los justos y del pueblo elegido para coronarse con el martirio que acelera el ésjaton: que los seres humanos necesitamos muchas veces acelerar nuestro tiempo, nuestro discurrir, para que la solución a nuestra angustia venga misteriosamente dada, de eso no nos puede caber duda alguna, y el milenarista está en tensión para favorecer con su propio sacrificio –si es necesario– ese acelerarse de los tiempos. Ahora bien yo he llegado a la conclusión de que ese extraño legitimismo es uno de los más fértiles depositarios de este dinamismo historicista y milenarista, de una forma sui generis. ¿Por qué por excelencia el legitimismo?

El milenarismo prevee por supuesto la gran batalla definitiva entre las fuerzas del bien y las del mal. La cesura temporal que anhela supone un gran trastorno y una nueva creación que abole como una exhalación lo confortable, lo aparentemente «natural» que en la mente milenarista se concibe por contra como inacabado, susceptible de perfección o, si se quiere, de regeneración o rejuvenecimiento. Dios está insatisfecho de su mundo en la mente del milenarista por cuanto todo parece estar organizado como si de una gran rebelión contra su autoridad se tratase, una sublevación aceptada por las mismas autoridades mundanas que, en el sueño teológico-político del cristianismo, deberían por contra hacer de la tierra el templo de Dios. Ahora bien, también el legitimismo está perpetuamente a disgusto en un mundo que persigue con saña a la Iglesia auténtica, decapita a los reyes designados por Dios e instaura satánicamente el libre desenvolverse de las pasiones, la impiedad y la corrupción. Y es que la experiencia apocalíptica primordial de los legitimistas es la de la invasión de la hermosa Creación de Dios por los demonios. Esos demonios son fundamentalmente los revolucionarios. Samuel Pepys, uno de los más leales hombres de Jacobo II, los describe como «the most vicious, lewd and scandalous of all mankind, and the sober and judicious part were those borne hard upon... And for whoring, drunkenness and professed atheism they had not their fellows. Impetuous, injurious and cruel...»<sup>2</sup>. Sólo los demonios revolucionarios pueden arrasar una tierra hasta su último confín y clavar niños en las puntas de las ballonetes, como opinaba un sacerdote angevino en tiempos de las guerras de la Vendée: «... nos fiers republicains et bárbares persecuteurs qui, comme les premiers, ayant porté le fureur jusqu'd massacrer les enfants de Bethléem ou d'Égypte»<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Bryant, Arthur, *Pepys and the Revolution*, Collins st. James Place, London, 1979, p. 222.

<sup>3</sup> François Lebrun, *Parole de Dieu et Révolution*, PUF, 1987, p. 116.

## MILENARISMO Y DESPLOME DEL UNIVERSO

Pero es precisamente por todo lo antes dicho que el milenarismo legitimista empieza casi como una suerte de nihilismo, como una comprobación de la relatividad de las cosas: este «partido del orden» en verdad está siempre desesperanzado de toda estabilidad superficial del mundo justo en el momento en que ve caer a poderosos soberanos ungidos. Sir John Resesby, prohombre de la despreocupada Restauración carolina y más tarde resignado jacobita, anotaba en sus memorias (dos años después de la Revolución de 1688) que «había visto caer tantas cosas y caer tantos hombres grandes y pequeños, en mi vida, que confieso que se ha enfriado mi ambición, y he empezado a pensar que hay momentos en los que un hombre inteligente debe saber retirarse y contentarse con lo que tiene, mejor que aventurarlo todo, incluida su conciencia, para conseguir más...la seguridad es mejor que la grandeza»<sup>4</sup>. Ciertamente ese espectáculo, sólo a medias concebible tras la «Gran Rebelión» (conde de Clarendon) de 1642, suponía arrojar el cosmos a los abismos de la contingencia. Se podría decir pues que esa «vile rebellion» secundada por un «barbarous Dutch», el príncipe Guillermo, como decía el jacobita Dean Grenville de Norwich, es el principio de la relatividad de las cosas con el que se originan los milenarismos de tipo restauracionista. Buena parte de los seguidores del linaje Estuardo se refugiaron en la mística Quietista de Fenelon como una forma de resistir a esa temida relatividad de las cosas: la negativa de nobles como lord Forbes de Pitsligo a aceptar el ordenamiento revolucionario («settlement act» y «abjuration act») suponía una retirada a lo privado como la única fortaleza restante de la estabilidad, una aproximación a lo interno y alejamiento de lo externo para la espera pasiva de la Restauración cuando así Dios lo dispusiese. Representante típico de los grandes «lairds» del noreste escocés, Lord Pitsligo, llegó por fin a participar en la insurrección de 1745, pero su actitud durante la mayor parte de su vida política fue la de una simple resistencia pasiva al Mal aceptando la total voluntad de Dios, incluso si ello implicaba reconocer de hecho la presencia continuada de la Revolución: «If it shall happen yt, some members of a Society, contrary to their Duty to Gog & Allegiance to their prince, do wrest the goverment out of his hands and confer it on another; we are neither to concur in their Treason, nor tamely to submit to their Lawless force, But if providence shall, for Reasons best known to it self... If the new prince be acknowledged as such almost all the society it Self, and by all the world beside for a Considerable tract of years...we must submitt to the Powers that are because they are ordained of God»<sup>5</sup>.

El milenarismo no supone siempre un activismo social intenso. A veces el simple abandono a la voluntad de Dios es toda la actitud que el legitimista suele adoptar, a modo de una especie de victoria moral sobre el mundo, como vemos por ejemplo en el caso del poeta jacobita y no-juramentado John Byrom (1691-1763). «Let go all earthly will/and be resign'd/ wholly to him with all your hearth and mind!/be joy or sorrow, confort or distress,/ receiv'd alike can bless/ to gain the victory of christian faith/ over the world and all satanic wrath»<sup>6</sup>. También ese sentimiento de irrealidad en la sociedad humana se hallaba presente entre los carlistas que intentaron vanamente restaurar en 1833, 1846 y 1872 lo que ellos consideraban era el régimen ideal de las Españas, la vieja monarquía católica. Su fracaso, a la par que la persistencia de sus intentos, explica esa extraña dialéctica de pesimismo trágico que lleva al apartamiento del mundo combinada con el ardor exaltado de muchos que habían luchado ya

<sup>4</sup> Cit. en Asa Briggs, *Historia Social de Inglaterra*, Alianza, 1994, p. 197.

<sup>5</sup> «Jacobitism in the Northe East: the Pitsligo Papers...», en *Aberdeen and the Enlightenment* (ed. by Jennifer J. Carter and Joan H. Pittock), AUP, 1987, p. 72.

<sup>6</sup> *Oxford Book of English Mystical Verse*, Oxford at Clarendon Press, 1917, p. 87.

en la guerra de la independencia. Es el espíritu de esta circular impresa por un carlista catalán para levantar el principado: «En épocas calamitosas en que las naciones se han hecho víctimas de las facciones que las agitan, y víctimas miserables de las pasiones desordenadas, el hombre timorato, de un juicio sano y amante de su patria, se lamenta en el retiro de tamaños males, y desde él clama al cielo para que cesen tantos horrores. ¡Cual más desdichada que la infeliz España, esta noble y heroica nación, temida del orbe en las épocas de esplendor, venerada y estimada aun en las más desastrosas; esta nación que, minada en sus cimientos, se halla próxima a su ruina, si el cielo justo y misericordioso no velase sobre ella, conservando para su felicidad, un Monarca dotado de todas las virtudes, valiente, justo y generoso, que, regenerándola, haga de una vez desaparecer los males que la asolan...»<sup>7</sup>. El Rey ayudado era don Carlos V. Pocos son los restos de instituciones a las cuales el carlista creía poder aferrarse buscando seguridad y quietud del alma, a lo menos antes de intentar cualquier «violencia santa» que instaurase el milenio. El diputado carlista, canónigo Manterola, frente a las borrascas del sensualismo y la revolución invitaba a «convertirse a lo sobrenatural, a la Iglesia santa, única y dispensadora de la palabra de Dios; a esa Iglesia santa que es el arca de salvación en medio de los naufragios de todos los mares, y esa Iglesia que es la que preserva constantemente sin ningún género de duda y errores a los que quieran continuar siendo sus buenos hijos»<sup>8</sup>. Pero no es posible ante las iglesias ardiendo y los príncipes legítimos exiliados y perseguidos temer nada más. El humano amor a la luz y a la belleza anima al legitimista a olvidar toda relatividad porque, como decía el pensador carlista Aparisi y Guijarro, «...no podemos despedirnos para siempre de la esperanza. Españoles y católicos, sabemos que una palabra de Dios hace brotar la luz del caos; españoles y católicos, no creemos que esté condenada para siempre esta tierra de España, tierra de santos y de héroes; españoles y católicos, no olvidaremos nunca que Dios a nuestros padres, que fueron pecadores, les salvó en Covadonga y al fin los coronó sobre las torres de Granada»<sup>9</sup>. En todo caso es preciso reconocer que el milenarismo legitimista antes que una pura reacción social es una forma universal de contemplar la realidad, una sensibilidad que cae en la cuenta de lo efímeras que son las estructuras mundanas.

El legitimismo es uno de los movimientos contrarrevolucionarios clásicos de los siglos XVIII y XIX, y normalmente no ha sido relacionado con una mente milenarista típica. El entusiasmo fanático, sin embargo, de las masas que lucharon encuadradas en sus filas no puede por menos que suscitar una cierta sospecha: ¿acaso latía dentro del legitimismo un poderoso sentimiento utópico que tenga afinidades con los milenarismos antiguos o medievales? Yo creo que esta es la forma más sensatamente válida de comprender la experiencia legitimista y las ensoñaciones contrarrevolucionarias que perpetuamente la acompañaron como la indeseable sombra junguiana de nuestra modernidad.

#### LOS QUE HEREDARÁN LA TIERRA

Normalmente legitimismo tenía vagas resonancias conservadoras: un mundo de reyes, nobles y sacerdotes que se pierde y trata momentáneamente de vender cara la vida luchando

<sup>7</sup> Circular impresa el 25 de mayo de 1835 para fomentar el levantamiento carlista en Cataluña, Fondo Piral de la Real Academia de la Historia, leg. 6860, carpeta nº17.

<sup>8</sup> Vicente Manterola, *El Satanismo o sea la Catedral de Satanás combatida desde la Cátedra del Espíritu Santo*, Tipografía de Espasa y hermanos Salvat, Barcelona, 1879, p. 825.

<sup>9</sup> Aparisi y Guijarro, *Antología*, ed. Fe, MCMXL., p. 120.

románticamente contra nuestra concepción progresiva y unilineal de lo histórico. Si el milenarismo al viejo estilo judeo-cristiano podía considerarse hasta cierto punto un tipo de subversión social más o menos justificada teológicamente y encomendada a un «resto» fiel a la voluntad de Dios y celo de su ley que, guiado por el Mesías, habitaría la tierra nueva, entonces la mente legitimista estaría bien lejos de estas coordenadas. Pero entre los combatientes y propagandistas realistas encontramos a menudo ese sentimiento de ser el pueblo elegido que lucha por Dios contra el Faraón. El legitimista se acerca a la interpretación de la realidad no como objeto sino como sujeto. El obispo de Mondoñedo instaba a los miembros del ejército carlista, durante la guerra de los Siete Años, a no perder su confianza en que ellos son el pueblo elegido: «... resistamos en el nombre de Dios, y por su gloria; y tengamos como los Macabeos por más gloria morir en la guerra que ver los males de nuestra nación. Unámonos a nuestro amadísimo, y Rey Legítimo, Don Carlos, que como otro Matatías, nos ha gritado y nos grita sin cesar: el que tenga celo de la ley, salga conmigo... con el aliento mismo con que aquel su Pueblo escogido salió de la esclavitud del Faraón, caminó y triunfó por el desierto, y se apoderó de la tierra de promisión»<sup>10</sup>. Igual que en el libro de Daniel el Hijo del Hombre que ha de juzgar puede ser la personificación de Israel, también el legitimista está en la absoluta disposición de mirar al mundo y fulminarlo con su veredicto, como hacia el bravo conde de Montrose tras su fallido intento de restaurar a Carlos II Estuardo. Una profecía le había anunciado que él era el escogido por Dios, pero el fracaso no quebró en absoluto sus convicciones. Su bandera de guerra era de paño azul y dorado, con la cabeza sangrienta de Carlos I bordada y la leyenda: «Juzga Señor, y vindica mi causa». Tras pasarse la noche antes de su ejecución orando y componiendo poemas dedicados a su real señor, por la mañana se dirigió a los jueces de esta manera: «¿Es decir, que esa buena gente que tanto miedo me tuvo cuando yo vivía, me sigue temiendo cuando voy a morir? Tengan buen cuidado: después de muerto es cuando asediaré su conciencia, y será mucho más temible que cuando vivía»<sup>11</sup>. La interpretación de lo real la hace el legitimista siendo Sujeto: la verdad de la Historia es simplemente su propio actuar, esa es la única clave hermenéutica válida.

Pero volviendo un instante a las viejas interpretaciones, este legitimismo parecía un tanto extraño, y —por así decirlo— anacrónico. Antes se creía ver al verdadero sucesor del milenarismo clásico medieval en las revoluciones devastadoras que volvieron «del revés» el mundo confortablemente establecido (los ranters y cavadores de Christopher Hill que espantaron a la ordenada sociedad Estuardo, los «enrajés» parisinos que hablaban desenfadadamente del «sans-culotte Jesús», como observaba indignado Donosos Cortés, o los anarquistas españoles tipo Salvochea apóstoles de una religión de la naturaleza) que los vastos movimientos que se opusieron tenazmente a los mismos en nombre de los buenos y viejos ordenamientos defendidos por reyes ungidos. ¿Pero y si la Contrarrevolución y si la Tradición tuvieran algo de subversivo?

Fenomenológicamente el legitimismo es un mesianismo y un milenarismo porque siente la caducidad del mundo, y ello le produce simultáneamente temor y alborozo, que son las dos «emociones» básicas con las que todo milenarista diagnostica el mundo. Este se vuelve en cierto sentido irreal y parcialmente ininteligible ante el espectáculo de esa «vil rebelión y traición», ante la «invasión del infierno en el mundo» (Aparisi y guijarro), ante el apocalipsis en el que todas las impías autoridades colaboran, ante las apostasias masivas y el martirio de los

<sup>10</sup> López Borricón, Fco., *Pastoral o Apostólica Exhortación del ilustrísimo Sr. Doctor Don... por la Gracia de Dios, Obispo de Mondoñedo, Oñate*, Imprenta Real, p. 20.

<sup>11</sup> Guizot, F., *Historia de Inglaterra y de Cromwell*, Fernando Gaspar ed., Madrid, 1858, p. 73.

santos y del Rey-sacerdote, cuyo Cuerpo Político, como decía Kantorowicz, era inviolable e incorruptible, jamás susceptible de muerte, cuya augusta sangre derramada por los hipócritas y fariseos revolucionarios necesitará larga y sangrienta expiación (José de Maistre, en su tremendismo y rabia ante la ejecución de Luis XVI, se preguntaba: ¿antes de la paz sería necesario que muriesen tres millones de franceses?). Ese precioso líquido vertido anuncia necesariamente el juicio. El mundo no puede salvarse tal y cual está, sin Rey y sin Iglesia: el legitimista «no ruega por el mundo», sino que lo combate y además se sabe elegido para hacerlo. No hay paz con Belial y sus satélites, pues Dios ya ha escogido cuáles serán los instrumentos de su justicia con respecto al mundo y sus blasfemias, que ha derramado la sangre de aquellos que, según Filmer, habían heredado su autoridad de Adán y los patriarcas.

#### LLAMAS DEL ORGULLO QUE INCENDIAN EL MUNDO.

La rebelión cósmica contra Dios no es extraña para el milenarista: es el principio de la dinámica histórica. Como nos recordaba Hugh Rowland, la presencia de este mito apenas sí se puede localizar tal vez a mediados del II milenio antes de Cristo, en ese mundo canaanita-ugarítico de interacción fértil con lo que será la concepción bíblica madurada. Utilizo esa expresión porque bien pudiéramos pensar que casi toda experiencia religiosa o intemporal ha imaginado o intuido una suerte de rebelión o de pugna entre la voluntad humana y la divina, como aquella lucha del ángel del Señor con Jacob. En la reflexión de Rowland Page el dios canaanita Athar, o bien Baal, se constituyen modelos de un impulso soberbio del que pueden participar los espíritus inferiores o el hombre<sup>12</sup>. Pero dialécticamente, esa misma rebelión cósmica, es precondición para muchas cosas: para que puedan existir mártires que paguen con su sangre las deudas del género humano y para que se produzca ese ansiado rejuvenecimiento de la tierra que el orgullo de los revolucionarios ha envejecido súbitamente, ha llenado de luto la Creación, ha dejado a los hijos obedientes y fieles vasallos sin su justa recompensa por excelentes servicios a la Corona y a la Iglesia. El hombre nuevo, el liberal, el burgués enriquecido con la compra de bienes eclesiásticos y asignados, ilustrado o revolucionario es el símbolo de ese orgullo, hijo lógico como es del príncipe de la luz, del Anticristo. El mito revolucionario y laico que quiere hacer de la Humanidad la señora de la tierra por justo derecho de dominio y usufructo es visto por el legitimista –lleno de ardor milenarista– como la vuelta al cosmopolitismo satánico de Babel, como la última jugada del diablo para oponerse al bello Reinado de Dios. Los deístas, con su orgullo y autosuficiencia, fueron el santo temor de los clérigos no juramentados que acataban a los Estuardo exiliados. Para estos, como un Hickes, un Collier o un Law, el whig –más que una persona concreta– era símbolo de esa rebelión neo-cosmopolita, pues todo aquel que hubiera participado en la revolución de 1688 necesariamente era preso de una soberbia semejante a la de los ángeles de la luz. Por ello mismo, lo interesante es que los whigs deístas eran percibidos como una amenaza moral y mítica, antes

<sup>12</sup> Hugh Rowland Page, J. R., *The Myth of the Cosmic Rebellion. A Study of its Reflexes in Ugaritic and Biblical Literature*, col. supplement to *Vetus Testamentum*, vol. LXV, Leiden, 1996. Parece probable que ciertos textos de Isaías, los salmos, Ezequiel y Daniel –como se puede ver textos mesiánico-apocalípticos– insinúan analogías con los intentos de destronamiento que sufrieron dioses como El o Athar por parte de deidades astrales o de un «ángel de la luz» (su semántica ugarítica es quizás más dudosa), pero lo esencial es que aquí tenemos uno de los modelos míticos ejemplares más universalmente utilizados por los legitimistas para explicar la ruptura del tiempo y la proximidad del juicio en términos de un «plot» o «rebellion» sacrílego. La mitología cananea puede aproximarnos inauditamente a la mente de un dean Granville o un Manterola.

que política: dudaban de las Escrituras y nivelan el Cristianismo con las otras religiones. El no juramentado Charles Leslie, siempre cercano al infortunado Jacobo III y VIII, describió el espíritu que animaba a los deístas, unos hombres reacios a someterse a Dios, a practicar su ley y aceptar el martirio y el sufrimiento si ello fuera preciso: «wich these our modern Men of sense, (los deístas) (as they desire to be esteem'd), that they only do, that they only have their judgments freed from the slavish authority of Precedents and Laws, in Matters, wich, they say, ought only to be decided by reason; tho' by a prudent Compliance with Popularity and Laws, they preserve themselves from Outrage, and legal Penalties; for none of their Complexion are addicted to Sufferings or Martydom»<sup>13</sup> Otro jacobita famoso, el doctor Samuel Johnson, definía a este nuevo hombre ilustrado y sin ataduras de esta manera: «... un jacobita no es ateo ni deísta. Eso no puede decirse de un whig, pues el whiguismo es la negación de todo principio»<sup>14</sup>. La pesadilla del legitimista es que el mundo de Dios haya caído en manos de estos seres demasiado libres que, como los ranters, aseguraban que no existía el pecado, y menos el infierno, y que ellos mismos eran de alguna manera Dios, el pecado de soberbia por excelencia. El cuerpo de generales realistas que formaba el Consejo de Chatillon, en la Vendée del año 93, exclamaba indignado contra aquellos jacobinos regicidas que en flagrante contradicción «...nos acusais de revolucionar nuestra patria por la rebelión y sois vosotros los que, socavando a la vez todos los principios religiosos y políticos habéis proclamado los primeros que la insurrección es el deber más santo (...) echemos a esos mandatarios pérfidos y audaces que, elevándose por encima de todos los poderes conocidos de la tierra, han destruído la religión que queríais conservar»<sup>15</sup>.

El gran profeta del legitimismo borbónico José de Maistre, en su inmensa inspiración mítica, confirmaba toda la Causa última del cataclismo revolucionario como una terrible recaída del Hombre en el tiempo de Adán y la serpiente: toda sabiduría que no viene de Dios infla, y bajo las apariencias de la buena conciencia está Luzbel: «Si se nos dice, por ejemplo: he abrazado de buena fe la Revolución francesa por un puro amor de libertad y por amor a mi patria...a esto no tenemos nada que responder. Pero el ojo para el cual todos los corazones son diáfanos, ve la fibra culpable; descubre, en una ridícula desavenencia, en un sentimiento de orgullo, en una pasión baja o criminal, el primer móvil de estas resoluciones que se quisieran ilustrar a los ojos de los hombres»<sup>16</sup>. Y el abate Barruel era aun más apasionadamente explícito al explicar la catástrofe revolucionaria como un acto de vanidad humana producida por el deseo del hombre de liberarse del ordenamiento divino: «(¡Oh, príncipes!) los sectarios y los sofistas...os habían prometido una revolución de felicidad, de igualdad y de libertad, de la edad de oro, y os han dado una revolución, que por sí sola es el azote más terrible con que un Dios, justamente irritado por el orgullo y la impiedad de los hombres ha castigado al mundo»<sup>17</sup>. Confirma esta causalidad metafísica la percepción que el arzobispo de la Plata, Josef Antonio de San Alberto, tenía de los acontecimientos revolucionarios en una carta escrita al papa Pío VI, en la que las viejas categorías míticas sustituyen por sorpresa a los actores reales de un drama sólo aparentemente humano. «Culpemos, pues, principalmente, y con más razón

<sup>13</sup> Charles Leslie, *A Short and Easie Method with the Deist*, printed by J. Applebeb, London, 1723.

<sup>14</sup> James Boswell, *Vida del Doctor Samuel Johnson*, Espasa-Calpe, 1998.

<sup>15</sup> «Proclama dirigida a los franceses de parte de todos los jefes de los ejércitos católicos y realistas en nombre de su Majestad muy Cristiana Luis XVII, rey de Francia y de Navarra», Chatillon, 1793 (extracto traducido donado por el marqués de la Encomienda a la Biblioteca Nacional).

<sup>16</sup> José de Maistre, *Consideraciones sobre Francia*, Tecnos, 1990, p. 11.

<sup>17</sup> Barruel, abate, *Memorias para servir a una Historia del Jacobinismo*, imprenta y librería de Luis Barjau, Vich, 1870, t. II, p. 356.



que a todos, al primer movil, a la cabeza principal (y si nos es permitido decirlo así) al Luzbel de toda rebelión sucedida en Francia; quien lleno de orgullo, y de ambición por subir al trono del que lo ocupa tan dignamente, ha arrastrado tras sí la tercera parte de unas estrellas errantes, que tal vez sin sus influxos, no lo fueran hoy, y se hubieran mantenido fixas»<sup>18</sup>. Que el secreto de la Revolución estaba en la estructura antropológica del hombre, en su naturaleza vana y caída, era algo que los miembros de la Junta Realista de Navarra, durante la guerra civil de 1821, pretendían erigir como modelo interpretativo evidente por sí: «una secta infernal (los liberales) alza su voz como Lucifer el soberbio contra el Soberano general, de quien reciben poder los gobernantes del mundo, diciendo así: *disrumpamus vincula eorum et prosiciamus a nobis iugum ipsorum*»<sup>19</sup>. Los carlistas poco después decían luchar por su rey «para que triunfase de todo infierno del mundo». Más coléricos y enardecidos que los otros legitimistas, pensando en una revancha absoluta, carecían de sosiego. El canónigo Manterola, diputado y conspirador carlista, tronaba al contemplar el retorno de la primitiva rebelión que expulsó a nuestros padres del Paraíso: «¡terrible lógica la del Diablo!... Satanás redujo a sistema su loco pensamiento de emanciparse de Dios. Su procedimiento consiste en colocar los derechos del hombre sobre los de Dios. Tan antigua es su táctica, que la vemos con éxito desastroso ensayada con los dos primeros seres, padres del género humano. El demonio viene desde entonces inspirando horror al sistema preventivo... Ahora bien: ese sistema, ese procedimiento, esa táctica, esa conducta son... el liberalismo, que de lo dicho se infiere ser sinónimo de satanismo»<sup>20</sup>. Aun más asombrosas son las reflexiones mito-históricas del propio príncipe legitimista, don Carlos VII, cuyas palabras son el más poderoso eco del cuatro mil años de simbología religiosa: «la revolución francesa dio mucha luz: era la luz seductora del mal; pero esa luz que aun no se ha apagado, hará apreciar y reconocer la verdadera luz del bien... de un lado está Jesucristo, del otro Satanás, representado por la diosa Razón»<sup>21</sup>. Todo milenarismo conoce perfectamente que las tribulaciones del fin del mundo siempre se han padecido antes: toda caída tiene como ejemplo una precedente. El tiempo cíclico, empero, queda destruido ante la inminente presencia de una utopía que, para el legitimista, supone ante todo la perfecta reconciliación del hombre, desprovisto ya de la «vana filosofía» turbadora, con Dios y con su delegado, el Gran Monarca mesiánico.

#### REVOLUCIÓN: SALVACIÓN Y CONDENACIÓN

Todo milenarismo transfigura necesariamente lo real. La Historia para la mente milenarista no puede ser un mero proceso causal, sino que son los reflejos de un drama que acontece en un tiempo mítico cuya realidad es inmensamente mayor que la nuestra. El legitimista percibe el acontecimiento revolucionario no como un *factum* político o social sino como un arquetipo que se hace acontecimiento. La Revolución, para mal y para bien, es el principio del milenarismo legitimista. En su situación, el contrarrevolucionario necesita hacer inteligible y asimilable psicológicamente el *factum* histórico. La más obvia respuesta es la consideración

<sup>18</sup> Carta del Ilmo y Rmo Sr. Don Fray Josef Antonio de San Alberto, Arzobispo de la Plata, escrita a S.S. P. Pío VI con motivo de los alborotos de Francia. Impresa en Roma en latín y castellano... en el 24 de septiembre de 1791.

<sup>19</sup> Cit. por Gamba, Rafael, *La Primera Guerra Civil*, Escelicer, Madrid, 1950, p. 109.

<sup>20</sup> En su artículo «Don Carlos o el Petróleo», reproducido íntegramente en el libro de Vicente Garmendia, *Vicente Manterola, canónigo y conspirador*, Caja de Ahorros Municipal de Vitoria, Vitoria, 1975, p. 170.

<sup>21</sup> *Memorias y Diario de Carlos VII*, prólogo, notas y bibliografía de Bruno Ramos Martínez, Madrid, 1957, p. 362.

del mismo como juicio y castigo de Dios. Eso podía ofrecer alguna respuesta a los combatientes realistas escoceses a la hora de apelar a las conciencias de los «súbditos desobedientes». En la campaña de 1654 el realista conde de Glencairn invitó a los escoceses a unirse a sus fuerzas de esta manera: «whereas it hath pleased his Majesty to appoint horse and foot to be levied within the kingdom of Scotland, for opposing the common enemy, for giving a check to the pride and oppresion of those cruel traitors (los republicanos), whom God in his justice hath permitted to overcome, and to be instruments of Scotland's punishment for its sin, and are no otherwise to be looked on but as God's scourge upon us, wich he will soon remove and consume in his wrath if we could turn to him with unfained repentance»<sup>22</sup>. También los legitimistas franceses creyeron en términos «ingenuos» la posibilidad de considerar ese mundo naciente en 1789 como una advertencia de Dios a los poderosos que no escuchaban los ruegos del pobre ni practicaban la piedad cristiana: ¿acaso los reyes de Israel y Judá no habían pecado contra Yahweh?, ¿Acaso Federico II o el emperador José II de Austria no merecían una advertencia por no hacer honor a su nombre de Príncipes Cristianos. El abate Barruel no puede ser precisamente considerado como alguien servil cuando condenaba la «impiedad coronada», aludiendo al rey prusiano: «he aquí la conducta de los tiranos de Israel, que dieron al pueblo sus becerros de oro para que no adorase al Dios verdadero»<sup>23</sup>. Los carlistas podrían haber coincidido perfectamente en estos términos. El estado de postración nacional ya se había visto como un juicio de Dios: no necesitaban leer a los tratadistas contrarrevolucionarios europeos para intuir que el avance del liberalismo en el solar español podía deberse a la ruptura de ese pacto con Dios, en cierto modo tal y como un romano de la Antigüedad lo hubiera concebido. Ya un anónimo realista español, durante la insurrección de 1822, escribía: «Españoles: las provincias están conmovidas porque no ven más que levantar cadalsos acordados en tribunales incompetentes y verter la sangre inocente bajo cualquier pretexto. La Patria gime por todas partes y el término final de esta persecución, de este azote que el Cielo nos ha enviado por haber tolerado tanto criminal impío, se acerca ya»<sup>24</sup>. Exactamente es la misma concepción del brazo derecho de don Carlos V, el obispo de León Joaquín Abarca, quien en una carta exhortaba al arrepentimiento humilde del nuevo pueblo elegido, el español, localizando la causa metafísica de la Revolución en la apostasía y el crédito dado a los falsos profetas «que Dios para castigar la alianza que su pueblo escogido había hecho con sus ídólatras despreciando su voz, conservó algunos de ellos con sus ídolos, para que tuviesen siempre enemigos, y sus falsos dioses fueron ocasión de ruina como sucede ahora (1833)»<sup>25</sup>.

Pero la imaginación de la mente legitimista no se queda en esta interpretación más o menos «clásica» de la calamidad revolucionaria. La lógica del milenarista no es meramente la de la identidad, es más bien sintética o dialéctica. Siempre existe la necesidad de integrar simbólicamente la Revolución como algo necesario o, incluso, «bueno» para la humanidad que lo padece. Jung estaba convencido que los individuos, y bien podríamos extenderlo a las colectividades, superaban una fuerte crisis con la ayuda de un arquetipo sintético que él denominaba «Self» o «Totalidad». Es un concepto o una función que implicaba trascendencia, la capacidad necesaria en un contexto vital para reconciliar una tensión de opuestos. La mente legiti-

<sup>22</sup> John Gwynne, *Military Memoirs of the Great Civil War*, Printed for Hurst, Robinson, and co. London, Edimburgh, 1822.

<sup>23</sup> Agustín de Barruel, *Memorias para servir a la Historia del Jacobinismo*, t. IV, p. 246.

<sup>24</sup> Rodríguez Gordillo, J. M., *Las Proclamas Realistas de 1822*, publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1969. p. 134.

<sup>25</sup> D. Carlos María Isidro de Borbón. *Historia de su Vida Militar y Política escrita por un Incógnito*. Imprenta de la Sociedad de Operarios del mismo Arte, Madrid, 1844, t. I, p. 188.

mista compartió de alguna manera esa lucha y buscó recuperar la unidad primigenia perdida mediante la elaboración de una mito-historia arquetípica que fuera el instrumento adecuado para sortear el reto que suponía la revolución.

La creatividad legitimista concibió la revolución como una oportunidad y como una purificación. Por un momento dejó de lanzar anatemas y sucumbió ante la perspectiva utópica en la cual el sufrimiento no sólo tiene un sentido sino que es imprescindible. El Reinado de Dios y de su ungido sólo podrían venir mediados por las tribulaciones de un mundo cuyas estructuras eran cada vez más relativas. Quizás fue José de Maistre el primer pensador legitimista que concibió plenamente la extraña necesidad del propio hecho revolucionario: «Reflexiónese bien, y se verá que una vez establecido el movimiento revolucionario, Francia y la Monarquía no podían ser salvadas más que por el jacobinismo... este monstruo de poder, ebrio de sangre y de éxito, fenómeno espantoso que nunca se había visto y que sin duda no se volverá a ver jamás, era a la vez un castigo espantoso para los franceses y un medio de salvar Francia»<sup>26</sup>. Carlistas visionarios como Luis María de Llauder se atrevían a decir que «En el orden de la Creación no hay nada casual, ni violento; todo es lógico, todo es regulado... La sublevación de Septiembre (1868) ayudando a la obra de Dios, que indudablemente ha marcado ya la hora de que caiga el árbol nocivo, ha fecundizado la tierra para que adelante la madurez del fruto... esto satisface la doble mira de la providencia: castigar a los pueblos y salvarlos. Si la democracia fuese sólo la república, no sería un castigo, podría ser hasta su salvación...»<sup>27</sup>. El Vizconde de la Esperanza, citando a Aparisi, llega a una conclusión totalmente dialéctica: «Los castigos que Dios envía (como la revolución) son sus grandes oradores; despiertan a los dormidos, avivan a los despiertos y obligan por el dolor a todos a levantar sus ojos al Cielo. Estas palabras fueron para los partidos políticos de España la trompeta del Juicio Final (...) al Juicio Final político debía suceder la Resurrección de España. Esta época se aproxima»<sup>28</sup>. La Edad de oro restaurada tiene demasiado valor para que la propia Revolución que la precede sea un sinsentido.

#### MILENARISMO REVOLUCIONARIO Y MILENARISMO LEGITIMISTA

La espera y esperanza milenarista del legitimismo monárquico es sustancialmente diferente de toda la ideología utópica revolucionaria, pero no por reacción conservadora o por proyección obsesiva hacia el pasado por ser mero pasado prestigioso. Bloch había percibido la deuda relativa del mesianismo marxista para con la expectativa cristiana subterráneo-herética. A su vez, desde el tradicionalismo contrarrevolucionario y legitimista, Donoso Cortés y su discípulo Gabino Tejada, así como el canónigo Manterola, pretendieron descubrir el gran «hurto» que el socialismo y la revolución habían hecho con respecto a las esperanzas escatológicas cristianas. Ese robo o bastardeo de categorías teomíticas sirvió para que la ilustración elaborase un tipo de utopía que los legitimistas consideraban reductiva y materialista y a la que se opusieron violentamente. La reconciliación con Dios era sustituida por la reconciliación de la Humanidad, concepto que a De Maistre, por ejemplo, dejaba frío. Los mitemas del legitimismo eran visiones que hablaban no tanto de la grandeza del hombre como de su natu-

<sup>26</sup> José de Maistre, *Consideraciones sobre Francia*, Tecnos, 1990, p. 17.

<sup>27</sup> María Villarrasa, E. e Ildelfonso Gatell, J., *Historia de la Revolución de Septiembre*, t. I, Imprenta y librería religiosa y científica, Barcelona, 1875, p. 440.

<sup>28</sup> Vizconde de la Esperanza, *La Bandera Carlista en 1871*, Imprenta del Pensamiento Español, Madrid, 1871, t. II, pp. 84-5.

raleza dañada: desde Filmer o Charles Leslie, pasando por De Maistre o Bonald y llegando a Aparisi o Manterola, todos ellos tienen en común su obsesión por la rebelión, el pesimismo y la destrucción de las ensoñaciones terrenales. La crítica racional, exquisitamente filosófica y científica a la utopía ilustrada y sus héroes favoritos (Voltaire, Renan, Proudhon...) a pesar de todo no es más que el armazón discursivo que defiende un tipo de sensibilidad o de actitud mental que late precisamente bajo la muralla racional, y que reducía la experiencia de la malicia humana al hecho de la Revolución, con sus eugenésias masivas, sus proyectos de exterminio de pueblos enteros, la decapitación de monarcas ungidos, la persecución de la Iglesia y sus ministros y el trastorno de las jerarquías y las leyes morales: el terror y los sufrimientos marcan al milenarismo legitimista. Una complicada yuxtaposición de opuestos—el miedo al caos y a la rebelión de los titanes—y los sueños de aceleración de los tiempos y de renovación—nueva creación que pugnan por adueñarse de la consciencia del legitimista.

El legitimista es un ser sufriente. Normalmente eso tiene un sentido purificador y sacrificial: con el ello expía sus pecados, se asemeja a Cristo y a su Rey infortunado y, además, propicia el pronto advenimiento de su nueva era, o paraíso terrenal, o como quiera llamarse a la serie de simbolismos del centro que aparecen recurrentemente en sus programas «políticos». Ejemplos conmovedores de los dicho no faltan en ningún legitimismo. Restos de la vieja ideología indoeuropea que convertían al rey y su vasallo en una sola unidad sacrificial (es preciso recordar la «devotio»), el martirio de cualquier combatiente de la Causa sólo se hace inteligible en términos de unión mística. Tras el esperanzado y «noble intento» de 1745 (Samuel Johnson) los jacobitas a pesar de todo siguieron por largo tiempo entonando elegías en las cuales pervivía, mezclado con el punzante recuerdo de las pérdidas personales, ese sentimiento de total unión con el derrotado príncipe Estuardo. Los dos mártires por los que llora una mujer legitimista están juntos en su destino, en la común ausencia presente del príncipe y su caballero, ambos en el exilio, bien en el de la soledad o en el de la muerte. Alzanza cotas de extrema belleza este poema escrito por la esposa del rebelde William Chisholm: «och, young Charles Stewart, it is your causa wich has ruined me; you have taken from me all that I had, in conflict with on your behalf. It is not cattle, nor sheep that I am lamenting, but my spouse, (and so it would be) even thought I were left alone without anything in the world but my shift—my fair young love... Who now will raise the sword or fill the throne? That is hardly on my mind now that my first love is dead. But how could I find it in my nature to deny what I desire, seeing that my will is so strong to bring my good King to his proper palace?—my fair young love /... I was convinced for a while that my husband was alive, and that you would come home blithely and cheerily. But time has gone past...»<sup>29</sup>. Lord Balmerino, en la Torre de Londres, esperando su sentencia de muerte tras el desastre de Culloden en 1746—extinguidas ya las últimas esperanzas milenaristas— escribe a su príncipe una carta de despedida en la que le manifiesta su felicidad por haber cumplido con su deber hacia Él, encomendándole su familia, y reiterando que «it gives me Great Satisfaction and peace of mind, that I die in so Righteous Cause»<sup>30</sup>. En el fallido intento del 15, el ejecutado líder jacobita John Hall proclamó ante todos en el cadalso que «I am not a Traytor, but a Martyr», y que para él personalmente su sufrimiento final era un gran honor que se le hacía y no un fin ignominioso<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> Cit. de William Gillies, «The Prince and the Gaels» en Lesley Scott-Moncrieff (ed.), *The 45'. To Gather a Image Whole*, The Mercat Press, Edimburgh, 1988, p. 69.

<sup>30</sup> Idem, p. 128.

<sup>31</sup> *The last words of the worshipful John Hall, esq. of Otterburn, in the county of Northumberland, and some time a justice of peace for the said county, who was executed at the same time, july, 13, 1716.*

El mismo ambiente martirial se respiraba en el oeste francés al poco de estallar la insurrección vendeana, que tan despiada respuesta provocó en el gobierno Convencional. Normalmente los milenaristas dotan a la muerte de un sentido liberador hasta hacerla apetecible, puesto que ella es recreación del padecimiento de los santos de Dios. Los vendeanos y su padres refractarios consideraron que era preferible morir a caer en manos de una «Babilone» que les impedía rezar y venerar a su pequeño Rey, Luis XVII. Un sacerdote angevino decía esto a los restos del ejército campesino: «Nous avons comme Saint André, des enemis trop fiers et trop acharnés contre nous ou pour espérer de leur part quelques trêves (...) ne soyons pas assez timides et assez lâches pour refuser la mort quand nous aurons lieu de croire que Dieu nous demande le sacrifice de notre vie, et faisonsle généreusement comme saint André»<sup>32</sup>. Pero quizás lo más importante es considerar esa profunda lógica que une al martirio con la concepción tiempo milenarista-legitimista. Resulta, maravillosamente, que esa sangre de los seres sufrientes puede acelerar la venida del paraíso, de esa perfecta sociedad cristiana gobernada por un Rey sagrado, pues en realidad para la mente que está esperanzada ese tiempo histórico está totalmente humanizado, de desenvuelve en función de la utopía de una comunidad.

Los programas políticos, sean «conservadores» o «populistas» mal definen las energías utópicas del legitimismo: de hecho es una propuesta inútil si nos aproximamos a la pluralidad de los programas o proyectos meramente ordenadores de lo real que contradictoriamente propone el legitimista. El secreto utópico del legitimismo se esconde en realidad en su nutriente mítico, que alimenta los innúmeros programas de acción y que son efímeros si los comparamos con su raíz simbólica indestructible: el mesianismo y la apocalíptica. Pese al terror que produce el triunfo provisional de las fuerzas del mal en una coyuntura mito-históricamente juzgada como significativa (1649, 1688, 1793, 1812, 1833...) la esperanza de la inminente ventura y de que se cumpla la promesa evangélica de que los justos heredarán la Tierra es la contra-utopía que presenta la legitimidad a la modernidad enemiga. El instante en el que se presenta el Rey no es propiamente el de un comienzo nuevo de la historia con su sucesión de pecados, es la muerte de la misma. Esa hora no está tanto en la realidad de los acontecimientos –que siempre falla al legitimismo por cuanto tan frecuentes son sus desengaños políticos y militares– como en el tiempo de los mitos, donde todo puede cumplirse. el legitimista vive en efecto en su tiempo, jamás en el de la historia petrificada y que domina Belial y sus tiranos, jamás en la historia reificada, y su milenarismo está desligado precisamente de la Ciudad del hombre y su tiempo, al que desprecia como san Agustín lo hacía.

La esperanza legitimista, como todas las milenaristas, transfigura el mundo, no pretende meramente destruirlo: el mundo hacia el que se proyecta tiene instituciones que recuerdan al «viejo» pero que, en realidad, eran imperfectas: en el nuevo ésjaton, como es obvio, llegarán a su plenitud y se borrarán las huellas de «la abominación en la desolación». El rey legítimo y el Papa angélico llevarán las antiguas formas a una gloria y a una bendición hasta entonces desconocida y la tierra, el reino o la nación, que parecían arrasados, darán el céntuplo por uno. El martirio, el teatro de la muerte y la purificación violenta de la sociedad son los medios para acelerar el tiempo, aquellos de los que se valdrá Dios para recrear el mundo maravilloso que la revolución redujo a cenizas. Ese mundo restaurado, y antes de que llegue la segunda venida, contemplará un verdadero padre, al «mejor de los reyes» que antes llevó una

---

<sup>32</sup> François Le Brun (ed.), *Parole de Dieu et Révolution: les sermons d'un curé angevin*, PUF, Paris, 1987, p. 116.

corona de espinas y cuya inmolación y la de su pueblo garantizan la expiación del pecado revolucionario.

Siempre puede ser ambigua la relación con el enemigo. En el rechazo hay también una sospechosa transferencia que el legitimista ve como una justa devolución. Bien es verdad que la impía revolución miró y gritó por el pobre y el rendido en un alarde miserablemente demagógico y que ignoraba la con-pasión de la augusta víctima, ¿y no era eso acaso una usurpación del espíritu cristiano. La revolución es el palo que castiga a los príncipes malos, una advertencia, una llamada —como quería Aparisi— al arrepentimiento, una necesidad para salvar algún peligro, como llegó a conceder Samuel Johnson («the revolution was necessary, but it broke our Constitution»). Estos intentos de integración en una totalidad mayor quizás nos parezcan frustrados, pero dentro del modelo junguiano de la mente sabemos que un conflicto de opuestos jamás puede ser resuelto del todo salvo en casos excepcionales: nunca la sombra es expurgada ni en el legitimismo ni en el milenarismo deudor de una dura lógica bipolar cuya experiencia primordial es el sufrimiento y la nostalgia de un mundo visto a través de los anhelos de que están preñados los mitos.

#### SOLDADOS DEL REY EN LA CÓLERA DE DIOS

El rey está cargado de significaciones de una manera absoluta. Porque significa tanto, él anuncia en su forma de poderoso Carlomagno redivivo el principio del milenio, su inauguración con la toma del centro del mundo, Jerusalén, o bajo la representación de niño el rejuvenecimiento del universo. Todo esto viene confirmado por innumerables profecías y oráculos que visionarios y bardos inspirados anuncian. Pero el Día de Dios tiene su agente que es el Rey acompañado por sus fieles, parte carnal de él mismo, como lo eran sir John Fenwick, Cadoudal, Lescure, Antonio Borges o Tomás Peñarroya, generosos y humanos con los humildes e incendiarios para con los malos y usurpadores. Los hombres del rey que recorren los campos se convierten en una horda dorada que anuncia la llegada del redentor y el juicio para los que no se sometan. Antonio Borges, jefe de Brigada del ejército carlista aragonés, prefería un tono familiar más bien tendiendo a la severidad: «La obstinada obcecación de la mayoría de los habitantes de la parte alta de este Reino, y los justos sentimientos de fraternidad que me animan para evitarlos los tristes efectos que debéis esperar de vuestra rebeldía me obligan a dirigiros la paternal voz del soberano (Carlos V), a fin de que reconocidos del error en que hasta ahora habeis estado sumergidos, andáis pronto a implorar su clemencia y a obtener el perdón que en su real nombre es ofrezco»<sup>33</sup>. En cambio el inefable Miralles tendía a verse como una suerte de macabeo plaga del señor: «Me dirijo a este pueblo con 3000 valientes de infantería y ciento quarenta caballos con el objeto tan solo en que si deponen las armas a esta invitación de paz que les ago en nombre del Rey N. S. tratarlis con toda consideración dejando quietos y tranquilos a estos á vitantes conforme lo he echo con los demás pueblos que han obedecido, pero si... No creo a ustedes tan pertinases que quieran declararse tan abiertamente enemigos deun rey tan venigno y que por ley divina y umana le corresponde la corona como hes constante que lama no del Todo Poderoso guia sus pasos siendo el terror de sus enemigos... (yo soy) incendiario para los pertinases y humano para los humildes»<sup>34</sup>. Resultaba difícil resistirse a los soldados de Su Majestad portadores de tal buena nueva: «el día de la

<sup>33</sup> Manifiesto a los Aragoneses en marzo de 1836, Fondo Piralá de la Real Academia de la Historia, leg. 6860, carpeta 8.

<sup>34</sup> Antonio Piralá, *Historia de la Guerra Civil*, Historia 16-Turner, 1984, vol II, p. 328.

liquidación está cerca, y esos truhanes (los liberales) tiemblan que se acerque el momento, porque se quitará el polvo de sus innumerables infamias y expiarán su delito»<sup>35</sup>. Entre los agitadores del jacobitismo popular también, cuenta Thompson, abundaban las amenazas contra aquellos que desatendían sus obligaciones sociales con respecto a los pobres recordándoles que «muy pronto estarán aquí los franceses» con el Rey Jacobo. La horda dorada en La Vendée quemaba los árboles de la libertad y degollaba guardias nacionales y curas constitucionales. Era su manera de devolver a la Convención los asesinatos científicos y en masa organizados por las columnas infernales de Turreau. Los juicios de los chuanes realistas no tenían apelación posible, pues ellos eran la extensión del terrible brazo de la verdad. Un guardia campestre fue fusilado al pie de un árbol de la libertad. Sobre su cuerpo se colocó un cartel. Escritas, las siguientes palabras: «Il fut traître à son Dieu/ perjure à son Roi/ bourreau de son parti, infâme à sa foi/Servir toujours en lâche le parti catholique,/fut vil meurtrier pour la République, on le fit assassin d'une indigne faction...»<sup>36</sup>.

Siguiendo el viejo modelo milenarista, Dios escucha los ruegos de la nación escogida que gime pidiendo un rey que lo salve y lo envía entonces en el momento oportuno para hacer justicia. Pero, como veremos, esto es sólo una de las representaciones mesiánicas de las soteriología legitimista, y quizás no la más importante. Como en todos los milenarismos, la abominación que reina en la desolación no es más que un momento —si bien necesario— antes de la meta paradisiaca.

El buen legitimista está siempre en disposición de alerta: su tiempo no es el cotidiano porque el rey puede venir como un ladrón en la noche; a veces, como los carlistas vascos, puede sentirse huérfano y desamparado si el rey tarda en venir. Las malas artes de los revolucionarios y de su maestro, el gran engañador, pueden incluso procurar otra derrota momentánea del lugarteniente de Dios. O bien los jacobinos y francmasones pueden ser más sutiles: quizás secuestren la voluntad del monarca, lo engañen o lo amenazen de muerte. Si es así el pueblo puede abandonar a un falso mesías que no supo sortear la prueba peligrosa, como hicieron los «malcontents» con Fernando VII: tal vez el pueblo leal tenga que tomar una iniciativa democrática y ofrecer su sangre martirial como devotio a Dios y al rey. Puede también fallar la élite de los soldados del príncipe, aquellos nobles traidores o indolentes de los que se quejaba Cadoudal o los carlistas aragoneses, o los voluntarios extranjeros que sirvieron a don Carlos. Es en ese preciso momento en que el pueblo elegido tendrá que sacar fuerzas de flaqueza y embarcarse sólo con su pureza en la aventura de la Restauración del mundo perdido. Este inusitado «democratismo» de las masas legitimistas es justificable dentro del contexto de la teología martirial cristiana pues, al fin y al cabo, como decía Aparisi y Guijarro: «ya sabemos lo que resulta: todos somos hermanos, y todos hijos de alta cuna é hijos de gran Rey. Seth fue hijo de Adán, que lo fue de Dios»<sup>37</sup>.

Las tribulaciones y pruebas pueden durar años y siglos, pues ya he dicho que el tiempo «inminente» del legitimismo no es el cotidiano ni histórico, sino mítico: se parece quizás a esa concepción primitiva o tradicional que describía John Mbiti con la palabra swahili «Zamani» y que hace alusión a un «macrotiempo» que está tanto antes como después de nosotros, y que se corresponde con experiencias muy determinadas del hombre, con facetas de su

<sup>35</sup> Un carlista castellano, cit, por Vicente Garmendia, *La Ideología carlista*, Diputación Foral de Guipúzcoa, p. 259.

<sup>36</sup> De la Roncière, B., Jean-François de Carfort, *Virtuose de la Chouannerie*, Editions régionales de l'ouest, Mayenne, 1992, p. 145.

<sup>37</sup> *Opúsculos. Obras completas*, Madrid, 1874, t. IV, p. 117.

vida que no son las de la cotidianidad ni las del acontecer «normal». La tribulaciones cumplen su función pues fortifican los ánimos y dan aliento en la persecución. Si bien, como decía Bloch, el desengaño es consustancial a la utopía y al milenarismo, el legitimista puede estructurar un sentido que sortee la derrota y la desesperanza.

#### LOS MITOS QUE ENTIENDEN LA REVOLUCIÓN

En principio si el legitimista percibe una contra-utopía esa es la Revolución y su tempestad; dentro de la lógica bi-polar habitual en todo milenarismo aparentemente deberíamos creer que el legitimismo ve en la revolución algo que es absolutamente malo. Su presencia es un gran misterio de iniquidad que es imposible pueda reducirse a una mera causalidad mecánica y política. Su origen último, tal y como lo percibe universalmente la mente legitimista, es necesariamente metafísico o –por mejor decir– teomítico. Hacer inteligible la revolución requiere de un utillaje cognoscitivo muy particular, necesita de esa particular teoría del conocimiento milenarista en la cual los símbolos son la forma perfecta de captar profundas realidades. La raíz «explicativa» de la revolución puede ser, por supuesto, un efecto de la perenne naturaleza caída del hombre, un apetito regresivo, un orgullo blasfemo contra Dios y su Ungido (el de querer ser siempre igual al primero y más que el segundo). La persecución de los justos y del legítimo soberano puede, empero, dotar a la revolución de un sentido que no es perplejamente maligno: una prueba que Dios envía a los buenos, una purificación para castigar a los malos, una terapia social algo ruda, un triunfo provisional pero necesario de las fuerzas del caos que permita vigorizar el mundo envejecido. A la postre incluso una revolución que todo lo trastorna puede ser un signo de Dios y hasta una causa segunda del renacimiento inevitable. ¿No decía el canónigo Manterola, medio indignado medio eufórico: «Carlos VII, rey de España por Gracia de Dios y de la Revolución de septiembre»? ¿No encontraremos en este caso la difícil y siempre inestable conjunción de los opuestos de que hablaba Jung, ese arquetipo del Sí Mismo que era la máxima tranquilización, ese profundo valor compensador del máximo sufrimiento? De la unión de los contrarios surge la gran utopía legitimista que mira siempre atrás y adelante porque todo tiempo cotidiano es una ilusión.

Pero el milenarismo es esencialmente algo que encierran los individuos en los sótanos de su personalidad. Jacobo II y VII estaba absolutamente convencido de que él representaba el bien y la virtud agredidas, de que su Cuerpo político agredido era cien mil veces más verdadero y sagrado que su derrota empírica en Boyne o en el sitio de Derry, y que tenía una función soteriológica. La fuerza espiritual que él encarnaba no podía ser jamás derrotada, pues las categorías teomíticas así lo exigen, como lo hizo ver duramente a sus vasallos nortños, llamándolos a la obediencia, al deber de «verdaderos escoceses» y a sufrir con valor el provisional triunfo que Dios daba a los malvados. Es plausible que categorías teomíticas de un mismo entramado pugnarán en su conciencia por adueñársela. Así el rey justo y vejado que acepta resignado la ininteligible revolución deja paso en otros momentos angustiados al príncipe atormentado por sus pecados sexuales, por su bastardo el duque de Berwick, que busca refugio en la Trapa del abate Rancé y que cree interpretar su derrocamiento –obscuramente– en términos de justo castigo. Podía quizás haber encontrado otra solución teomítica: era el pueblo quien había pecado y –solemnemente– predecía una horrible tiranía de la que sólo él podría librarles. Antecedentes no faltaban para ello: en 1652, durante la sublevación realista escocesa contra Cromwell, el conde de Glencairn sentenció brutalmente que el despotismo cromwelliano sólo podía encontrar un causa metafísica: un pueblo culpable, miserable y desleal era humillado por Dios. Sólo una reparación mítica cabía: alistarse bajo las banderas de Carlos II.



En realidad el milenarismo legitimista y la esperanza que ofrecen sólo puede ser perfectamente entendida si comprendemos lo que ha significado para el universo mito-histórico la realeza sagrada. Lo último que define al legitimismo es la apelación a una ley o a cierto escrupulo jurídico, ni siquiera –como creía J. Pabón– a una secreta obsesión por el principio de la herencia, aunque esto profundize el debate. El legitimismo es en realidad el proyecto y la más elevada cristalización del entramado mítico de la realeza sagrada cuya estructura definió Dumézil para los pueblos indoeuropeos: un rey es legítimo porque ante todo posee un mandato del Cielo o porque ha sido ungido, coronado y proclamado lugarteniente de Dios. También es legítimo porque el ha de traer en su retorno el renacimiento de todas las cosas por el fuego.

El rey resume al hombre verdadero, al Adán creado antes de su caída. Dice Juan Eduardo Cirlot que el Rey «simboliza en lo más abstracto y general, el hombre universal y arquetípico. Como tal posee poderes mágicos y sobrenaturales... Expresa también el principio reinante o rector, la suprema conciencia, la virtud del juicio y del autodomínio»<sup>38</sup>. Él mismo es suma de todas las potencias humanas y de las funciones sociales. Era o bien dios encarnado, o bien adoptado, o acaso receptáculo en el que habitaba una presencia divina. Para los legitimistas, simplemente un hombre que ha recibido una graciosa designación sacral y una misión... ¿Simplemente? Creo que ahora cuesta poco entender por qué la mente legitimista quedó hechizada ante las representaciones de la realeza sagrada, por qué –consciente e inconscientemente– la lealtad era una categoría no política sino mítica. Y es que sin las cualidades que el entramado mítico asigna a la realeza sería imposible imaginar la eficacia de su acción mesiánica. El David, el Constantino o el Carlomagno que han de retornar están investidos de los atributos habituales de la realeza sagrada. Prácticamente todos los príncipes exiliados fueron representados en función de su filiación espiritual con los antepasados regios de las mito-historias legitimistas. Si no era el rey David, como Dryden pudo insinuar de Carlos II Estuardo, o más tarde de su hermano Jacobo II, bien podían ser Don Sebastián (para ello el poeta converso ya al catolicismo escribió una pieza), san Luis IX, Constantino, don Pelayo, Enrique IV de Borbón, o simplemente aquel antiguo soberano redentor que estuviese más a mano o fuera más atractivo para las multitudes realistas.

El milenarismo legitimista es la gran síntesis de dos tipos previos: el israelita y el clásico greco-romano. Aquí no puedo detenerme a hacer un comentario extenso sobre ambos. Tan sólo quiero advertir que la experiencia de los mismos viene a confluir en el legitimismo como natural maduración. La idea de Restauración cara a los legitimismos que es en esencia idéntica al concepto de Renacimiento es estrictamente clásica y judeo-cristiana. Esto es, Restauración (= Apokatástasis)<sup>39</sup> es recuperación de la perfección primordial como Meta incondicionada. La escatología legitimista es un retorno a lo original antes de la revuelta impía, pero también no es sólo y exclusivamente un sentimiento «pequeño-burgués», como Bloch reprocharía, de nostalgia carente de fantasía. Al contrario, el futuro legitimista tiene un aspecto de dicha jamás conocido antes por el reino, ni siquiera en los tiempos felices de antaño. En realidad la concepción del tiempo de la mente legitimista implica una comunicación misteriosa entre pasado y futuro que hace imposible calificar a este de meramente «reaccionario». Una teomítica

<sup>38</sup> *Diccionario de Símbolos*, Siruela, 1997, p. 389.

<sup>39</sup> *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, vol I (por Horst Balz y Gerhard Schneider), Sígueme, 1996, p. 389: «(apokatástasis) la renovación universal del mundo que restablezca la integridad original de la Creación». El caso del Legitimismo es también lo mismo: el reino reconciliado en una nueva era de felicidad en la que todos están invitados tras el cese de la furia de los partidos. El concepto irenista es esencial en todo legitimismo restauracionista: el principado de Augusto, los reyes católicos o los príncipes exiliados del legitimismo.

del terror o del sufrimiento puede ser una aproximación válida para abordar el milenarismo legitimista, pero apenas sí puede medirse en impotencia con respecto a las categorías interpretativas utópicas. Cassirer y Jung han percibido que el Mito es un instalarse emocionalmente de cara a lo real. Por lo mismo una condición gnoseológica básica del milenarismo es la de que el tiempo está siempre en función de la satisfacción de expectativas: algo se debe restaurar. Pero eso que se ha de restaurar es, en el fondo, algo más, algo que debe inaugurarse, una cosa que antes no existía en plenitud, sino sólo de manera larvada, como sueño o posibilidad de plenitud. Es el martirio del Rey y del fiel soldado Realista—su devotio sacrificial— la que ha hecho posible (en la mente legitimista) que esos sueños latentes hayan primero hecho irrupción en el mundo (en el Gran Tiempo histórico y empírico) y después lo transformara. El tiempo que se ha restaurado, por tanto, no es estrictamente «nostálgico», no es un retrotraerse pura y simplemente a una era desaparecida, sino que es también construcción de un tiempo nuevo, que no es—desde luego— el de los defensores del progreso pero tampoco, repetimos, una servil copia de un segmento empírico desaparecido. El choque dialéctico con la ideología lineal y ascendente del progreso y su milenarismo futurista, ha tenido—pese a las apariencias— un aspecto beneficioso e integrador, pues hará que el legitimismo conciba esos orígenes dorados recuperados como un cambio hacia algo que es cualitativamente superior, algo que carece de «abusos», como escribía en su exilio el representante del conde de Artois, Calonne. La preocupación obsesiva del legitimista con la continuidad no menoscaba, pues, la utopía.

El legitimismo es uno de esos momentos excepcionales en los que la causalidad del tiempo lineal, cotidiano y previsible queda totalmente en suspenso y a merced de la libertad humana desatada en virtud de una categoría revolucionaria: el Recuerdo. Es esa categoría la que produce la unión alquímica entre tiempo pasado y futuro. Si para Herman Cohen o para Bloch el recuerdo y el tiempo del mito eran el momento del «tonto y viejo Adán» y de la estólida recurrencia que elimina el furor mesiánico<sup>40</sup>, para otros—como Benjamín o Metz— que no están obsesionados con el triunfalismo de la «Gran Marcha hacia adelante», el recuerdo es siempre un camino liberador. Benjamin no respeta, por ejemplo, la aburrida linealidad irreversible del tiempo físico y termodinámico normal (que es bien melancólico en Sadi Carnot, apostol bonapartista del progreso naturalista), sino que se rebela de esta guisa: «Articular históricamente lo pasado no significa conocerlo 'tal y como verdaderamente ha sido'. Significa adueñarse de un recuerdo tal y como relumbra en el instante de un peligro... El peligro amenaza tanto el patrimonio de la tradición como a los que lo reciben... El Mesías no viene únicamente como redentor; viene como vencedor del Anticristo. El don de encender en lo pasado la chispa de la esperanza sólo es inherente al historiador que está penetrado de lo siguiente: tampoco los muertos estarán seguros ante el enemigo cuando este vengza»<sup>41</sup>. Benjamin no se refería, claro está, a ningún mesianismo «tradicionalista» o legitimista (lo hubiera catalogado, como Bloch, de teocracia, y nada hubiera querido saber de su sinceridad utópica), ni siquiera judeo-cristiano estrictu sensu, pero su teología marxista para los humillados que va triturando la historia, comparte en una paradoja terrible la misma experiencia primaria que hace distintiva la «justa Causa» de los siempre derrotados legitimistas: la de la persecución, el martirio y la muerte sin esperanza. El legitimista necesita encontrar precisamente ese tiempo decisivo y peligroso más allá de las categorías «burguesas» del progreso indefinido, que odia el proleta-

<sup>40</sup> E. Bloch, *El ateísmo en el Cristianismo*, Taurus, pp. 58 y 66.

<sup>41</sup> Walter Benjamin, *Discursos Interrumpidos*, Taurus, 1979, p. 180.

riado en común acuerdo con los rebeldes «por la Iglesia y el Rey»<sup>42</sup>. Ahora es difícil dudar de que el legitimismo se convirtió en inesperado vocero de reivindicaciones sociales. Los historiadores reconocen que las multitudes realistas defendían «un marco de economía moral» difícilmente aceptable para algunas oligarquías. La concepción trifuncional indoeuropea que sobrevivió en la realeza moderna (y concretamente la representación del padre nutricio y dispensador de abundancia material) se encuentra acaso previamente como secreto alimento de esas expectativas concentradas en la «economía moral» y en los habituales simbolismos del centro que la puedan acompañar.

Para Benjamín, el Mesías que viene no sólo como redentor, sino como vencedor del Anticristo es una permanente advertencia contra el posible olvido de que el final de la historia es siempre una crisis terrible. Los legitimistas hubieran aceptado de buen grado esta concepción «vengativa», tal vez porque tenían muchos muertos que recordar. No obstante, su concepción del Anticristo o de «la Bestia» era la tradicional, la que se desprende de una lectura más o menos literal de las escrituras. Y sin ello bien es verdad que el mismo imaginario legitimista hubiera perdido colorido. Lo jacobitas no dudaban en denominar «anticristo» a Guillermo III o a Jorge I, y tampoco —como en el caso de William Shippen— dejaron de insinuarle a la reina Ana, la «ingrata» hija de Jacobo II, que no era más que una esclava de la Bestia que nombra el Apocalipsis: «I plainly in the revelations find/That Anna to the Beast will be inclin'd»<sup>43</sup>. De hecho el Anticristo ha tomado, casi se puede decir, la forma humana de los usurpadores, como dice una balada galesa sobre el duque de Cumberland, hijo de Jorge II: «The Hannoverian King with evil pride/had formed the Duke/From the loins of the Devil»<sup>44</sup>. En los carlistas encontramos imágenes semejantes: se lucha contra la «hidra infernal», según dice un alcalde manchego, contra los «filósofos» que son «la legión inmunda de los anti-cristos», «hijos de Lucifer que han abandonado a Jesús», «satélites de Satanás» e «hijos primogénitos del Diablo»<sup>45</sup>. No eran epítetos demasiado generosos, y es cierto que tales invectivas salidas de la boca de algunos alcaldes y frailes podían desatar delirios de sangre, como aquel que relata el administrador de Roa en sus memorias. Sin embargo ningún bando conocía la piedad: el fervor y el maniqueísmo de los liberales igualaba al de los realistas en todo. Es lo que sucede cuando se encuentran frente a frente dos milenarismos, cada uno con su propia Utopía, creyendo que la realidad puede sumergirse en esquemas bipolares simples, y que Dios en un caso y la Historia en el otro les otorgan la Razón. Pero esto, como veremos, no es todo el milenarismo.

No obstante sigue en pie cierta pregunta: ¿acepta el legitimista el cambio, la mutabilidad, lo inesperado, el «trastorno del mundo», lo decididamente nuevo? Aparentemente, y pese a lo dicho, deberíamos responder que no. Christopher Hill no admite más imaginación mesiánica creadora que la de los ranters o los primeros cuáqueros, o los terribles soldadotes del Nuevo Ejército Modelo que vaciaron Whitehall y mataron a un rey legalmente: son los milenaristas de «izquierda» los únicos que ponen al mundo patas arriba, el espíritu dionisiaco de la primavera, como el mismo autor marxista se complace en decir, mientras que los caballeros y rea-

<sup>42</sup> Vicente Jarque, *Imagen y Metáfora. La estética de Walter Benjamin*, Universidad Castilla-La Mancha, 1992. En la página 183 el autor dice a propósito de la «gran idea del siglo»: «solidario del 'odio de clase' del proletariado hacia el progreso...el materialista histórico se orientará naturalmente hacia una representación de la discontinuidad».

<sup>43</sup> *Poems on Affairs of State*, vol. VI, p. 656.

<sup>44</sup> Murray Pittock, G., *Poetry and Jacobite Politics*, Cambridge University Press, 1994, p. 206; ver también 172 y ss.

<sup>45</sup> Los sermones del guerrillero denominado «Trapense» están llenas de estas reducciones simbólicas del los liberales. Ver en el libro de J. M. Rodríguez, *Las Proclamas Realistas*, pp. 147-9.

listas (fuera de algún simpático libertino cortesano como el conde de Rochester) son los sombríos y escasamente imaginativos defensores de la ley, el orden y los obispos. Un pensamiento algo más profundo que estas obvias referencias a una disidencia que el mismo bando parlamentario y covenanter aplastó vendría a confirmar esta opinión. En efecto, si la obsesión del legitimista es la continuidad con los mayores, la solidaridad orgánica de las generaciones a lo largo de la historia (la historiografía del victorioso, que reprochaba Benjamin a Fustel de Coulanges), el horror a la ruptura utópica sería en principio algo evidente por sí mismo. Se sospechaba que el concepto de «Tradicición» era incapaz de embravecer la fantasía utópica, ajeno por esencia a toda admisión de procesualidad o temporalidad. Si se espera que categorías trascendentales como «reino», «realeza» o «Iglesia» deban ser constantemente «fieles a sí mismas» –por lo menos en la mente del legitimista– parece sensato decir que ésta siente aversión por todo aquello que sea accidente o contingencia temporal, y que pueda alterar lo más mínimo esa fidelidad a ella misma. El historiador carlista Melchor Ferrer, por ejemplo, sentíase indignado al comprobar todas las traiciones a esa «España española»: Carlos I venciendo a los comuneros que alzaron el pendón carmesí por doña Juana y las libertades de Castilla, Felipe V derrotando al archiduque Carlos-último príncipe de «principios españoles», los liberales isabelinos triturando en 1840 el bravo intento de don Carlos por restaurar esos mismos principios... Ilya Prigogine insiste en que la filosofía natural clásica se concebía ella misma como adversa al tiempo y a la mutabilidad viviente. En efecto, si todo hecho físico está perfectamente predeterminado y es matemáticamente traducible, y es además reversible, entonces la diferencia entre pasado y futuro pierde substancialidad. El Dios de Platón y el ojo del observador objetivo externo al universo tenían en común una cosa: estar totalmente al margen de la mutabilidad y del acontecer, de todo aquello que es finito, incierto e «histórico» en suma. Precisamente el legitimista trata de eliminar de la cosmología política y social en el que está inserto esas características de lo imprevisible o trastornado. En principio lo que habría hecho la física moderna articulada en una vivencia utópica futurista sería recobrar para la intuición humana la realidad de lo temporal. Para nosotros el tiempo no es una ilusión. Toda nuestra realidad humana sólo se puede entender porque tenemos historia, porque en ella nos hacemos. Así la nueva física podía afirmar con toda lógica que el universo no es algo simplemente «dado» sino que se está construyendo, que el proceso es lo verdaderamente significativa, y no la estática, que todo sigue un curso irreversible y no fácilmente predecible. Y terminando con el razonamiento: ¿no es esta concepción del tiempo la más radicalmente extraña a la mente legitimista?, ¿Cómo, pues, podríamos admitir que el legitimismo es un milenarismo puro, un deseo de algo nuevo aquí en la tierra, en el reino de lo mudable y pasajero, pero que tiene una flecha que va imperturbable hacia la perfección? Quizás la resolución del dilema estriba en la comprensión de dos mitemas esenciales que la mente legitimista considera condiciones de iluminación de lo real: la catástrofe purificadora y el martirio que acelera el tiempo en dirección al Paraíso restaurado. Es lo que podríamos denominar *Terapéutica legitimista*.

Si es verdad que el legitimista prevee un renacimiento de todas las cosas por el recuerdo y el fuego ello es precisamente porque necesita de las convulsiones, de la destrucción del tiempo tranquilo «burgués». Aunque la revolución fue el fin del orden querido por Dios lo cierto es que en su presente el legitimista lucha contra los poderes del mundo Establecido, «the Revolutionary Settlement», el estado moderno o como desea llamarse. El legitimista es un partido de la Obediencia que predica la Rebelión, la ruptura de un tiempo razonable y progresivo, un espectáculo a la par ridículo y grandioso. John Evelyn, burócrata de la Restauración, recordaba en sus memorias un sermón típicamente jacobita (30 de enero, aniversario de la muerte de Carlos I) que podía perturbar la tranquilidad de los whigs o tories que habían derri-

bado sin pestañear a Jacobo II. ¿No era previsible que ese hecho sólo político tenía una repercusión cósmica, como sucedió en 1649?: «... Shewed the unnaturalnesse of subjects to destroy their owne King, especyally such a king as was this Martyr... Ended with a reflection on the sad Catastrophe of the Instruments of this Murder, the Confusions and Judgements since following, & the evils that yet threaten us without out a serious Repetance for the time to Come; wich I beseech God Grant us: Many passages in this sermon, neerely touching the dethroning K. James, not easily to be answered»<sup>46</sup>. Ciertamente los agoreros milenaristas que, más o menos abiertamente, clamaban por una Restauración Estuardo como el único medio de conjurar los castigos de Dios y las terribles plagas que se avecinaban (hambrunas, persecuciones, guerras interminables, pérdidas comerciales, pestilencias...) habían aprendido de la Biblia todo lo que pudiera saberse de retórica apocalíptica, que para ellos expresaba una realidad: el triunfo provisional del diablo y sus esbirros. Hay en el tiempo una cesura, y esta aparentemente no puede ser más negativa ni puede traer consecuencias más desastrosas. El párroco episcopaliano John Gardiner así lo recordaba durante la insurrección de 1715: «By (the Revolution) the ancient Apostolick form of Church government was abolished...the rights of the Church usurped by schismatical Teachers, who have set up a Separate communion from the Catholick Church of Christ in all ages... For thes heinous Sins and Abominations of Rebellion, Injustice, Oppression, schism and perjury, God in his just wrath hath visited and plagued us with a long, a bloody and expensive war, several years of famine and extraordinary Dearth, accompany'd with epidemical diseases and a great Mortality, whereby the wealth and strenght of this nation has been exhausted and our land in a great mesure dispeopled: with the loss of the Liberty, privileges and independency of this our Ancient Kingdom: with bondage under a forreign prince... the only natural proper remedy... the Restauration of his present Matie, James the 8th»<sup>47</sup>. Los vendeanos que se sublevaron en el oeste francés bajo la bandera blanca flordelisada también pudieron concebir la ruptura del tiempo realizada por la revolución en su fase jacobina como un revulsivo que la decapitación del rey en enero del 93 sólo podía acelerar.

#### EL TIEMPO DEL JUICIO SE HA CUMPLIDO

No puede acaso resultar más obvio para aquellos que conocen el entramado mítico de la realeza sagrada que la antigua devotio no murió con la Antigüedad Clásica. La comunión mística entre el Rey justiciero cuya sangre derramada, como querían Ballanche y De Maistre, salvarán Francia, y su leal caballero (cuyo espectro social en el legitimismo rebasa ampliamente ese estamento feudal) no se perdió bajo fórmulas cristianizadas. Si el Rey y su Tierra forman una única substancia inseparable, como decía el periodista realista Royou, entonces el cuerpo y el alma del vasallo son también una prolongación de las del propio soberano. No existe en realidad una tajante separación entre dos personas cuando sus voluntades son la misma y existe un misterio de gracia que los une, un misterio mito-histórico. El fiel vasallo

<sup>46</sup> *The Diary of John Evelyn*, Oxford University Press, 1959, p. 976. El año es 1694, y no precisamente pacífico para los tres reinos. Guillermo III era especialmente detestado por los jacobitas ingleses como autor de guerras lejanas contra Luis XIV que conllevaban por supuesto un aumento de la presión fiscal, bastante mal soportada.

<sup>47</sup> Cit. en G.H. Murray Pittock, *The Myth of the Jacobite Clans*, pp. 100-1. Los «siete malos años del rey Guillermo» fueron relacionados en tensión apocalíptica como una consecuencia evidente de la presencia de un usurpador en el Trono Estuardo, como el historiador whig Trevelyan reconocía. El hambre es la plaga escatológica por excelencia.

participa de la misión redentora del Rey, se convierte en agente de la misma, y su mano juzga como lo hace el propio Ungido. De esta manera también el más humilde de los seguidores se convierte en ese Israel monárquico que tiene facultad, en la madurez del tiempo, para separar al temeroso de Dios de aquel que ha elegido seguir a Luzbel y desobedecer a su Padre, el Rey. El caballero, junto con su Señor, padece la violencia y ejerce la violencia con toda la mansedumbre de un verdadero corazón cristiano.

#### EL ELEGIDO DE DIOS

El «tiempo de los Jueces», en el mito judeo-cristiano aquella edad en la cual el pueblo de Dios no tenía un Rey y en el que cada uno hacía lo que le parecía sin mirar el bien común de Israel: esto es un arquetipo, como hemos visto, que se recrea con la Revolución. Esa comunicación entre pasado y futuro encuentra su realidad ante el hecho evidente de que el caos, la anarquía, el «Rump» (=Parlamento Largo) —como decían los jacobitas— vuelven en los tiempos decisivos a irrumpir con un furor inimaginable. Ya dijimos que esta irrupción del tiempo del mito en la linealidad de la Gran Historia es la única forma en que la mente milenarista es capaz de concebir la ruptura. El tiempo de los sueños está encapsulado en las noches, pero su hermano —el de los mitos— puede vengar ese universo reprimido en donde los mejores deseos del hombre aguardan para su cumplimiento. El tiempo del milenarismo está hecho en función del hombre, es el tiempo más humano por excelencia, y no —como creía Prigogine— aquel que está discurriendo simplemente en lo cotidiano. Este, por contra, es siempre el tiempo anti-utópico por excelencia.

Quien inaugura la irrupción del tiempo de los mitos no puede ser otro que el Rey, arquetipo de la Humanidad en su plenitud. Innúmeras profecías nombran su llegada, la del elegido de Dios, igual que antes habían hablado sombríamente de la catástrofe revolucionaria. En un grabado de 1720 el príncipe de Gales, Carlos Estuardo, es representado en el momento de su nacimiento con una «estrella cuasi-mesiánica» parecida a la de Cristo, aunque es justo el momento del fracaso de una nueva tentativa jacobita para restaurar a Jacobo III: ¿tal vez un signo de aliento?<sup>48</sup> Más que Jacobo II, que se asemejaba al Justo sufriente, o que su hijo Jacobo III, los jacobitas remitieron sus sentimientos redentoristas al nieto. Superada la primera experiencia de la derrota, la revuelta del 45 necesitaba necesariamente un Gran Monarca en el cual la función indoeuropea de la realeza guerrera y justiciera estuviese especialmente recalcada. El cesaropapismo anglicano y episcopal en absoluto dejó de carecer de significado para los jacobitas (por tanto, las funciones sacerdotal y de padre nutricio, realeza del roble de mayo como lo era la estirpe de los Estuardo) pero en el advenimiento de un reino perfecto en el que Escocia e Irlanda recobraran sus viejas libertades, la imagen mesiánica favorita debía ser necesariamente la del vengador y destructor del Anticristo (algunos han denominado a esto «Arturianismo Estuardo»). Era lógico que, teniendo en cuenta aquellos momentos históricos en los que siempre había surgido algún enviado de Dios para salvar a alguno de los tres reinos, ya fueran Roberto III, Alfredo el Grande, el mítico Angus o incluso el emperador Constantino, el monarca mesiánico se vistiera con ropajes parecidos. Un ejemplo de Jacobo II como poderoso emperador romano vengador del pueblo y de la Iglesia verdadera, lo encontramos en alguno de los bellísimos poemas de Dryden: «He (God) sees his bleeding Church in ruine ilye / and hears the Souls of saints beneath his altar cry./ Already has he lifted high the Sign/ Wich Crown'd the Conquering arms of Constantine... Now view at home a Second

<sup>48</sup> Richard Sharp, *The Engraved Record of the Jacobite Movement*, Scholar Press, 1996, p. 26.

Constantine (Jacobito II) / (the former too, was of the British line) / Has not his healing Balm your Breaches clos'd, / Whose exile many sought, and few oppos'd?»<sup>49</sup>. Una balada popular jacobita presentaba así al príncipe Carlos (III): «He (Charles), that undismay'd durst land / With Seven under his Command (= los Siete de Moidart), / Resolv'd to rescue nations three (= Escocia, Inglaterra, Irlanda) / that's the man shall govern me / ... Fierce as lion, unconfin'd / As an angel, soft and kind, / Merciful and just is he: / Glorious Charles shall govern me / ...»<sup>50</sup>. No sería difícil rastrear mitemas parecidos de entre todos los monarcas mesiánicos que van desde Demetrio Poliorcetes y Augusto hasta Federico Barbarroja.

Del mismo modo, los vendeanos y legitimistas franceses centraron sus esperanzas en la taumaturgia del linaje borbónico: Luis XVII o Enrique V son simplemente el retorno de aquéllos otros soberanos que habían supuesto una promesa de gloria y que habían capturado la imaginación de muchas generaciones de franceses: Carlomagno, san Luis, Enrique IV, quizás una de las figuras más populares de la realeza francesa. Era muy difícil que la revolución cultural que estaban tratando de llevar a cabo los jacobinos y los miembros del directorio pudiera extirpar las imágenes mesiánicas del inconsciente colectivo, y en las cuales los reyes que retornarían debían jugar un papel esencial. Las escrituras bíblicas podían aliarse en medio de una atmósfera de extraños milagros marianos con estas expectativas, como sucedía con aquel jesuita que creía ver a Enrique V y Pío IX, el Papa Angélico, en una común misión redentora: «El buen padre Ramière profesa un milenarismo sui generis. Podéis creer que nos ha dicho de la manera más seria del mundo esto: 'los dos testigos del Apocalipsis (XI,3), son Pío IX y Enrique V (rey legítimo de Francia)'. Esto os da la clave de la siguiente frase del padre Marquigny, que encabeza su crónica de diciembre de 1873. 'nos es dado admirar sus reservas a aquellos a los que Dios ha elegido para dar ante el mundo testimonio de la verdad'»<sup>51</sup>. Para los realistas franceses que vieron la derrota del Segundo Imperio y la comuna el único programa «político» viable para ellos era hacer caso a ciertas profecías que proclamaban la inminente vuelta de una reencarnación de Carlomagno que derrotaría a los prusianos y «liberaría Roma». Únicamente se dudaba si el elegido de Dios para tamañas proezas era el conde Chambord (Enrique V) o su posible sucesor que, casualmente era el pretendiente legitimista español, Carlos VII, y a quien más tarde seguirían los denominados «blancs d'Espagne»<sup>52</sup>.

Los carlistas tuvieron también sus vates y profetas de reyes que reconquistarían «la España perdida» e incluso llegarían más allá del Río Neva o de Jerusalén en su persecución de las huestes revolucionarias. Por lo demás era una tradición hispánica tan enormemente arraigada que no sólo el pueblo se mantenía en esta expectativa sino que, incluso, los propios príncipes carlistas participaban de ello con una autocosciencia mesiánica digna de otras épocas. Resulta extraordinario comprobar la fe de algunos prelados en las cualidades taumatúrgicas y escatológicas de los reyes carlistas, como es el caso del duque de Madrid (Carlos VII). Así, por ejemplo, el obispo de Seo de Urgel escribe totalmente confiado de esta manera al príncipe: «El manifiesto de V. M. a los españoles con motivo de la usurpación del infante de España don Alfonso... ha regocijado vivamente a todos los buenos españoles y aterrado según

<sup>49</sup> John Dryden, *Britannia Rediviva*, text from the first edition, 1688.

<sup>50</sup> Murray Pittock, G., *Poetry and Jacobite Politics in Eighteenth Century*, Cambridge University Press, 1998, p. 162.

<sup>51</sup> Cit. en Lacouture, Jean, *Jesuitas*, Paidós, 1995, vol II, p. 276.

<sup>52</sup> véase el libro de Stven D. Kale, *Legitimism and the Reconstruction of French Society, 1852-1883*, Louisiana State University Press, 1992, p. 327.

creo a los malos. Ha confirmado mi profunda convicción de que V. M. ha recibido del Altísimo la Misión de matar la Revolución y de perseguir sus restos hasta Jerusalén. Sea Dios bendito y glorificado, y que sea V. M. mil veces felicitado como el ministro privilegiado del Dios de los Ejércitos. Considero estas últimas y brillantes victorias ... como el premio de esta gran fe y de este valor que os harán apellidar Carlo Magno»<sup>53</sup>. La respuesta de don Carlos no pudo defraudar en absoluto al obispo: «Creo como vos... que Dios quiere que yo mate a la Revolución que sume a nuestra Iglesia en el dolor y a esta nación caballerisca en la vergüenza y la ruina...mi bandera ya es el terror de la Revolución»<sup>54</sup>. El autor anónimo de las «Profecías Célebres de Mayor Nombradía» o la famosa Almanquera peregrina o el padre Escolá son sólo algunos de los muchos visionarios de la contrarrevolución, herederos de aquellos que llamaron «mesías» a Fernando el Católico. La capacidad visionaria de los españoles, extrema en algunos momentos, no podía sino acentuar esta estructura propia del milenarismo legitimista. José María Escolá, por ejemplo, también centró su trabajo exegético-milenarista en torno a la persona del duque de Madrid. Su intento interpretativo es quizás el más serio y erudito dentro de la escuela escatológica carlista: Bartolomé Holzhauser, la sibila Tiburtina, el doctor Elias, Isidoro de Sevilla, Pedro Galatino, Nektau, o la Almanquera...todo profeta, real o ficticio, sirve para probar las referencias del Gran Monarca del fin de los tiempos a la persona de Carlos VII. Su lucha contra Renan y los racionalistas es sólo el pretexto de un libro que viene a sintetizar los anhelos mesiánicos de numerosos legitimistas justo antes del inicio de la tercera carlistada decimonónica: «El Señor manifestó á la peregrina al principio de nuestras discordias civiles, la persona que representa el derecho y señalándola por su nombre, le prometió que vendría por el bien de la Iglesia y de España. Cuando murió don Carlos V ya se había indicado su muerte, y antes de morir Carlos VI, un aviso anterior le dijo: No llegará ese a reinar. La promesa que deberá cumplirse en el nieto de aquel que es el duque de Madrid (Carlos VII), objeto de tantas esperanzas»<sup>55</sup>. Don Carlos VII, será un «nuevo Manasés» que protegerá al Papa y por ello merecerá ser denominado «emperador romano»<sup>56</sup>.

Sólo tiene un objetivo: derrotar al Anticristo y al monstruo revolucionario y llegar con los restos de su pueblo a Jerusalén que es, en definitiva, el símbolo de una tierra regenerada. A lo menos esto era lo que creía cierto compilador de profecías anónimo que pone en boca del imaginario Bug de Milhas las siguientes palabras: «Entonces el Tajo producirá un guerrero valiente como el Cid, religioso como el tercer Fernando, que enarbolará el estandarte de la fe, reunirá en torno a sí innumerables huestes, y con ellas saldrá al encuentro del formidable gigante («moscovita»)... Entonces el ejército victorioso, protegido por el Supremo Hacedor, atravesará provincias y mares, y llevará el estandarte de la Cruz hasta las orillas del Neva, donde fijará este signo maravilloso; vencidos los bárbaros conquistadores y los sectarios de las falsas creencias, triunfará en todas partes la religión católica, y hará la felicidad del género humano. Dichosos los que conozcan esta Edad del Oro!»<sup>57</sup>. Si estamos tentados de pensar que es imposible que hombres ilustrados de un siglo de la ciencia como era el XIX creyeran en serio este tipo de cosas es que entonces no conocemos el corazón humano ni hemos aprendido la lección de este triste siglo XX: que los mitos y sus Héroes siempre vencen y se esconden tras las más abstractas construcciones racionales. Don Carlos era un ferviente católico,

<sup>53</sup> Cit. por Ferrán Sánchez y Agustí, *Carlins amb armes en temps de pau*, Pagés editor, 1994, p. 52.

<sup>54</sup> Melchor Ferrer, *Escritos Políticos de Carlos VII*. ed. nacional, 1957, p. 82.

<sup>55</sup> *Las Profecías en Relación al Estado actual de la Nación*, Lérida, 1871, p. 348.

<sup>56</sup> *Idem*, p. 90.

<sup>57</sup> *Profecías Célebres. Colección de todas las profecías de más nombradía*. Madrid, 1849, p. 160.



pero hijo de su época y educado en las habituales disciplinas de un príncipe de sangre real. Su carácter moderno no lo hacía menos milenarista, ni tampoco utilizaba estas creencias para confundir y dominar mejor a sus partidarios. Don Carlos no necesitaba de esas estrategias, como sí Augusto o Federico II Staufen, porque él mismo creía vivir realmente en el apocalipsis, la redención y el renacimiento de todas las cosas: «No hay más remedio que escoger: o los principios católico-monárquicos, que yo represento, únicos que pueden salvar a España y al mundo del total cataclismo que amenaza, o el socialismo y las llamas, no bien apagadas, que hace poco ponían espanto, y aún han de surgir pavorosas, si Dios no lo remedia en la Babilonia moderna... Tienes razón: mis principios, antes o después, han de triunfar, si no es que ha sonado ya la última hora del mundo. Tienes razón: es evidente que a mi me convendría triunfar, después del completo castigo, sobre las ruinas, sobre las lágrimas, sobre los remordimientos que abrirían los ojos a los ciegos y sacudirían el frío egoísmo de los apáticos; mi empresa, aunque menos salvadora, sería más fácil y más justiciera»<sup>58</sup>.

Su abuelo, don Carlos V, debía tener una opinión parecida de sí, pero estos no son rasgos personales: se trata de un atributo viejísimo de la realeza sagrada que se remonta quizás al neolítico. El Rey justiciero es siempre la necesidad más apremiante de la población, y don Carlos lo sabía. Tras la matanza que el liberal Mina hizo con los habitantes leales de Lecaroz, el príncipe les responde: «...si vuestra sangre humea delante del Eterno pidiendo venganza contra aquellos indignos asesinos, nosotros seremos los ejecutores de la justicia celestial; pedid al Todopoderoso, vosotros los que pericistéis en defensa de todo cuanto hay de grande y santo sobre la tierra»<sup>59</sup>.

Si el enviado de Dios no aparece toda la Tierra gime y seguirá devastada. El Rey no es un programa mítico es un instinto, algo sin lo cual pereceremos: ¿puede acaso el Cosmos sostenerse sin Dios?, ¿puede el Reino subsistir sin un Rey?: «las poblaciones corrían alrededor del Rey y estaban embriagadas de alegría por verle; el pueblo se precipitaba tras de él, se arrojaba a sus pies, besaba sus manos y había llegado el caso de decir como Enrique IV de los parisienses: tenían hambre de ver a un Rey»<sup>60</sup>.

Pero el Gran Monarca no siempre está solo. En ocasiones está acompañado por la figura de un sacerdote santo, o de un Papa Angélico que ha de purificar la Iglesia de Cristo de sus pecados y dotarla de una perfección que sólo se puede encontrar en la comunidad apostólica o en tiempos de feliz misión ya pasados hacía mucho tiempo. La mayoría de los jacobitas no eran católicos sino anglicanos, episcopalianos o quáqueros, así que —con la excepción de lairds ecuménicos como Lord Forbes— más bien tendían a ver al Papa en términos negativos (incluso en ocasiones podían denominarlo Anticristo, como hacían los presbiterianos). Sin embargo, entre los anglicanos preferentemente, el sacerdote sufriente convertido en no-juramentado, adquirió cierta aureola de santidad, hasta el punto que pasaban a ser considerados como una suerte de reencarnaciones de Laud, el martir de la Iglesia oficial por excelencia, muerto por el Parlamento a resultas de haber quizás servido demasiado bien a Carlos I. El Arzobispo de Canterbury, William Sancroft, o el obispo de Ely, J. Turner, fueron exaltados como modelos absolutos de lealtad cristiana y devoción, aunque no se convirtieron en figuras mesiánicas como lo eran sus propios reyes Estuardo o el propio Papa de Roma, especialmen-

<sup>58</sup> Carta a Cándido Nocedal (1871), en Melchor Ferrer, *Escritos Políticos de Carlos VII*, ed. Nacional, 1957, p. 55.

<sup>59</sup> Fco. de Paula Madrazo, *Historia Política y Militar de Don Tomás Zumalacárregui*, Valladolid, 1941, p. 324.

<sup>60</sup> Barón de los Valles, *Un capítulo de la Historia de Carlos V*, Actas, Madrid, 1995, p. 155.

te Pío IX. En Aparisi y Guijarro, el fervor milenarista con respecto a este último pontífice alcanza las cotas más elevadas. Si antes también Pío VI había sido vejado en la propia Roma por el Anticristo napoleónico, ahora Pío IX reactualizaba ese sufrimiento necesario, abandonado por el nieto de aquel primer Bonaparte y acosado por los carbonarios y los unitaristas italianos que le habían jurado odio eterno a él y a toda monarquía, y que quieren desposeerlo del patrimonio de Pedro para crear una Iglesia satélite de las potestades mundanas. Hay una explícita comparación de Pío IX con Jesucristo, ambos sacrificados por bien de la Humanidad<sup>61</sup>. Aparisi, como antes De Maistre, exalta al Papa como última esperanza de un mundo encaminado a la catástrofe y la discordia. Pero el canónigo Manterola en absoluto se quedaba atrás: él nos revela la profunda autocosciencia mesiánica que un carlista creía percibir en el pontífice: «Entrad en vuestras celdillas, dijo en una ocasión (el Papa) a las niñas de un colegio, y pensad que en estos momentos dos ejércitos se aprestan a la lucha, situados uno enfrente del otro: el uno mandado por los demonios; por los ángeles del paraíso el otro. Orad»<sup>62</sup>. El Papa profetiza incontables males: «El trono del papa no puede caer, sin que a la vez se estremezan, bamboleen y caigan rodando los demás tronos de la tierra. Que no las olvide Italia, la bella, la pintoresca Italia... vaya a reconciliarse con la Iglesia y con su pontífice supremo. Sólo así podrá evitar el cumplimiento de la fatídica predicción de Pío IX... 'la Italia se deshará y no se reconstituirá; Roma padecerá, pero no se deshará'»<sup>63</sup>. Ahora bien, como en todo mesianismo, las tribulaciones no son sino un tránsito para un futuro dichoso. Como dice el Papa: «Dios de paz, vos permitís la guerra para que suspiremos con ardor por esa paz verdadera y eterna que se halla en el cielo. Dios de la paz, dad la paz a la tierra y principalmente a Italia»<sup>64</sup>. Un fiero representante del más puro Romanticismo católico cita cierta profecía relativa a los tiempos de Pío IX y a su función mesiánica: «Las potestades infernales con sus secuaces se levantarán contra la gloria de María, pero el poder de Dios la escudará, y las potestades infernales con sus secuaces se hundirán otra vez en el abismo... Mi Madre... tomará de la mano al anciano (Pío IX) y le dirá: llegó la hora, levántate. Mira a tus enemigos: los ahuyento unos a otros, y desaparecen para siempre»<sup>65</sup>. Es preciso leer este último texto teniendo en cuenta la pasión mariológica del pontífice y su lucha por el dogma de la Inmaculada Concepción que reafirmó el mesianismo romántico y legitimista de los católicos en unos tiempos de triunfo de la técnica y de la ciencia.

Esta estructura milenarista catástrofe-dicha que tiene como centro al Papa supone una regeneración de todo, pero muy especialmente de la propia Iglesia que se supone siempre está en tensión mirando el tiempo de sus orígenes, el tiempo de la beatitud seráfica. José María Escolá releyó las profecías del Papa Angélico en este sentido: «Jamás la Iglesia habrá aparecido tan divina como en los últimos días, en que será más especialmente de Dios, su fe más viva, su caridad más ardiente y su fervor su fe y caridad. Dios suscitará profetas para consolarla» de los impíos que la torturan y persiguen. El sacerdote catalán, en numerosas notas, intenta sugerir que las profecías por él compiladas referentes al Papa Angélico se corresponden perfectamente con la figura de Pío IX, «nuestro inmortal pontífice» como decían los diputados carlistas en Cortes durante una de sus proclamas colectivas.

<sup>61</sup> Vicente de Manterola, *El Apostolado de Roma. Su Influencia*, Vitoria, 1869, pp. 17-8.

<sup>62</sup> Vicente de Manterola, *idem*, p. 17.

<sup>63</sup> *Idem*, p. 20.

<sup>64</sup> *Idem*, p. 21.

<sup>65</sup> Huguet, R. P., *El Espíritu de Pío IX*, Barcelona, 1868, 352.

## EL REY DE DOLORES

No únicamente salva el Rey con su espada. También lo hace con su sufrimiento. Los mesías de Judá o de Roma no conocían la derrota y la marginación, siempre se alzaban triunfantes en su imperio del mundo. El Mesías como Justo sufriente abrió, empero, insospechadas posibilidades. Un Mesías que tiene los atributos regios pero que imita mito-históricamente al Siervo Sufriente, aparentemente vencido e inmolado, que con sus sufrimientos y su augusta sangre podían acelerar el momento decisivo de la justicia divina. Este mitema es el que da aliento al legitimista en la hora de su derrota y martirio: un soberano cristiano que se inmola, como decían algunos partidarios de Carlos I, que muere por salvar «a la Iglesia y a los pobres» (Sir Charles Petrie). Y este Mesías es quizás más importante que el emperador teocrático.

Muchos legitimistas ingleses creían que Jacobo II estaba especialmente cerca de Dios, la imagen del rey devoto y penitente podía ser tan atractiva y movilizadora de opiniones favorables como las habituales representaciones de rey o emperador romano que, sobre todo después del terrible fracaso en La Hogue (1692) empezaron a hacerse superfluas e incluso tragicómicas. De ahí que el intento de atribuir milagros al propio soberano Estuardo (aparte, naturalmente, del famoso Tacto Real) y el intento de canonización llevado a cabo por los benedictinos tuvieran un sentido mesiánico. Si Guillermo III o Jorge I eran algo así como diablos, paralelos de Satanás y otros epítetos que los jacobitas no tenían miedo en gritar a voz en cuello durante los frecuentes motivos festivos del 30 de enero o el 29 de mayo, el Rey santo y fecundador de la tierra que residía en Francia lo era necesariamente de Cristo. Como Dios participa de su mismo misterio: el de poder redimir por su sufrimiento o, por lo menos, tener la capacidad de interceder ante el Altísimo por su pueblo. Un panfletista jacobita anónimo procuró describir la muerte de Jacobo II extremando los paralelos con la de Cristo: «About the friday the 17th instant, about three in the afternoon, the king died, the day he always fasted in memory of our blessed Saviour's passion, the day he ever desired to die on, and the ninth our, according to the jewish account, when our Saviour was crucified. His death was edifying to men, and no doubt precious to God»<sup>66</sup>, y prosigue después en un tono profético-restauracionista citando el libro de las Lamentaciones «Remember, Oh Lord, what is come upon us: consider, and behold our reproach. Our inheritance is turned to strangers, our houses to aliens». El jacobita, como el israelita, siempre se había considerado en cierto modo como el pueblo elegido en el Exilio. El ansia redentorista podía encontrar una cierta satisfacción en el recuerdo no sólo de los reyes escondidos de la biblia, como David, sino también en los de la propia historia reciente, con Carlos I y Carlos II. La restauración de este último, cantada por Dryden como un restablecimiento de la dinastía davídica (su poema «Absalom and Achitophel»), animaba siempre a los legitimistas desalentados pasajeraamente.

Lo antes dicho no significa que el legitimista sea un ser tenebroso siempre sumido en lo agónico, junto con su Rey. El mesianismo legitimista es muy versátil: trata de unir los opuestos, la representación del rey guerrero con la del cordero sacrificial. La lógica del milenarista es siempre sintética, dialéctica, jamás unilateral. Los legitimistas franceses de la primera Restauración, como Ballanche, no se atormentaban meramente por el gusto de hacerlo al recordar el martirio de Luis XVI, denominado el «Justo» (como en el deuteró-Isaías al Mesías), o «modelo de devoción» cristiana como decía el cura angevino, sino que encontraban en esa

<sup>66</sup> English Historical Documents 1660-1714, vol VIII (ed by Andrew Browning), Eyre and Spottiswoode, London, 1966, p. 136.

muerte un sentido totalmente positivo. Ante todo ellos deseaban el Renacimiento irresistible de Francia, el cumplimiento de las promesas que se suponía vendrían después de que los pecados colectivos de los franceses hubiesen sido perdonados y tras el aplastamiento de la «hydra revolucionaria». Pero ese Renacimiento prometido sólo era posible si, como en el caso de Jesús, alguien aceptaba voluntariamente su sacrificio. Ese alguien era para Ballanche Luis XVI: «En el seno de la Convención regicida... algunos fueron sin saberlo, especies de sacerdotes y de sacrificadores para inmolarse la víctima expiatoria. De lo alto de su trono inmutable, y por encima de todos los cambios, Dios acaso había condenado al justo por la salvación de Francia a la que ama. ¿No había querido ese Dios que su hijo pagara la deuda de la Humanidad? El rey rescató a Francia como Jesucristo al género Humano»<sup>67</sup>. Antes que Ballanche los propios legitimistas que se lanzaron a la insurrección tres meses después de su muerte clamaban venganza por la muerte de aquel que sólo había querido salvar a Francia y, en pago por ello –tal y como sucedió con Cristo– fue bárbaramente sacrificado. El jefe vendeano Gastón exclamaba como espantado: «¡Pueblo de París! ¡Ellos le han juzgado! ¡Ellos han juzgado a su Rey, el bueno, y virtuoso Luis! ¡Ellos le han condenado a muerte! ¡Oh, pueblo insensible! ¡pueblo cobarde! ¡Pueblo verdugo del mayor monarca que el Cielo ha dado a Francia...! (...). Venguémos pues a la Humanidad, a la Religión, a Luis, a la Francia. Guerra, guerra a los asesinos de Luis el Justo. Obediencia a Luis XVII. Marchemos, hagamos pedazos a nuestros tiranos, degollemos a los traidores, destruyamos el árbol, símbolo de los crímenes, hagamos florecer las Lises, símbolo del candor y de la virtud, levantemos el trono de nuestros reyes, coloquemos sobre este ilustre Trono a su Augusto Heredero y legítimo sucesor... y así la Francia se libertará»<sup>68</sup>. Los carlistas preferían un Mesías justiciero antes que a un martir sufriente, menos propio de una monarquía que había nacido en medio del fragor de los combates contra los musulmanes españoles, pero con todo no resulta difícil encontrar alusiones como esta del Vicario general castrense, en un sermón dado al ejército estacionado en Estella en 1835: «... Sí españoles, tal es el Rey que Dios nos ha concedido, el único que puede hacer (Carlos V) y hará efectivamente vuestra ventura y dicha... Dios os lo conserva a fuerza de prodigios, y contra los decretos de la Omnipotencia vanos son los esfuerzos Humanos. Mil veces este magnánimo príncipe, este Martir, hubiese envainado la espada con que defiende la justicia de la Santa Causa... si obediente a aquel Divino impulso no sintiese en el fondo de su alma toda la impotencia de las altas y sagradas obligaciones que tiene que cumplir.»<sup>69</sup>

#### EL PARAÍSO A QUE NOS CONDUCE NUESTRO REY

La nación salvada y redimida es quizás la más frecuente. Tampoco falta, sin embargo, en todo legitimista visionario, el acabamiento dichoso de la historia y de la Creación. Un mundo restaurado apenas es expresión suficiente para proclamar el estremecimiento que embarga al pueblo elegido que llega a su destino. Las inocentes costumbres devueltas, la pureza, la inocencia: ¿no es acaso esto cien mil veces más significativo e importante en el programa legitimista, antes incluso que el poderío y el destino de dominio material que un gran soberano puede disponer? Este reinado de la justicia en la Tierra, presidido por un bondadoso príncipe cristiano, sólo puede ser en verdad expresado mediante un lenguaje poético y mítico. El de la

<sup>67</sup> Paul Benichou, *El Tiempo de los Profetas*, FCE, México, 1984, p. 74.

<sup>68</sup> Extracto de una Proclamación de Mr Gastón, comandante en Jefe del ejército Realista, ¿1793?, pp. 1-8 (donado por el marqués de la Encarnación a la Biblioteca Nacional).

<sup>69</sup> Boletín del Ejército del Rey N. S., número suelto sin determinar, Fondo Piralá, leg. 6799, carpeta 42.

política es a fin de cuentas menos interesante a la hora de definir lo que es el proyecto legitimista que es, al fin y al cabo, la búsqueda de la felicidad. Las visiones de un futuro en que las cosas estarán reconciliadas consigo mismas y con Dios, no difiere necesariamente de las imágenes de otros milenarismos. De hecho se repiten mitemas habituales: paz, felicidad, abundancia, Iglesia renovada, gloria nacional restaurada, preparación para una pronta llegada de Cristo... todos estos elementos se pueden encontrar en el acervo milenarista utópico del Cristianismo. Lo interesante tal vez sea discutir qué es esa utopía, algo nuevo o algo, en el fondo, muy antiguo. En Benjamin o en H. Cohen el futuro suele juzgar al pasado y al presente: la ideología de la Paz Perpetua ilustrada que nació con Kant no necesita en absoluto de paraísos perdidos en el tiempo de los mitos. Los legitimistas, empero, ya he dicho que en absoluto tendrían conceptos tan unilaterales. Ellos viven la Utopía como ésta viene, no hay en realidad diferencia entre pasado o futuro, porque el tiempo está siempre en función de los hombres, de su necesidad de ser feliz. No tiene sentido preguntarse si el paraíso vendrá o fue pero será restaurado. Lo significativo para el legitimista es que este Paraíso fue siempre posible y lo podrá ser y que, en todo caso, se localiza en un tiempo diferente al cotidiano que puede llegar como un ladrón en la noche.

Los jacobitas, por ejemplo, abandonaban todo pesimismo cuando, obviando la catástrofe de la sacrílega revolución y sus innovaciones en el gobierno, la economía y la liturgia de la Church, se dejaban llevar por ciertas ensoñaciones de lo que podría ser la Restauración, ese «Reinado Estuardo» (Alexander Pope) que se asemejaría al florecer del buen dios de la vegetación en el mes de mayo, cuando Carlos II entró en triunfo londinense para ocupar Whitehall, axis mundi de todo buen legitimista. Todos comparaban a Carlos II con un alegre Dionisos; si acaso esta característica no hará sino acentuarse en sus descendientes Jacobo III y Carlos III, potentes fecundadores del suelo inglés y escocés, a diferencia de los estériles usurpadores. Así imaginó Dryden el mundo devuelto a su juventud, siguiendo tanto modelos bíblicos como virgilianos: «...The lovely Boy (James III), with his auspicious Face/ Shall Pollio's Consulship and Triumph Grace;/ Majestick Months set out with him to their appointed Race./The Father's banish'd Virtue shall restore, / and Crimes shall threat the guilty world no more/ And Lilly's best Events with Credit meet;/ Now banish'd Justice takes its Righfull Place,/ And Saturn Days return with Stuart's Race...»<sup>70</sup>. Los días de Saturno fueron los más felices del Hombre: nadie moría por la dureza del trabajo ni había opresión de los hombres por los hombres: eso es lo que prometía «Su Sagrada majestad el Rey Jacobo III, ese era su programa político: rejuvenecer el mundo. Resulta extraordinario comprobar cómo el milenarismo utópico de ciertos jacobitas como John Evelyn o el arzobispo Sancroft mezclaba los habituales deseos de un paraíso jerárquico y bien gobernado, un reino saneado y libre de corrupción whig, con los indicios escriturísticos que podían hacer alusiones a la segunda Venida de Cristo tras el fin del Anticristo (que normalmente eran varios: la Revolución, el Rey de Francia y el Papado, en el caso de los jacobitas anglicanos o cuáqueros): «But as I have often told you, I look for no mighty improvement of mankind in this declinig age and catalysis. A Parliament (legally called)of brave and worthy patriots, not influenced by faction, nor terrified by power, or corrupted by self interest, would produce a kind of new creation amongst us. But it will grow old, and dissolve to cahos again, unless the same stupenduous Providence wich had put this opportunity into men's hands to make us happy, dispose them to do just and righteous things, and to use their empire with moderation... Only I think Popery to be univer-

<sup>70</sup> The Golden Age, in *Poems on Affairs of State*, vol V, p. 452-3.

sally declinig, and you know I am one of those who despise not prophesying; nor whilst I behold what is daily wrought in the world, believe miracles to be ceased»<sup>71</sup>.

A los desesperados poco cuesta creer en todo esto. Pero no es sólo cuestión de miseria. Al fin y al cabo otros muchos, de idéntica condición social, lucharon en las filas del jacobinismo o del liberalismo exaltado. A veces lo que pedían los legitimistas no era algo tan espectacular: tal vez les bastara con la reposición del rey en el trono de sus mayores y la libertad de culto. Con eso se hubieran conformado, por ejemplo, los vandeños que, según la marquesa de La Rochejaquelein, «... no deseaban hacer la contrarrevolución para evitar pagar los impuestos, sino que esperaban... (que) el futuro Rey visitaría a los vandeños para contentar a sus fieles súbditos»<sup>72</sup>. Este programa «político» más bien simple parece estar en conexión con el poder taumátúrgico de los mitemas de la realeza sagrada: la mera presencia del rey en la seguridad de su trono es garantía suficiente de que la tierra será fértil y la paz imperará por fin.

Los carlistas eran por lo menos tan imaginativos como los jacobitas y vandeños a la hora de imaginar el mundo ideal que seguirá tras la crisis revolucionaria. No se trata simplemente de que las estructuras del mundo antes discutidas o relativizadas volvieran a reponerse como si nada hubiera sucedido. En el caso de los carlistas se ambiciona más bien superar la presente miseria volviendo los ojos a épocas ejemplares de España. Cada carlista se puede decir que tenía la suya: los Borgoña, con Alfonso X, los Reyes Católicos, los Austrias, Felipe V... son ante todo meras imágenes que resumen ese futuro acariciado no como una simple continuidad letárgica del Antiguo Régimen sino más bien como el Renacimiento vigoroso de la España. Cuando un carlista citaba la Edad Media no deseaba simplemente una regresión a los tiempos de Enrique el doliente, sino que sugería un mundo de pureza y de glorias que resultaba atractivo y que podría recrearse en un futuro, pero en absoluto como una suerte de huída hacia atrás. Un texto de Henningsen sobre Zumalacárregui puede darnos cierta idea de lo antes dicho, sobre cuál es la relación que el carlista tenía con su historia: «Él era de una época espiritualmente alejada de la nuestra, en la que los vicios y virtudes de la sociedad estaban más profundamente marcados y participaban de aquel firme entusiasmo de la Edad Media... se le podía haber imaginado como uno de los jefes que guiaban al pueblo europeo a la guerra de Tierra Santa; poseía el mismo caballeroso valor, inflexible severidad y fervor desinteresado... que animaba a aquellos luchadores religiosos»<sup>73</sup>. Pero aquí el concepto de la edad media no es una simple representación de lo que fue; se trata más bien de la presentación de un modelo ejemplar de hombre que podría ser deseable actualizar y que se considera mejor que el que presentan «las hordas de la impiedad». El mundo nuevo de don Carlos se solía relacionar en la mente popular con la desaparición del «nuevo rico» liberal, «sin ley ni conciencia» y a quienes las viejas perseguían por las calles gritándole «¡Escomulgado, Escomulgado!», como decía cierto voluntario forcalano en sus memorias. El carácter «nivelador» del populismo legitimista parece estar fuera de duda, o al menos su proclividad a soñar un futuro en el que los menos favorecidos sean protegidos contra la exacciones del gobierno. Como exclamaba furioso el anónimo «Amante de su Rey y de su Patria»: «¿labradores y artesanos, acaso sacáis las utilidades de vuestro sudor que sacabais cuando todos viviais sin zozobras y disgustos en que nos han puesto los cobardes e inicuos que en el día se titulan padres de la patria...? No,

<sup>71</sup> Citado por Margaret Jacob de la correspondencia de John Evelyn en su libro *The Newtonians and the English Revolution*, Gordon and Breach, 1976, p. 86.

<sup>72</sup> Marquesa de La Rochejaquelein, *Memorias*, Actas, Madrid, 1995, p. 301.

<sup>73</sup> Henningsen, C.F., *Zumalacárregui*, Ed. española, Burgos, 1937, p. 61.

no os sucede así labradores, remainis a trabajar para después vender vuestros frutos por precios sumamente bajos a cuatro abaros que con ellos mismos os vuelven a sacrificar»<sup>74</sup>.

Los legitimistas se ven a sí mismos como gentes virtuosas, puras y sencillas que, de llegar a gobernar, no se llenarían los bolsillos, como supuestamente harían los gobernantes whigs y revolucionarios. Frente al corrupto gabinete de Walpole el jacobita gustaba de oponer al «honest man», al patriota desinteresado precursor de un mundo mejor (podía ser frecuentemente la imagen britanizada del highlander estuardista). En contraposición al horrible regicida y anticristiano: Robespierre, Charrier, etc..., el legitimista francés, como Chateaubriand, recordaba a los cruzados que habían acompañado a san Luis en su aventura de tierra santa. Si se trataba de los carlistas, enfrentaban al malvado comprador de bienes desamortizados del clero a todos los pobres que contribuían con su modesta limosna al triunfo de la causa de don Carlos.

La España restaurada o el mundo renovado con el que fantaseaban los carlistas podían sugerir nuevos tiempos de gloria para una raza como la latina sumida en aparente decadencia. Don Carlos VII preveía una necesaria «...unión, pues ha pasado el tiempo feudal, se acaban las naciones y de las razas es el porvenir. Prueba de ello Alemania, Rusia, los Estados Unidos. ¿Quién sabe si a los Borbones ha reservado la Providencia esta misión... pensaba en una Confederación Latina, como español; soñaba en unas Cortes de la Confederación en Madrid como punto céntrico entre los latinos de uno y otro mundo, y veía a la bandera federal latina respetada por todos. Y porque he hablado de Borbones, no se crea que quería destruir las Repúblicas hispanoamericanas, al contrario, deseaba darles lo necesario para no ser tragadas por el coloso del norte»<sup>75</sup>.

La terapia mítica tiene muchos aspectos. Todo está ahora en su integridad, pero sin volver a los viejos defectos: ahora el pobre es rico, y el rico más próspero todavía: ¿qué sentido tiene atormentarse, como hacen los milenaristas revolucionarios, con la desaparición o no de las jerarquías?, ¿qué importancia puede tener eso ahora que con la llegada del Rey todo es dicha, inocencia y todos son buenos? En el fondo del lenguaje político lo que subyace, eternamente indestructibles, son símbolos y mitos de una primavera del Reino que difícilmente puede traducirse en actos concretos y reglas de un programa estricto a seguir.

#### UN TIEMPO DIFERENTE

Los especialistas en la fenomenología de las religiones nos dicen que el mito tiene su tiempo particular, igual que los sueños. De hecho, cada individuo o comunidad pueden-así lo intuyó Henry Corbin y, más recientemente, Gilbert Durand, presumir su absoluta irreductibilidad en un tiempo propio. Mircea Eliade, a su vez, nos mostró que el que es propio del mito tiene un carácter fundante, ontológicamente fuerte, maravilloso, orientativo, un tiempo que cura y evita todo desamparo existencial. Ese tiempo del mito puede actualizarse bajo ciertas condiciones (y diría hacerse fulminantemente presente): no permanece inaccesible y muerto, sino que es susceptible de ser vivido como un devenir más real que el puramente histórico o cotidiano, las más duras de las categorías. Más interesante todavía es la aportación de Xubiri. Respecto al problema de la pluralidad de tiempos versus tiempo universal, Xubiri afirma que, por ejemplo, el tiempo mental es irreductible con respecto al de los astros, pero que ambos son sincrónicos. Así se niega el carácter objetivo del tiempo, pero se conserva cierta noción

<sup>74</sup> Rodríguez Gordillo, J. M., *Proclamas Realistas*, p. 133.

<sup>75</sup> Bruno Ramos Martínez, *Memorias y Diario de Carlos VII*, Madrid, 1957, p. 77.

de sentido común. Al aproximarnos a la vivencia del tiempo del legitimista- y que determina su carácter milenarista-podemos entonces afirmar que el suyo es inconmensurable con respecto al del revolucionario, aunque ambos sean sincrónicos y los respectivos actores históricos coincidan en una época. El legitimista tiene su razón, pues, al negar el tiempo que es unidireccional, o es una línea o una corriente irreversible y al cual solemos denominar historia.

En cierto sentido es el recuerdo esa «técnica» mediante la cual el legitimista vuelve a hacerlo activo. También se puede decir que el legitimista tiene como misión conquistar ese pasado, dominarlo mediante la tecnología del recuerdo. Dentro de la cultura europeo-occidental el tiempo del mito se historiza parcialmente, se viste de ropajes históricos: por eso no se debe aquí hablar estrictamente de tiempo mítico, sino más bien mito-histórico. En todo caso es preciso recalcar que no es tan importante saber qué concepción del tiempo dominaba el milenarismo legitimista cuanto definir el tipo de técnica con la cual cualquier tiempo pasado podía ser capturado por el legitimista para hacerlo savia o nutriente de su proyecto político-mesiánico. Como decía José de Maistre: «placenteros filósofos nos han dicho que los siglos no nos hacen falta. Os hacen falta y mucha»<sup>76</sup>. El recuerdo de la mito-historia es lo único que puede librar de toda incertidumbre y enseñar el paso tranquilo o protegido desde el caos y la catástrofe hasta el paraíso. Para el legitimista, el revolucionario vive en el olvido y el estupor permanentes. De ahí el contrasentido de algunos carlistas que no podían entender que alguien buscara el reino de la libertad en un futuro difuso cuando todo lo que había que hacer es recordar, esto es, regresar al tiempo del sueño: «La libertad de los españoles es muy antigua, y el despotismo, con que se les oprime, muy moderno. La libertad nacional que proclaman, y a que aspiran los defensores de la legitimidad... es obra de sus abuelos, que la han conservado y transmitido intacta de una generación a otra, bajo la protección de la religión y de sus reyes legítimos»<sup>77</sup>.

Lo que quede en nosotros o en nuestra cultura del legitimismo o del milenarismo no es fácil de discernir: al fin y al cabo son los derrotados y los frustrados en sus aspiraciones (aunque Bloch considere esa situación como ineludible en el cumplimiento de toda utopía). Pero podemos decir que:

– Fue una fuente de consuelo y de resistencia para miembros de las grandes Iglesias cuando estos se sintieron perseguidos. Hizo reflorar su creatividad religiosa y su depuración evangélica, con lo cual parte de su utopía en verdad se vio cumplida. Fue un momento de auténtico brillo espiritual tanto para la Iglesia Católica como para la Anglicana.

– Si el fondo que late en la mentalidad mítica es el rejuvenecimiento y la nueva vida de antiguas instituciones, esto pudo lograrlo en alguna medida: la misma ideología milenaria de la realeza sagrada salió reforzada en España, Francia y Gran Bretaña. La mística de una tierra unida bajo una sola espada llegó así al siglo XX.

¿Hemos después de la lectura de este modesto artículo asimilado esa Sombra legitimista que los modernos hemos temido por encima de todas las cosas? Creo ser algo más pesimista que Jung: dudo que ninguna concepción del mundo pueda permitirse el lujo de integrar al Otro. Trabajamos con esa dura lógica de la Identidad «aristotélica» y sobre todo con nuestra propia miserable finitud.

<sup>76</sup> José de Maistre, *Las Veladas de san Petersburgo*, Espasa-Calpe, p. 40.

<sup>77</sup> Taboada de Moreto, Antonio, *El fruto del despotismo...*, Madrid, 1834, p. 22.



## Miedo a vivir en la Tierra: el milenarismo de La Puerta del Cielo (*Heavens Gate*)

Roberto Carlos Rodríguez  
Universidad de La Laguna

En Marzo de 1997 se producía en California (EE.UU.) un trágico suceso: el suicidio colectivo de 39 miembros de un grupo religioso denominado *Heavens Gate* (Puerta del Cielo). El grupo, fundado por Marshall Herff Applewhite (llamado *Do* entre sus acólitos), había anunciado esta acción en su página Web y, a pesar de ello, no pudo ser evitada.

Ante este hecho son muchos los interrogantes que nos asaltan: ¿qué llevó a estas personas a realizar un suicidio colectivo?, ¿por qué no se pudo evitar este acto?, ¿es éste un ejemplo más de personas engañadas y explotadas por un supuesto líder religioso que después los lleva a la muerte? En esta comunicación intentaré dar una posible explicación a los interrogantes planteados.

La trayectoria del fundador de este grupo es muy significativa para comprender todo lo sucedido, y no se entiende sin la colaboración de Bonnie Lu Trusdale (conocida por *Ti*). M. Applewhite conoció a esta mujer cuando estaba recluido en un centro psiquiátrico para «curar» su homosexualidad<sup>1</sup>, siendo ella la que le habló por primera vez del «Siguiete Nivel» (*Next Level*). Le planteó que él era el elegido que ella había esperado durante años, y que en sus cuerpos habitaba la semilla puesta por unos seres extraterrestres, solamente tendrían que dejar que ésta creciera, se desarrollara como un alma propia y los ayudara a enviar un mensaje a la humanidad: este mensaje sería la continuación de la obra de Jesucristo. Pronto, en 1975, formaron un primer grupo dentro del que Marshall y Bonnie Lu perfilaron su particular teogonía. En ella, al igual que en muchos otros grupos de carácter ufológico, se hacía una lectura de la Biblia desde el prisma de la intervención extraterrestre<sup>2</sup>. Así, por ejemplo, mantenían que Jesús recibió su «semilla-alma» en el momento de su bautizo, y esta fue enviada por una nave extraterrestre tripulada por seres pertenecientes al «Siguiete Nivel»: esta «semilla-alma» es la misma que ahora habitaba en el cuerpo de M. Applewhite. Este primer grupo marcha al desierto de Colorado para esperar la llegada de una nave extraterrestre: el contacto no se produce. Bonnie Lu muere en 1985 y, ocho años más tarde, en 1993 Applewhite forma un segundo grupo que se da a conocer insertando un mensaje en el periódico *USA Today* en el que se advertía que el mundo iba a ser «reciclado». Esta nueva organización sería el núcleo del que nacería *The Heavens Gate* una vez instalados en San Diego (California).

La Puerta del Cielo se diferenciará de los anteriores grupos, entre otras cosas, en su afán de dar a conocer al mundo sus creencias. Para ello encontraron en las nuevas tecnologías que

---

<sup>1</sup> M. Applewhite ingresó en este centro por voluntad propia debido a que su educación homofóbica le impedía aceptarse a sí mismo. Hay que tener en cuenta que a finales de los años sesenta y principios de los setenta muchos terapeutas pensaban que la homosexualidad era una enfermedad, y por lo tanto, tenía cura.

<sup>2</sup> James R. Lewis, Ed., (1995): *The Gods have Landed: New Religions from Other Worlds*. NY, State University of New York Press. En esta monografía se contempla lo expuesto.

se estaban generalizando a mediados de la década de los noventa una plataforma ideal. Un grupo pequeño y de escaso poderío económico no podía generar grandes campañas proselitistas en prensa, televisión, etc., pero Internet les permitía presentar su mensaje al mundo por un coste mínimo. Además, esta plataforma también serviría como medio para conseguir fondos al ser la principal fuente de financiación del grupo la confección de páginas web para particulares y empresas. Este uso de Internet necesitaba unos conocimientos previos de informática, y los miembros de La Puerta del Cielo los poseían. Con esto quiero decir que no estamos ante un grupo de personas carentes de formación sino todo lo contrario. Además, poseían un acceso directo a la red de redes con lo que esto conlleva (servicios de noticias, páginas de universidades y centros de investigación, etc.), o sea, no eran personas desinformadas ni recluidas. De hecho, parece ser que los miembros eran libres de abandonar el grupo cuando quisieran. Podemos dar explicaciones psicológicas<sup>3</sup> o sociológicas a este hecho, pero lo cierto es que treinta y ocho personas creyeron en el mensaje de Marshall Applewhite y lo acompañaron hasta el final. Este mensaje, como ya se mencionó, se basaba en una lectura ufológica de la Biblia que, además, navegaba dentro de la perspectiva de la lucha entre el bien y el mal. Este combate estaba protagonizado por dos razas extraterrestres, los pertenecientes al «*Next Level*» provenientes del «Reino de los Cielos» que defendían el crecimiento interior de los seres humanos, y las fuerzas luciferinas –llamadas «*space aliens*»– cuya misión es la de desviar a los «cuerpos humanos» –potenciales estudiantes del «Siguinte Nivel»– del camino de su crecimiento interior mediante el establecimientos de normas sociales, religiones y sistemas económicos y políticos<sup>4</sup>.

Según los miembros de este culto, la lucha en la Tierra se estaba saldando con la victoria de las fuerzas del mal: cada vez menos cuerpos estaban preparados para recibir la semilla que permitiera el paso al siguiente nivel, o sea, la entrada en el «Reino de los Cielos», un reino físico situado en algún lugar del espacio exterior. Debido a la importancia que fue tomando la

---

<sup>3</sup> A este respecto debo señalar que la específica formación científico-tecnológica de los miembros de este grupo no fuese por casualidad. Según las teorías cognitivistas, el concepto de aprendizaje, y por tanto estamos hablando sobre la aceptación de nuevos contenidos por parte de la persona, se usa científicamente para hacer referencia a una amplia variedad de reorganizaciones psicológicas internas resultantes de la experiencia (Santiuste Bermejo, V. «Definición, factores y clases de aprendizaje» en VV.AA., *Formación de profesores de Educación Secundaria*, 1998, Univ. Complutense, Madrid, pp. 207-214). Quizá, haciéndonos eco de las teorías cognitivistas, una «experiencia» de vida marcada por el desarrollo tecnológico y las posibilidades futuras de éste pueda llevar a una persona a asumir de buen grado una nueva interpretación de los Evangelios donde se racionalicen determinados aspectos que tradicionalmente se han abandonado al poder de la fe. De esta manera, estamos ante la racionalización del Paraíso cristiano, que toma forma de planeta alejado de nuestra galaxia, y de Dios, que pasa a ser un miembro más de una raza extraterrestre que, desde hace miles de años, está interviniendo en el devenir de nuestro mundo.

Lo cierto es que estos movimientos de carácter ufológico, que postulan que los diferentes dioses de las diferentes religiones han sido y son seres pertenecientes a razas extraterrestres, nacen en sociedades tecnológicamente desarrolladas como EE.UU. y Japón, siendo un caso paradigmático en Europa el del grupo denominado «*Non siamo soli*», liderado por el supuestamente estigmatizado Giorgio Bongiovanni (más información en <http://www.nonsiamosoli.org/> y en <http://infolatría.tripod.com/evesc/nonsiamosoli.htm>).

Todo esto nos muestra la aparición de una nueva sensibilidad religiosa que encuadra al ser humano dentro de un Universo que, debido a la escasa capacitación tecnológica y científica, era incapaz de comprender y por ello no supo entender desde un inicio la naturaleza de los «seres divinos». Es ahora –según estos grupos– cuando los humanos, amparados en la revolución científico-tecnológica, estamos preparados para asimilar todo el Mensaje.

<sup>4</sup> Toda esta información se puede consultar en las propias páginas del grupo que se encuentran en <http://www.heavensgatetoo.com>. Originalmente, la dirección web de este grupo era <http://www.heavensgate.com> pero ésta fue intervenida por el FBI. Actualmente esa intervención ha cesado y ya se pueden consultar las páginas originales.

fuerza luciferina en nuestro mundo se hacía necesario una huida de él. Por esta razón, la Tierra sería destruida –en sus textos se utilizaba el verbo reciclar en lugar de destruir– en breve. Los únicos que se salvarían de esta destrucción serían los que hubiesen preparado la «semilla» instalada en su cuerpo para el paso al «Siguiete Nivel». Éstos serían recogidos por una nave extraterrestre cuando llegase el momento. No queda duda de que los miembros de este culto creen necesaria una huida de la Tierra, y así lo dejan constar en las distintas declaraciones que se pueden leer en su sitio web y que ponen de manifiesto las fuertes convicciones que tenían estas personas.

La salida de la Tierra se produciría mediante lo que nosotros denominaríamos suicidio, pero ellos mismos se presentan contrarios al suicidio. Cómo puede ser esto –nos preguntamos–. La respuesta es sencilla si tenemos en cuenta las convicciones religiosas y dejamos a un lado los prejuicios racionalistas que marcan nuestras vidas: desde la perspectiva de estas personas, lo que iban a realizar –y así lo anunciaban al mundo– no era un suicidio sino la liberación de esa «semilla-alma» que a lo largo los últimos años habían cultivado en su interior y que ahora, llegado el momento, iban a dejar pasar al «Siguiete Nivel» de desarrollo. Con ello se reunirían con la divinidad, pasarían a formar parte de lo que ellos consideraban como el verdadero reino de los cielos: serían seres superiores dentro de una escala evolutiva que situaba al hombre en un segundo plano, contemplándolo como un simple «recipiente».

Para los creyentes de La Puerta del Cielo el suicidio era quedarse en la Tierra e impedir que su «semilla-alma» se terminase de desarrollar. El suicidio hubiese sido acabar con su vida antes de que el proceso de formación se hubiera completado.

Es por ello que sus escritos en Internet no correspondieran psicológicamente con los de unos suicidas: ellos estaban convencidos de que continuarían viviendo pero en otro nivel de existencia superior. Esto nos hace ver que nos encontramos en extremos opuestos: nosotros vemos con horror su acto, pero ellos creían que el resto de la sociedad iba a ser destruida debido a su no preparación. Así, la crítica a la sociedad actual, a la que se veía como el resultado de una intervención maligna, aflora desde las primeras líneas de sus escritos. Por ello podemos afirmar que el único miedo que presentaban estas personas era el de permanecer en este mundo: tenían miedo a vivir en la Tierra. Frente a esto podemos decir muchas cosas, podemos hablar de desencanto, podemos hablar de falta de interés por lo que les rodeaba, desarraigo, estados depresivos, soledad,... Posiblemente estos fueron los motivos que llevaron a muchas de estas personas a introducirse en un grupo que les ofrecía algo nuevo, les ofrecía renunciar a vivir en una sociedad que los había dejado de lado, y les abría las puertas a otra forma de vida, pero lo cierto es que muchos de los que entraron permanecieron allí hasta su final. Antes de ingresar ya sabían que el mundo que les había tocado vivir no era lo que ellos querían para sí, Applewhite lo único que hizo fue reforzar esta idea y argumentarla hasta el punto de convencer a sus adeptos de que el paso a una vida mejor se obtendría mediante el abandono de la masa corporal.

Desde luego, se puede decir que aquella persona que estuviese conforme consigo misma y con su mundo no era una buena candidata para entrar en La Puerta del Cielo.

La terminología utilizada en los textos publicados en Internet era fácilmente comprendida por los jóvenes ya que tenía continuas referencias a la informática y estaba llena de símiles referentes a elementos de la vida cotidiana. Estaba claro que se querían hacer entender por todos aquellos que se acercasen a sus páginas. Los distintos documentos increpaban y animaban al lector a comenzar el camino hacia el «Siguiete Nivel», pero, al contrario que en otras ocasiones, este no es uno de esos casos en los que los líderes de un grupo religioso abusan de sus adeptos hasta llevarlos al suicidio mientras que los cabecillas marchan por otro lado con

grandes beneficios económicos –como sucedió en la llamada Orden del Templo Solar–. Me atrevo a decir que Marshall Applewhite fue su creyente número uno y llevó sus convicciones hasta el final. Ejemplo de ello es que para fortalecer el voto de celibato que propugnaba se realizó una emasculación junto con otros siete miembros del grupo. Sin lugar a dudas, su incapacidad para aceptar su sexualidad es una clave para entender esta actitud radical ante el celibato y, por supuesto, marcó la tendencia hacia la búsqueda de la androginia en el aspecto externo de los adeptos. Pero, sin dudarlo, se puede decir que Applewhite creía lo que decía y por ello acabó con su vida.

Al contrario de lo que podíamos pensar, algunos miembros, a los que se consideraba que no estaban preparados aun, no participaron en el suicidio. Éstos quedaron con la misión de mantener la página web (no lo consiguieron ya que fue intervenida por el FBI) y distribuir información dejada por Do en videos, cintas de cassette, etc. entre todos aquellos interesados en el «Reino de los Cielos».

A pesar del anuncio anticipado de su acto, pocos podían pensar que estas personas podían llevarlo a cabo. Como ha sucedido con anterioridad, todo este tipo de posturas se toman poco en serio hasta que se produce la tragedia. El caso de La Puerta del Cielo es un ejemplo de cómo unas creencias pueden llevar a la persona a pensar que lo que el conjunto de la sociedad considera autodestrucción es en realidad el paso hacia la vida eterna.

III  
EL MIEDO EN LA RELIGIÓN  
Y EN LAS RELIGIONES

# The Role of Fear in Traditional and Contemporary Shamanism

Michael York  
Bath Spa University College, Bath

## SHAMANISM

Strictly speaking, shamanism is a religious technique which is practiced by the Evenki or Tungusic tribes in the north-eastern regions of Siberia. Therefore, to apply the term 'shamanism' to medicine-people and witch-doctor practices belonging to ethnic identities further afield, such as among African tribalists or indigenous Indians in both North and South America, is an Euro-centric misnomer which carries an artificiality akin to the British colonial labelling of the diverse *dharma* practices of India under the single rubric of 'Hinduism'. Nevertheless, the term 'shamanism' provides religious studies scholars a convenient generic designation for an animistic worldview in which special medium technicians link the visible world with the otherworld of gods and spirits for the benefit of the local community. Consequently, it is with reference to a broadly detectable similarity of religious belief and practice pertaining to an active mediumship involving spirits conceived as autonomous entities and for the purposes of healing, divination, control over natural events, and the like that I employ the terms 'shaman' and 'shamanism' in this paper.

The shaman is a combination healer, priest and magician whose speciality is controlling or gaining aid of supernatural agencies. Among the devices the shaman employs, we find hypnotism, ventriloquism, sleight of hand, and, above all, trance-like states. These last are achieved through dance, music, fasting, meditation, drug-taking and/or self-hypnosis. In other words, the shaman is one who has mastered what Mircea Eliade designates 'techniques of ecstasy'. It is in the ecstatic state that the shaman's soul is believed to leave the body and travel great distances – including the heavens and the underworlds. The dangers of the otherworld are always present, but through the shaman's initiatory preparation, and fortified with the aid of acquired guardian spirits, the shaman alone is able to brave the challenge.

For traditional societies, out-of-body shamanic projection has specific purposes. The primary goal is to cure illness including 'loss of soul'. He or she also functions as a psychopomp who escorts the souls of the dead to the otherworld. In the shaman's capacity to direct communal ceremonies along with the propensity to commune with extra-terrestrial regions, he/she functions as a kind of 'psychic safety-valve' for the host community. The shaman may also practice divination and clairvoyance and thereby serve to locate lost objects, animals or people for the benefit of other members of his/her society or for the social collective as a whole.

The most crucial factor for the indigenous shaman, therefore, is his/her social role. The shaman is the specialist who explores the outer reaches of the mind, the realms of fearsome archetypes, the dimensions of schizophrenia. It is the vitally important social duties of the shaman which serve as the psychic-explorer's anchor. In other words, it is the shaman's society and his or her obligations to it which constitute the source of security and support in the specialist's explorations of madness and the ability to return from what might otherwise amount to a permanent state of insanity.

It is through the shaman's ability to divine the future that the shaman becomes most similar to the prophet. However, the traditional prophet operates in times of prosperity. The apocalypticist, on the other hand, is one who predicts in times of distress. Millennialism is the belief that personal and socio-political life will change for the better at the end of a specific period of time. The awaited 'millennium' is often expected to follow a transitional phase of radical and cataclysmic upheaval in which 'enemies' and oppressors are eliminated. The apocalyptic 'birthing-time' of the coming new world order in which good triumphs over evil is nevertheless an interval of terror for all involved.

In general, shamanism is not associated with millenarianism, and any detectable element of fear has more to do with the individual shaman's challenges in the otherworld than with collective devastations pertaining to this one. However, in America, the early nineteenth century Handsome Lake revival and Ghost Dance movements of the 1870s and 1890s which celebrated the imminent disappearance of the European descendants, the restoration of traditional lands and ways of life, and the return of revived ancestors were predicted and launched by mediumistic shamans. Consequently, while indigenous shamanism is primarily concerned with maintaining the status quo of society, in times of colonial oppression or extreme stress, the shaman may inspire a millenarian movement which provokes fear and the necessity to follow strict codes of conduct as a means to prepare for – and remain safe in – the anticipated change.

#### THE NEW AGE MILLENNIUM

Essentially, for the New Age Movement, the anticipated 'New Age' paradigm is a metaphor for salvational change. The movement itself is a complex and loosely organised confederation of contrasting beliefs, techniques and practices that blend Eastern mystical philosophies, occult-psycho phenomena and pagan religious practices together in an often haphazard and uncoordinated manner. There is no centralisation within New Age which could either speak for the movement as a whole, supply membership lists, or even ascertain who and who is not a member. The New Age Movement is largely a perpetually shifting and *ad hoc* alliance of exegetical individuals and groups, audience gatherings, client services, and various new religious movements that range between the cultic, sectarian and denominational. Even when viewed externally, such as in sociological observation, there is little agreement concerning what constitutes New Age and who is and who is not to be included.

However, the establishment of a new supernatural world order is the defining or essential thrust of New Age expectation. Within its broad confederacy of belief and identity, we find three ideal-type New Age orientations: the occult, the spiritual and the social (York, 1995 pp. 36f). It is the occult dimension of New Age which exhibits the greatest parallels with the contemporary Pentecostal/charismatic revival. Both are primarily concerned with spiritual and physical healing largely outside the confines of standard medical science; both seek guidance from spirits along with direct experience of the sacred – through glossalia for the one and channelling for the other; and both find the world on the verge of radical spiritual transformation. For occult New Agers, the New Age is often understood to come about through the operation of an external supernatural agent.

Consequently, despite the more pervasive understanding of the 'New Age millennium' as a metaphor of change, any careful survey of holders of the New Age paradigm reveals a sizeable number of 'adherents' who understand the New Age as a literal event. Many of these even expect the advent of the New Age to be apocalyptic and characterised by terrestrial and

social upheaval. This more 'Christian wing' of New Age thought – exemplified in the writings of Edgar Cayce and Ruth Montgomery – adopts a premillennial form of Christian millenarianism. Jesus' physical return follows a period of earth catastrophes but inaugurates the New Age millennium. It contrasts with the more 'postmillennial' position of most New Agers which, if not necessarily expecting a second coming to occur at the end of a 'thousand years' of New Age righteousness, at least argues for worldly activism and reform as the incumbent process necessary 'to make the millennium'. A leading spokesperson for this vision as a product of human effort rather than supernatural intervention has been Marilyn Ferguson, author of the 1987 best-seller, *The Aquarian Conspiracy*. A third position between the more canonical Christian on the one hand and the essentially 'New Age' Christian and non-Christian on the other is represented by the Eastern mysticism and Christian mix that we find expressed by the Montana-based Church Universal and Triumphant's Elizabeth Claire Prophet. Mrs. Prophet, claiming not to be a channeler but one who follows in the old tradition of the prophets, argues for spiritual and physical preparation according to the guidance she has received from higher beings.

#### NEW AGE IDENTITY

What tends to distinguish New Age thought from that of the major world religions is its theodicy. New Age, by and large, and with such exceptions as Montgomery and Prophet, tends to deny the reality of evil. As a corollary to this, New Age also denies the validity of fear. With its doctrine of reincarnation, whatever negativity that one perceives to encounter is simply an opportunity to learn and progress in self-development. The New Age affirms the potential powers of the individual, and it believes that a person can re-create the cosmos according to his or her wishes.

A typical New Age technical practice is that of neuro-linguistic programming (NLP). NLP advances itself as a new science of the mind in which one trains (programs) one's neural impulses toward positive expectation. The technique is believed to develop power to influence others, shape one's own destiny, heal past wounds, create one's dream future, overcome obstacles and cure phobias. In essence, NLP is a modern recasting of the earlier principle of 'positive thinking'. In its consideration of a fundamental dynamics between mind and affirmative language, it develops an epistemological theory concerning how their interplay creatively affects our bodies and behaviours. Consequently, NLP will not countenance the possibility of the negative or a failed outcome. More broadly, its essential affirmation of unlimited human potential is a *sine qua non* of New Age theory and practice.

At times, this ability to create one's own universe veers toward the solipsistic – as witnessed with Shirley MacLaine's new year's eve New Age ceremony in which she realises her total responsibility and power for all world events (MacLaine, 1987:173-75; *vide* York, 1995:78). That humans feel terror is seen by Ms. MacLaine as simply the fact that she herself feels terror. It is on the earth-plane level that we each experience fear, pain and difficulties as realities, whereas the 'loving' spiritual level of infinite wisdom guarantees that it alone is the sole reality and all else an illusion. Nevertheless, regarding both the physical and spiritual realities, «We create them both» (MacLaine, 1987:333). Consequently, this underlying New Age conviction that we are ourselves the authors of spiritual reality and that the material world is a valueless illusion betrays the New Age's Gnostic inheritance. In its ultimate rejection of the physical, New Age is simply a modern updating of a longstanding transcendental-gnostic-theosophical tradition.



## THE NEW AGE/NEO-PAGAN DICHOTOMY

But this 'nature is an illusion' stance of New Age reveals the movement's own internal and unresolved dichotomy. New Age is frequently assessed by sociologists and other scholars of religion as well as by itself to include elements of pagan spirituality. Contemporary Western paganism, often referred to as 'Neo-paganism', has instead increasingly come to distance itself from the New Age. Instead, the basic theological perspective of paganism pictures the godhead as immanent and not something 'wholly other' from the tangible. Nature is understood as real and sacred rather than a delusional *mâyâ* or veil that requires penetration and piercing to reach the spiritual truth it obscures.

This spiritual dichotomy remains, in part, an unresolved tension and dialogue within New Age, though increasingly as each diverging worldview finds its own articulating voice, a polarisation emerges in which the New Age assumes the 'nature as illusion' position, while Neo-paganism centres on 'nature as real' and something to be centrally cherished. But if gnosticism and paganism are to be seen as polar opposites, they are also, vis-à-vis the mainstream Judaeo-Christian orthodoxy, natural allies. Both movement's place the burden of spiritual decision on the individual alone. Both eschew the imposition of any ecclesiastical authority or body in determining what one should or should not believe. In this respect, both New Age and Neo-pagan 'seekers' become the typical spiritual consumers in what sociology often labels the contemporary religious supermarket. In our modern/postmodern era, beliefs and practices have tended to become commodities sampled, accepted or rejected by the religious consumer. The exegetical and hermeneutical decision belongs to the individual alone in predominant New Age and Neo-pagan conviction. Whereas paganism tends, however, to delve into and keep more within the parameters of a specific tradition (e.g., Wicca, Druidry, Santería, Egyptian Mysteries, etc.), the New Age by-line more typically and unencumberedly is: 'If it works for you, then it is right'.

## NEW AGE/NEO-PAGAN SIMILARITIES AND DISTINCTIONS

The biggest contrast between New Age and Neo-paganism, apart from the reality of nature and 'location' of the godhead question, concerns millennialism. As this last is, in the West, essentially a Christian or at least Christian-derived concept, it has little place in contemporary Western paganism. For New Age, by contrast, it constitutes a centrally defining feature – whether literal and/or apocalyptic, or whether metaphorical and an insistent goad for social activism. Whether the New Age is to be a quantum shift in collective consciousness, whether a golden age of peace and love, whether imminent or a defining objective, the Age of Aquarius is its catalyst and identifying point of reference.

In the current re-emergence of paganism in the West, there is little co-ordinated use of the millennium symbol. While Bryan Wilson (1973) finds that thaumaturgy and millenarianism often go hand-in-hand among undeveloped peoples in the third world, this linking of magic and adventism is absent for present-day pagans in the Western world. This absence, however, does not preclude concern with the environment, ecology, anti-pollution efforts or, even occasionally, pro-Luddite sentiment. In fact, in contrast to the frequent narcissistic and *laissez-faire* criticisms of New Age, Neo-paganism is by-and-large fully committed to activist campaigns against litter, road and highway construction, and desecration of ancient and sacred sites.

New Age too, however, may frequently share with paganism the notion of 'stewardship of the earth' – a concern which tends to draw both movements behind the 'Green Movement' as a primary political expression. Other similarities «between New Age and Neo-paganism include eco-humanism or some variant, the belief in the intrinsic divinity of the individual, epistemological individualism, and exploratory use of theonymic metaphors not traditionally associated with the Judeo-Christian mainstream» (York, 1995:145). The foremost emerging symbol for the godhead is that of 'the Goddess', and after Wicca/witchcraft, this single construct is perhaps more frequently encountered in New Age than it is among the remaining contemporary Western pagan practices. As a whole, however, both movements clearly recognise what they consider a need for a spiritual idiom in feminine terms.

Apart from contrasts between a hierarchical understanding of the godhead vis-à-vis a more 'democratic' structuring of the supernatural, the primacy of the invisible spiritual world versus the precedence of the material, *ad hoc* and simplistic ceremony in contrast to intricate and elaborate ritual, the New Age and Neo-pagan unite in their mutual acceptance of belief in reincarnation. Though the *raison d'être* may often be different, i.e., 'spiritual development' through progressive shedding of karma with the goal of final re-emergence with the godhead as ultimate source vis-à-vis simply pure participation in the great cosmic round of nature encompassing the eternal cycle of birth-death-rebirth, the notion of rebirth is something which is entertained largely, if not exclusively, throughout both movements. The occupation by the soul of a new body after the death of the former body is a New Age and Neo-pagan belief which sets both movements apart from the prevailing Judaeo-Christian understanding of the West.

But if reincarnation, Gaia consciousness, the sharing of the same sacred sites and ecological restoration link the two movements, another major overlap between New Age and Neo-paganism is to be found in the incorporation of what are hailed as 'shamanic techniques'. The appropriation of these along with Native American spirituality is among the more contested issues which arise from the dynamics of the religious Western consumer market. As the market is itself a feature of the modern/postmodern transition, so too is the employment of shamanic tools – one which pits Western interpretative shamanism vis-à-vis traditional, indigenous forms of shamanism. Nevertheless, when guided imagery is used to replace shamanic journeying, the emphasis is then placed on the 'imaginal' (as opposed both to the imaginary and to Jung's archetypal). What this amounts to is that the power and process of imagining becomes a workable way *not* to appropriate from other cultures.

#### NEO-SHAMANISM

All forms of shamanism as a religious belief rely on an animistic assumption concerning the world. In animism, natural objects are perceived as imbued (animated) with inherent vitality. Everything in the cosmos – humans, animals, plants, stones, emotions, dreams, ideas – possesses an independent, individual and conscious life principle. The indwelling spirit could be benign and benevolent, indifferent and neutral, or dangerous and a cause of fear. But the very idea that spiritual beings exist which can separate from their resident bodies allows the notion of shamanism that one's soul can encounter these entities and that this encounter might be beneficial or harmful – depending on the nature of the spirit and the precaution and strengths of the 'soul-traveller'.

Animism is connected with fetishism, totemism, idolatry, notions of taboo, ancestor worship, the use of charms, amulets and talismans, and, of course, shamanism. The conscious

personalities inherent in objects and which may be encountered in the otherworld as independent spirits require propitiation or manipulation. It is chiefly the function of the shaman to outwit whatever negative forces that are confronted and are serving as obstacles to collective and individual well-being.

The basic idea of shamanism appears to be the institutionalisation of a socially recognised intermediary who liaisons between the world of pragmatic realities and the more subtle realm of spirit. While the construct 'shamanism' is of course a Western, largely academic fiction, thanks principally to the influence of Carlos Castaneda, Michael Harner and, retroactively, Mircea Eliade (see Daniel Noel, 1997), there is currently also a burgeoning of interest in what is typically called neo-shamanism, sometimes New Age shamanism. In fact, in a 1980 work entitled *The Way of the Shaman*, Michael Harner has led the way to an acceptance of what is now known as 'core shamanism' as representing the essential features of shamanic transformation and experience of ecstasy. It is important to recognise, however, that 'core shamanism' is also a Western and, in many respects, an artificial creation which has little if anything to do with traditional shamanic practices in indigenous or Asian cultures.

While Noel concedes that it was Castaneda who inspired the West's 'shabby imitation' of indigenous shamanisms, neo-shamanism is nonetheless a new religious movement which may be spreading rapidly in the West. Among the salient features of neo-shamanism is the orientation toward personal and spiritual empowerment among its practitioners. Certainly as a neo-colonial intrusion, it is seen to be a 'fake' practice from the Native American perspective. Dreamwork itself is largely absent in Harner's development or 'creation' of core-shamanism which follows in the wake of Eliade's 'construction' of shamanism and Castaneda's incorporation of a great deal of fantasy in his works. Consequently, while Harner originally did some solid anthropological ethnographic work in South America, his subsequent development of the concept of 'core shamanism' is essentially a creative and imaginative work. What occurs in a typical Harner workshop, in which he replaces shamanic journeying with guided imagery, will not, in fact, be found in any single indigenous tribe.

Core shamanism defines itself as «the universal and near universal basic methods of the shaman to enter nonordinary reality for problem solving, well-being, and healing» (*Common Ground* 100, Summer 1999, p. 108). Harner's workshops, weekend intensives and experiential courses in shamanic training have spawned numerous centres on the North American West Coast, throughout North America in general and in Europe: e.g., The Foundation for Shamanic Studies (Mill Valley, California), Friends Landing International Centers for Conscious Living (<http://www.friendshipslanding.net>), Sacred Circles Institute (Mukilteo, Washington), Inward Journeys – Laeh Maggie Garfield & Edwin Knight (British Columbia and Eugene, Oregon), Dance of the Deer Foundation Center for Shamanic Studies (Soquel, California), and Leo Rutherford's White Eagle Lodge (London).

The Foundation for Shamanic Studies places particular emphasis on the 'classic shamanic journey' as an awe-inspiring visionary method for exploring 'the hidden universe' of myth and dream. Friends Landing combines shamanic orientation with hypnotherapy and the ideokinetic study of how imagery affects movement. Sacred Circles Institute, Inward Journeys and Dance of the Deer Foundation hold camping retreats, Mount Shasta pilgrimages, wilderness treks and/or similar experiential encounters with nature in order to attain personal and spiritual transformation. According to Garfield and Knight (*Common Ground* 100, Summer 1999, p. 47), «Shamanic development is a pathway that brings understanding and meaning to your life through mastery and cooperation with the natural world.» It includes stargazing, interconnection of the soul's different parts, mastery of elements, use of yoga, herbs and power sites,

and 'Vision Quests'. One is encouraged to become the person one always knew he or she was born to be. One is reputedly «provided with methods for journeying to discover and study with [his or her] own individual spiritual teachers in nonordinary reality» (ibid. p. 108). The purpose of New Age 'core' shamanism, therefore, is to restore spiritual power and health into contemporary daily life for the healing of oneself, others and the planet.

Using the 'magic of focused attention', neo-shamanism endeavours to help its practitioners secure habit and lifestyle changes for both oneself and one's clients in order to transmute suffering, relieve stress, gain personal understanding and locate a core of wellness that can implement one's life's dream. While part of its effort is to train the would-be aspirant to supply fee-providing healing and training services to others, the main concentration of neo-shamanic activity is directed toward the self. In this sense, it is in full accord with the essential thrust of New Age concerns with personal transformation. This use of shamanic techniques as a 'quick fix' and human potential tool, however, is at complete variance with traditional tribal shamanisms in which rarely does an individual choose on his or her own accord to become a shaman. In the indigenous context, the long and arduous training which leads one into being a shaman is something which *befalls* an individual – usually after the experience of an unwanted and major trauma.

#### SHAMANISM AND NEO-SHAMANISM COMPARED

Unlike indigenous shamanisms, in core shamanism knowledge becomes exoteric rather than esoteric. As a commodity, it is essentially something which is bought and sold. There is also little attempt to master the spirits. In fact, the aim is give power directly back to the people and thereby eliminate the shamanic specialist altogether. In Jonathan Horwitz's explanation during the 1998 'Shamanism in Contemporary Society' conference sponsored by the University of Newcastle upon Tyne, the 'new shamanism' is a spiritual discipline which enables one directly to contact and use the spiritual dimension of the universe - one which is based on the animistic understanding that everything that exists in the physical plane contains spirit power. Horwitz prefers to see this process as a shamanic revival rather than as 'neo-shamanism', though he recognises that there is much confusion in making the peak experience the goal rather than simply the doorway.

However, a key weakness in neo-shamanism would appear to be its over-emphasis on the self without a community framework. Horwitz argues that the shaman is only a vehicle, not so that the shaman can become more powerful, for this is the endeavour of the sorcerer, but to discover the shaman's very humanity by surrendering to the spirits in an act of discovery. Though Horwitz recognises that such a surrendering is also to one's own personal responsibility, there is little if any recognition that the shaman must negotiate a dangerous and threatening path and this in addition not on behalf of himself/herself but for the community he/she serves.

In traditional shamanisms, the shaman's entire endeavour is shaped by his or her role vis-à-vis the community. Deliberately sending forth one's free-soul, exploring the spiritual realms of the otherworld, being beyond the boundaries of the norm and of normal behaviour in a Western cultural context is to be mad, insane or schizoid. In the traditional understanding of a soul-duality comprising both a life or body soul and a free or dream soul, if a person's dream-soul does not return to the waking body, the person is understood to be mentally ill and eventually physical illness inevitably follows. For the ordinary person, soul-loss is an accident or misfortune. For the shaman, by contrast, the very propensity for entering an altered

state of consciousness is his or her trade. But it is still not the *raison d'être*. The purpose instead is the community welfare.

In navigating the dangers of the world of spirit, within the condition of an altered state of consciousness, even for the experienced shaman there is the risk of soul-loss through the sheer terror of encountering the *mysterium tremendum*. It is the very social function of the shaman which provides his or her link back to this world. Community service becomes the grounding link which prevents the shaman from becoming permanently lost in the other-world. So while the mediumship of the shaman is what allows a community an access to the spiritual without which there is the danger of collective madness, it is the community itself and the shaman's duty to serve it which provides the shamanic safeguard against the specialist becoming imprisoned perpetually in the world of purely analogical and magical effervescence. It is this aspect which is essential in all indigenous forms of shamanism but which currently in contemporary creations of 'core-shamanism' – as simply altered states of consciousness without a developed sense of social responsibility – is only incipient.

The full New Age inclination of core or Neo-shamanism, however, remains detectable in its theodicean denial of the negative as real and/or as evil. This is New Age holism as opposed to more traditional dualistic understandings of good and evil. New Age theodicy «tends more simply to devalue or transvalue the reality of suffering than to attempt a formal explanation for its existence» (Wuthnow, 1976 p. 128 on the mystical meaning system). But by denying the reality of the negative – whether fear or evil, New Age shamanism employs a technical tool with perhaps a misunderstanding of the context in which to use it. In traditional shamanism, the shaman's flight of the soul takes him or her into a psychic realm of infinite terrors, and it is the technician's acquired ability to cope with fear and the trickster element of the supernatural that allows the shaman to return to the everyday world when the task is completed and not become a lost victim in an unending dimension of enchantment. From the viewpoint of its critics, Neo-shamanism, by contrast, is a foolish playing with fire.

Neo-shamanism belongs to New Age's concern with anxiety and phobia treatment. Its primary focus is upon personal anxiety disorder which people may perceive as impairing their ability to function. Shortness of breath, dizziness, racing heart, trembling, depersonalisation, paralysing terrors, panic attacks and fear of dying are recognised as various symptoms of anxiety which human potential, New Age techniques and Neo-shamanism claim to eradicate. The alleged superficiality and lack of in-depth study which many see as endemic to the New Age throw into question its often and seemingly willy-nilly appropriation of cultural artefacts without a mature and guarded wariness on how to use them.

## CONCLUSION

As a whole, Neo-shamanism may be seen as a polyglot, pluralistic movement that parallels the eclectic and multicultural/multiperspectival developments of contemporary Western spiritual proliferation. It is basically only in its more New Age emphasis that it tends to deny the reality of intrinsically nefarious spirits. During the 1988 Newcastle conference, Horwitz expressed this typically New Age perspective when he proclaimed that the spirits of cancer and Aids might be encountered as revoltingly ugly but are not evil and can be appealed to as respectable entities in the process of extrication. From an opposite viewpoint, Denmant Jakobsen at the same conference pointed out that in their environments of origin, shamanic practices tend to approach a spirit of illness as something to be killed and destroyed or at least boomeranged back for the destruction of its sender.

Contemporary Western shamanistic practices are, of course, not only New Age. In the increasingly complex and varied fabric of Western society, indigenous spiritualities are steadily to be found – often with creative and innovative adaptations for fitting into an urban environment as opposed to the more rural conditions of their original homelands. Foremost in this respect are the Afro-Atlantic faiths of Macumba, Santería, Voodoo and so forth. The Sante-rian *santeros*, however, is less a shaman as he or she is a medium. The differentiation between the shaman and the medium is often subtle and fluid. In general, however, the medium is an individual who is *occupied* by a spirit while in a trance. The medium acts as a channel for the words of a by-standing spirit or the ghost of a deceased person. In this sense, the medium is closer to the oracle. The shaman, by contrast, travels to the afterlife – whether the netherworlds or the celestial. Soul-travel is the shaman's speciality, and in this sense, though frequently classified as shamans, the Yoruban *elegun* and Japanese *miko* are closer to mediums since they undergo spirit possession. The Amerindian Algonquin is also similar in this last: he or she conjures a vision-questing spirit into himself/herself rather than send out a soul in ecstatic trance. Moreover, in this vein, the religiosity of the North American Plains peoples has been described as a democratised form of spirituality inasmuch as everyone participates in vision quest – not just the religious specialist.

Native American and Afro-Latin religiosities are both traditionally pagan and in this sense have more affinity with contemporary Western forms of paganism than with New Age spirituality. If shamanism is one of the major bridges between New Age and Neo-paganism, there are also important differences between how the two orientations respectively practice shamanic techniques. If Western paganism too tends to disallow the intrinsic existence of evil, it nevertheless allows more than New Age for the possibility of 'operative' evil. It also more fully recognises the dynamics of fear.

While Wicca/witchcraft is the more dominant form at present within contemporary Western paganism, another residual school surviving as a legacy of the counterculture of the 1960s we may designate as psychonautica. In traditional shamanism, the use of drug-induced trance states is a major avenue through which the shaman achieves 'flight of the soul'. Modern Western psychonauts comprise a quasi-scholarly and quasi-experimental alliance of explorers in 'entheogenic' experience. Not all this pursuit is conducted as a religious or spiritual undertaking, but much of it is, and most of what is is pagan. Present-day psychonauts eschew hallucinogenic use in any form of recreational tourism. The purpose, instead, is self-discovery and imaginal exploration. But while the more traditional understanding of community to be served might be absent and the present-day community for Western psychonauts is generally the psychonautic community itself, the psychedelic experience of mental archetypes and the mind's antipodes allows a cognizance of fear itself as a profound reality – betokening a frightening emotion which, as Rudolf Otto (1928:19) recognised «must be gravely disturbing to those persons who will recognize nothing in the divine nature but goodness, gentleness, love, and a sort of confidential intimacy.»

The *ira deorum*, the fear or wrath of the gods, is something New Age by-and-large cannot and will not countenance. The sociologist of religion cannot judge this as wrong in itself. The New Age presents a different worldview – one which contrasts sharply with those of most major world religions as well as with traditional paganism and its contemporary Western varieties. In New Age theodicy, evil is largely understood as ignorant behaviour, that which arises from a state of ignorance. The antidote of sin for the New Ager is not atonement but *gnosis*. Knowledge, wisdom and understanding are the means by which evil can be transformed and transcended.

From a more purely pagan perspective, evil is extrinsic rather than intrinsic and is essentially a disease. As something which invades or disrupts an organism's natural equilibrium, the negative is to be cured. While both New Age and Neo-paganism speak in terms of healing metaphors, for the former this is a state of mind, an enlightenment, while for the latter, it is a re-gaining of the natural balance, a 'disinfection' and removal of disruption. If Eliade saw shamanism as comprising various techniques of ecstasy, the Russian Shirogokorov in the 1930s tended to associate shamanism with spiritual healing as its most salient feature. We might assess that both were correct. What is interesting in our ambivalent and confusing times, however, is that two forms of contemporary shamanism are taking root in today's world: the New Age variety which seeks to move beyond fear toward a state of complete spiritual and emotional freedom, and the pagan variety which endeavours to manage or outwit fear in the process of bringing benefit to the individual and community.

It is within the area of psychonautica that the New Age and Neo-pagan branches of contemporary Western shamanism might come closest together. Psychomimesis, *entheoi* or cataleptis is variously induced through different hallucinogenic substances. Following from Brazilian and other South American practices, Michael Harner has employed *ayahuasca* as a medium by which to experience a world of spirit and vision. Carlos Castaneda's preferences included use of jimson weed, peyote and *Datura stramonium*. We know that first century Thracian shamans resorted to hashish, while the Vedic peoples' medium of choice was *soma* - possibly the eastern Mediterranean pine *Ephedra fragilia* or the fly agaric mushroom traditionally associated with the Lapps. Alcohol is always another possibility, while Ecuador's Jivaro Indians employ tobacco and Surinamers, the takini plant. Pythagoras apparently used *kykeon* which translates as 'disorder'.

The *ayahuasca* which Harner has used as his preferred vehicle into ecstatic experience is known in South America as *la purga*. While *ayahuasca* is a central feature in the Brazilian Pentecostal sects of Santo Daime and Unio de la Vegetal, it is more widely known for its medicinal/healing properties than for its hallucinogenic ones. This connects the psychonautic tradition which follows in Harner's footsteps (e.g., Alan Schumacher, Wilfred Van Dorp, etc.) more with the idea of shamanism as first perceived by Shirogokorov. While still conforming essentially to the ideas of 'core shamanism', this particular entheogenic practice re-opens New Age shamanism to pagan dimensions.

The contrast between New Age shamanism and pagan shamanism in a modern Western context revolves around the role of fear. In traditional shamanism, the shaman's initiation is an ordeal involving pain, hardship and terror. In its classic version, the shaman experiences death, often dis-membership or skeletalisation, before undergoing reconstitution and rebirth. New Age, by contrast is a religious perspective that denies the ultimately reality of the negative, and this would devalue the role of fear as well. But in seeking to dismiss the fearsome, New Age also has the propensity to eliminate a central feature of religion *qua* religion, namely, the experience of awe. The encounter with the *mysterium tremendum et fascinans* engenders a mixed emotion of fear, reverence and wonder. If, however, all becomes 'sweetness and light' through a New Age agenda, there is no dread. But without the experience of fear, there can then be no real experience of the awesome. New Age shamanism would then seem to constitute an incomplete form of shamanism - one which does not include the central feature of shamanic initiation, and one which also does not include a central feature of religion.

## REFERENCES

- Mircea Eliade (1972), *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy* (tr. W.R. Trask), Princeton, University Press.
- Marilyn Ferguson (1987), *The Aquarian Conspiracy: Personal and Social Transformation in Our Time*, Los Angeles: J.P. Tarcher.
- Shirley MacLaine (1987), *It's All in the Playing*, New York & London: Bantam.
- Daniel C. Noel, *The Soul of Shamanism: Western Fantasies, Imaginal Realities* (New York: Continuum, 1997).
- Rudolf Otto (1928), *The Idea of the Holy* (tr. John W. Harvey), London: Oxford U.P.
- Bryan R. Wilson (1973), *Magic and the Millennium: A Sociological Study of Religious Movements of Protest Among Tribal and Third-World Peoples*, London: Heinemann.
- Robert Wuthnow (1976), *The Consciousness Reformation*, Berkeley: University of California Press.
- Michael York (1995), *The Emerging Network: A Sociology of the New Age and Neo-pagan Movements*, Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield.



## ¿Miedo sacro o miedo político? La afasia del rey hitita Mursili II

Juan Antonio Álvarez-Pedrosa Núñez  
Universidad Complutense, Madrid

En el año 1934 Goetze y Pedersen<sup>1</sup> publicaron un texto cuyo interés para el estudio de las religiones antiguas resulta evidente, aparte de lo curioso de su vertiente psicológica, algo normalmente ausente en los textos de la antigüedad.

El texto es, en realidad, un informe de tipo ritual destinado a resolver un problema concreto, algo habitual entre los hititas, que habían desarrollado un sistema muy complejo de archivística en el que conservaban numerosísimos casos de tipo ritual. La primera parte del texto es la que ha suscitado la mayor atención de los estudiosos, pero también la parte ritual tiene un interés notable y nos debe de hacer pensar en el por qué los hititas recopiaron un informe ritual destinado a resolver un caso tan puntual.

En la primera parte del texto se nos explican las causas que llevan a poner por escrito la descripción de un rito relativamente poco frecuente. Una de las características literarias más llamativas de los textos hititas son precisamente este tipo de introducciones históricas, que son de inclusión obligada en los tratados, pero también en otros muchos textos, como por ejemplo, las plegarias por algún motivo concreto. Gracias a estas introducciones históricas conocemos muchísimos detalles de la historia hitita. Se cuenta en dicha introducción cómo al rey, de camino a un lugar ruinoso con un propósito no aclarado, le vino encima una tormenta en el transcurso de la cual un violento trueno le provocó un fuerte shock emocional que le dejó momentáneamente sin voz.

Así (habla) Mi Majestad, Mursili, Gran Rey: Yo hacía el camino hacia las ruinas (que pertenecieron) a Kunnu y vino una tormenta. El dios de la Tormenta se puso a tronar violentamente. Tuve miedo y en mi boca la voz disminuyó. La voz en modo alguno se elevó.

La afasia momentánea del rey ante una manifestación natural tan violenta es, en principio, trivial. Un fuerte trueno en un descampado le puede quitar la voz a cualquiera<sup>2</sup>. Por el momento quisiera comentar este primer aspecto, desde una perspectiva literaria. Dentro del mundo del Próximo Oriente encontramos interesantes paralelos literarios, tanto en el Antiguo Testamento como en el Evangelio de Lucas, en los que la manifestación de la divinidad provoca un trastorno momentáneo en la facultad de hablar de aquél a quien Dios se manifiesta. Así, vemos cómo las apariciones divinas no mejoran la dicción de Moisés, sino que éste continúa teniendo los problemas de expresión que ha tenido siempre o incluso los empeora:

---

<sup>1</sup> La primera edición es de Goetze-Pedersen (1934); una edición más reciente en Lebrun (1985). Laroche (1971) le da el número de catálogo 486 (CTH 486).

<sup>2</sup> En los listados de dioses que son garantes de los tratados hititas, dentro de las múltiples advocaciones del dios de la Tempestad, hay un misterioso dios de la Tempestad de las ruinas, que quizá tuviera algo que ver con este caso concreto.

Ex 4, 10: Pero Moisés dijo al Señor: «Pero, Señor, yo no soy un hombre de palabra fácil. No lo era antes, ni tampoco lo soy desde que tú me hablas; soy tardo en el hablar y torpe de lengua.»

Algo más parecido a nuestro texto es el silencio, entre reverencial y temeroso, que guarda Daniel ante su celestial aparición

Da 10, 15-17: Mientras me hablaba (el ángel del Señor) así, me postré en tierra y guardé silencio. En esto, alguien que tenía aspecto de hombre me tocó los labios. Abrí mi boca y dije al que estaba delante de mí. «Señor, con esta aparición me ha invadido la angustia y me he quedado sin fuerzas. ¿Cómo podrá, Señor, hablarte tu siervo, si estoy exhausto de fuerzas y me he quedado sin aliento?»

Como una prolongación evidente de los textos anteriores nos encontramos la historia de Zacarías, que sufre una afasia temporal ante la aparición del ángel del Señor que le acaece en el altar del incienso del Templo de Jerusalén:

Lc 1, 19-22: «Yo soy Gabriel, que estoy en la presencia de Dios, y he sido enviado para hablarte y darte esta buena noticia. Pero tú te quedarás mudo y no podrás hablar hasta que se verifiquen estas cosas, por no haber creído en mis palabras, que se cumplirán a su tiempo». El pueblo, entre tanto, estaba esperando a Zacarías y se extrañaba de que tardase tanto en salir del santuario. Cuando salió, no podía hablarles; y comprendieron que había tenido una visión en el santuario. Él les hacía señas, porque se había quedado mudo.

Dentro del texto hitita hay que entender el trueno como una manifestación sobrevenida de la divinidad, un oráculo no solicitado, sino espontáneo, que tiene que tener un significado. Los truenos, en la tradición oracular hitita podían tener un significado favorable. En los *Anales Decenales de Mursili II* (CTH 61 I, A ii 15) y su texto paralelo, los llamados *Anales Extensos o Hazañas de Mursili II* (CTH 61 II.2, 2Bii) nos cuenta cómo durante el avance contra el país de Arzawa, un rayo se considera presagio favorable para los hititas, que avanzaban bajo la advocación del dios de la Tormenta, mientras que el enemigo considera dicha manifestación tan ominosa que incluso su líder enferma y acaba muriendo como consecuencia de la depresión que le causa tal oráculo; A. Bernabé & J.A. Álvarez-Pedrosa (2001)<sup>3</sup>:

*Anales Decenales de Mursili* (CTH 61 I, A ii 15): Cuando ya estaba en marcha y había ganado la cordillera de Lawasa, el poderoso dios de la Tormenta, mi señor, manifestó su divino poder y arrojó un rayo<sup>4</sup>. Mi ejército lo vio y también los vio la gente de Arzawa. El rayo fue y alcanzó la tierra de Arzawa; alcanzó la ciudad de Apasa, la de Uhhaziti e hizo caer de hinojos a Uhhaziti, que se puso enfermo. Y como Uhhaziti se había puesto enfermo, no vino contra mí en batalla.

*Anales Extensos o Hazañas de Mursili* (CTH 61 II.2, 2Bii): Y cuando llegué al río Sehhiriyá, el orgulloso dios de la Tormenta mostró su divino poder y lanzó un rayo. Lo vio la tierra de Hatti y también lo vio el país de la ciudad de Arzawa. El rayo fue y alcanzó la ciudad de Apasa, la ciudad de Uhhaziti. A él le afectó una grave enfermedad y las rodillas le flaquearon.

<sup>3</sup> En los *Anales de Suppiluliuma contados por su hijo Mursili* encontramos en el fragmento 37 también un trueno interpretado como oráculo favorable en una situación bélica (Güterbock 1956, Bernabé & Álvarez-Pedrosa 2001).

<sup>4</sup> Traduzco 'rayo' aunque también podría interpretarse como 'meteorito'. En cualquier caso, se trata de una manifestación divina que proviene del dios de la Tempestad.

Esto es, ante un ejército en marcha, un trueno, un rayo, se entienden como presagio muy favorable, de lo que tenemos paralelos bien conocidos entre los romanos.

Nuestro texto presenta, pues, una notable particularidad: el trueno, la manifestación divina se entiende como algo desfavorable, algo que debe ser temido, y no se nos dice ni el qué, ni el porqué. Pero todavía hay un elemento más llamativo. Continuemos leyendo nuestro texto:

Esta historia la había olvidado por completo, pero cuando pasaron los años me sucedió que este asunto me hizo soñar constantemente y en un sueño la mano del dios me tocó y mi boca entonces se torció. Entonces consulté al oráculo.

El rey hitita reactualiza en sueños, pasado el tiempo, la experiencia traumática del trueno que le sorprendió haciendo camino y la presión emocional que le provoca la reiteración de un sueño angustioso concluye con un reflejo somático de la primera consecuencia que tuvo la experiencia. No obstante, con respecto a la expresión «mi boca se torció», yo diría que más que ante un fenómeno de afasia histórica estaríamos ante una parálisis facial que es lo que realmente produce un efecto similar al descrito<sup>5</sup>. El texto para nada nos dice que el rey Mursili no pudiera hablar; por otra parte, es cierto que un trastorno emocional puede producir una pérdida del habla, pero también puede provocar una somatización —en este caso una parálisis facial— que se relaciona fácilmente con la consecuencia que en su momento tuvo el shock emocional que produjo el trueno, que, ese sí, fue la pérdida de la voz.

Resulta evidente que la experiencia acaecida camino de las ruinas de Kunnu aterrorizó al rey, que ese miedo fue reprimido y que, más tarde, el subconsciente le jugó una mala pasada a Mursili. Ahora bien, el problema está, creo yo, en determinar cuáles pudieron ser las causas que comportaron terror en el trueno y no lo hicieron aparecer, igual que sucedía en otras ocasiones, como un presagio favorable.

En general, se habla del carácter extremadamente piadoso de Mursili y de una personalidad hipersensible y angustiada por motivos de índole religioso como factor decisivo en todo este fenómeno; son varios los puntos de apoyo de dicha propuesta (Lebrun 1985: 135, Bryce 1998:238-240): Mursili accedió al trono a la repentina muerte de su hermano Arnuwanda que era quien había sido educado para ser rey, mientras que Mursili era joven, inexperto y había sido educado para ser sacerdote. Evidentemente tuvo que experimentar una fuerte presión sobre sí y, de hecho, nos informa de ello; A. Bernabé & J.A. Álvarez-Pedrosa (2001):

*Anales Decenales de Mursili II* 8 ss.: «Pero cuando mi hermano Arnuwanda se convirtió en dios (esto es, murió), también los países enemigos que aún no habían comenzado la guerra la comenzaron también. Y los países enemigos vecinos decían lo siguiente: «Su padre, que era el rey de la tierra de Hatti, era un rey heroico y tenía preminencia sobre los países enemigos. Pero se ha convertido en dios y su hijo, que se había sentado en el trono de su padre, era también antes un héroe en el combate, pero enfermó y se ha convertido en dios. El que se ha sentado ahora en el trono de su padre es un niño y no va a conservar la tierra de Hatti ni el territorio del país de Hatti.»

Por otra parte, durante un larguísimo tiempo que afectó a la mayoría de su reinado, el reino de Hatti se vio afectado por una epidemia que diezmo la población. En el marco de la teología hitita, el rey es intermediario efectivo entre los dioses y su reino, y de la pureza y corrección ritual de sus actos depende la salud y la prosperidad de su pueblo. Por lo mismo, si el país se ve afectado por una pertinaz plaga, la responsabilidad es en última instancia del rey, que ha incumplido, voluntaria o involuntariamente, algún rito esencial. Lo prolongado de

<sup>5</sup> De la misma opinión es Bryce (1998).

dicha calamidad provocó un sentimiento de fuerte angustia en el rey, como podemos leer en alguna de sus plegarias; A. Bernabé (1979):

Fragmentos de la *Plegaria de Mursili por la peste*, CTH 378: «¡Dios de la Tempestad de Hatti, mi señor, y vosotros, dioses de Hatti, mis señores, Mursili, Gran Rey, vuestro siervo me envía! ¡Ve y dile al dios de la Tempestad de Hatti, mi señor, y a los dioses, mis señores, los siguiente: ¿Qué es lo que habéis hecho? Habéis dejado entrar una plaga en el país. El país de Hatti se ve cruelmente afligido por la plaga. Desde hace veinte años han ido muriendo hombres en los días de mi padre, en los días de mi hermano y en los míos, desde que llegué a ser sacerdote de los dioses. Cuando los hombres están muriendo en el país de Hatti y la plaga no ha desaparecido de ningún modo del país de Hatti, *yo no puedo sufrir más la agonía de mi corazón y no puedo sufrir más la angustia de mi alma.* (...) Las pocas personas que siguen ofreciendo pan grueso y libaciones están muriendo también. *La situación me abruma* (...) *He admitido mi culpa ante el dios de la Tempestad* (...) He aquí que he remitido la cuestión de la plaga ante el dios de la Tempestad de Hatti. ¡Óyeme, dios de la Tempestad de Hatti, y salva mi vida! Tengo que recordarte una cosa: el pájaro busca refugio en la jaula y la jaula salva su vida. Más aún, si algo abruma a un siervo, él presenta su alegato ante su señor, su señor lo oye y se apiada de él. Es más, si el siervo incurre en una falta, pero confiesa su falta a su señor, su señor puede hacer con él lo que le plazca. Pero, puesto que ha confesado su falta a su señor, el alma de su señor se aplaca y el señor no castiga a su siervo. Yo he confesado ahora el pecado de mi padre; así sucede, lo he hecho. Si tiene que hacer restitución, parece claro que con todos los dones que he concedido ya a causa de esta plaga, con todos los prisioneros que he devuelto a sus hogares, en resumen, con toda la restitución que ha hecho Hattí a causa de la plaga, ha hecho su restitución veinte veces. Y aún el alma del dios de la Tempestad, mi señor, y la de los demás dioses, mis señores, no se ha aplacado. Pero si pedís de mí alguna restitución más, decídmelo en un sueño y os la proporcionaré (...)

La pervivencia de esta ideología es grande. La encontramos en Israel, cf. por ejemplo,

I Re 14, 16: El Señor castigará a Israel por los pecados que Jeroboán ha cometido, y por los que ha hecho cometer a Israel

Y pervive hasta la España del siglo XVII; Felipe IV estaba persuadido de que la decadencia española estaba causada por sus pecados; Sor María de Jesús de Ágreda (1991):

De la *Carta de Felipe IV a Sor María de Jesús de Ágreda de 4 de Octubre de 1643*: Y el mayor favor que podré recibir de Su bendita mano es que el castigo que da a estos reinos por mis pecados me le dé a mí, pues soy yo quien los merezco y ellos no, que siempre han sido y serán verdaderos y firmes católicos.

Pero también es posible que haya habido otros factores más directos que hayan motivado el evidente sentido de culpa que culmina con la parálisis facial del rey hitita. Nada se nos dice en el texto acerca de la finalidad ni el destino final del viaje durante el que sucedió la tormenta. Creo que no es un detalle baladí y coincido con el análisis psicológico que en este punto hace Oppenheim (1956:230-231): «El rey tuvo que estar bajo una fuerte tensión emocional durante su viaje a Tell-Kunnu. Es posible que este viaje tuviera una implicación cultural más que política o militar y que el rey viajase ya sea contra su deseo, o porque sentía, inconscientemente por supuesto, que algo básico estaba mal con los tiempos o el propósito del viaje o quizá con su propia persona en relación con el objetivo del viaje. El subsiguiente incidente tuvo que confirmar sus presagios. El viaje parece que tuvo una cierta importancia y era quizá un evento raro. Esto puede apoyarse en el siguiente hecho: los ropajes, descritos expresamen-

te como festivos, usados en la ocasión y el carro y los caballos fueron más tarde considerados contaminados por el accidente durante la tormenta y tuvieron que ser ofrecidos al dios de la Tormenta como «consagrados», esto es, tabúes. Todo esto, sin embargo, ocurrió muchos años después del acontecimiento, lo que muestra que estos aderezos reales tuvieron que ser importantes hasta el punto de que fue posible identificarlos exactamente después de que transcurriera un largo periodo.»

Lo cierto es que en la siguiente parte del texto, la que prescribe los rituales que purificarán al rey y le curarán de su obsesión de culpabilidad, se indica que el rey ha de preparar un buey que sustituye la persona del rey. Este tipo de sustitutos rituales eran frecuentes entre los hititas y servían para solucionar sacrificialmente problemas graves como vemos en la sustitución del rey por un esclavo en ocasiones de peligro (como en *CTH* 419) o para ocasiones triviales, como para sustituir a una pareja que había peleado (como leemos en *CTH* 404). Pues bien, el buey que sustituye al rey y porta todos sus adornos y aderezos ha de ser conducido a Kummani, un santuario muy importante del territorio sudoriental de Anatolia llamado Kizzuwatna:

El dios de la Tormenta de Manuzziya fue designado (por el oráculo). Consulté el oráculo del dios de la Tormenta de Manuzziya. Se indicó oracularmente que debía ofrecer un buey de sustitución y quemarlo y quemar pájaros. Consulté el oráculo sobre el buey de sustitución y se indicó oracularmente que tenía que ofrecerlo en el lugar apropiado, en Kummani, en el templo.

No sería, por tanto, descabellado suponer que el buey de sustitución sustituye a la persona del rey y hace el recorrido que estaba haciendo el rey cuando se tropezó con la tormenta.

Pero creo que hay otro elemento interesante que puede ser un paralelo de nuestro texto. Dos generaciones más tarde, cuando sube al trono Tudhaliya IV, nieto de Mursili II, se produce una situación dinástica difícil. Tudhaliya IV era hijo de Hattusili III, que había accedido al trono por un golpe de estado y además no era el hijo mayor de Hattusili, sino que había desplazado en la sucesión, por razones que ignoramos, a su hermano mayor Nerikkaili. Parece ser que el ascenso al trono de Tudhaliya IV estuvo rodeado de un clima de gran inquietud en el entorno de la familia real, como sabemos por el conjunto de indagaciones oraculares que conservamos en *CTH* 569. Pero además, en *CTH* 577 encontramos una consulta oracular emprendida por Tudhaliya IV al comienzo de su reinado que puede resultar reveladora (Th. Van den Hout 1998). Inquire el rey:

*CTH* 577 = KBo XVI 98 (+) ii 10-16: Por lo que se refiere al hecho de que la diosa Sol de Arinna se me aparezca constantemente en sueños, si yo, Mi Majestad, vuelvo del país de Kummani ¿me instalaré en el reinado y dirigiré las festividades oficiales?

Por el motivo cultural que fuera, que no conocemos, la instalación del rey en el trono estaba relacionada con un viaje al santuario de Kummani. De hecho, el propio Mursili II nos asegura que, al comienzo de su reinado, antes de nada, y en un momento delicadísimo en el que el país estaba rodeado de conflictos por todas partes, lo que hizo fue cumplir con las prescripciones rituales; A. Bernabé & J.A. Álvarez-Pedrosa (2001):

*Anales decenales de Mursili II*, 17ss.: Así que cuando yo, Mi Majestad, me senté en el trono de mi padre, antes de partir contra cualquier territorio enemigo de los países vecinos enemigos que habían comenzado la guerra contra mí, me preocupé de las fiestas tradicionales de la diosa del Sol de la ciudad de Arinna, mi señora, y las celebré.

Por tanto, si la subida al trono presentaba dificultades, como sucedió en el caso de Mursili II y volvió a suceder en el de Tudhaliya IV, parece verosímil que la visita a Kummani estuviera rodeada de gran tensión que se manifiesta en los sueños del rey. Por ello, es posible que la manifestación de la divinidad mediante un fuerte trueno se interpretara como algo enormemente desfavorable que, si fue ignorado en un primer momento, luego revive en el subconsciente del rey hasta que le da la solución ritual adecuada.

Ésta se estructura en dos partes: Primera, la cremación en Kummani del buey de sustitución, recaracterizado como el rey mediante una purificación ritual previa, la imposición de manos y la adición de los aderezos que este portaba en el infausto viaje donde sucedió el accidente:

Se llevó el buey de sustitución y Mi Majestad le impuso la mano. Se le envió al país de Kummani y Mi Majestad hizo la reverencia. El día en el que se llevó el buey de sustitución Mi Majestad se bañó. La noche antes se abstuvo de relaciones sexuales con su mujer. Cuando se bañó por la mañana, impuso su mano en el buey de sustitución. Pero cuando se envió el buey de sustitución, Mi Majestad tomó un baño sagrado durante siete días después de que el buey de sustitución (fuera enviado), hasta que el buey de sustitución fuera llevado a Kummani y fuera presentado. Como se retrasó, Mi Majestad no esperó más tiempo. Empleó justo siete días; al día octavo, cuando el día séptimo había pasado, Mi Majestad (...)

El día en el que el impuse la mano en el buey de sustitución, cuando se le envió los aderezos que había vestido ese día, esos aderezos empaquetados con el cinturón, el puñal, las botas, con (...) se envían; y el carro con el arco, el carcaj y los caballos se envían. Pero la mesa sobre la que comía, la copa de la que bebía, el lecho sobre el que me acostaba, la jofaina en la que me lavaba, todos los objetos que han sido nombrados, ninguno se tomó; ese fue el oráculo del dios. Los aderezos, el carro y los caballos estaban comprendidos en este asunto.

Acerca del día en el que dios de la Tormenta tronó terriblemente y trajo la tormenta, el aderezo que ese día yo llevaba, el carro sobre el que ese día estaba de pie, ese aderezo empaquetado y el carro armado tal cual se llevaron.

Cuando se lleva el buey de sustitución, se ejecuta eso tal como la ceremonia del buey de sustitución está escrita desde hace mucho tiempo en una tablilla de madera, igual que la observación ritual está hecha para la misma y que la ceremonia del *ambassi-keldi* en honor del dios está consignada desde hace mucho tiempo en una tablilla de madera. Pero si el buey de sustitución muere en el camino, puesto que el camino es largo, como se sacrifica allí, se conducirá otro buey de sustitución revestido de aquellos aderezos y se quemarán los aderezos con el buey de sustitución.

Segunda, la cremación de pájaros en honor de elementos simbólicos descritos en hurrita que representan realidades abstractas:

Quemó pájaros de la manera siguiente: un pájaro para el *enumassi* (apaciguamiento), un pájaro para el *ari itarki* (el mal), un pájaro para el *ari mudri* (el daño), un pájaro para el *ini iriri*, un pájaro para el *ilmi parmi*, un pájaro para el *irilthei*, un pájaro para el *ulahulzi*, un pájaro para el *duwante*, un cordero para el *tahasi durusi* (masculinidad), un pájaro para el *kibissi punuhussi* (placer), un pájaro para el *gamersi*, un pájaro para el *tati duwarsi* (amor), un pájaro para el *serdih serabihi*, un pájaro para el *anishi bindihi* (derecho), un cordero para el *zuzumaki*. Se indicó oracularmente que tenía que quemarlos con fuego de esta manera. (...)

Y cuando [Mi Majestad se bañó] [lo que] fue escrito con el buey de sustitución, de la

misma manera ese [día] se le condujo y se le ofreció al dios. Y ese mismo día sobre la tabla *anzai* (...)

Al dios de la Tormenta para el *ambassi* (salud), una oveja para el *keldi*, y a los dioses para el *ambassi* (...) una oveja para Lelluri, a Abari (...) un buey, una oveja sobre la mesa de ofrendas *anzai* para (...) y a Lelluri un buey, una oveja (...)

En resumen, la parálisis facial del rey hitita Mursili II parece haber sido provocada por un sentimiento de culpabilidad por haber preterido las purificaciones rituales adecuadas tras manifestación divina en un momento delicado de su reinado, quizá la ascensión al trono. Sabemos que el texto fue copiado en época de Tudhaliya IV (Lebrun 1985), quizá para buscar una situación paralela a la que se dio en el comienzo del reinado de éste último y estudiar las soluciones rituales que se plantearon en aquel momento. Como suele suceder entre los hititas, lo religioso se entremezcla con lo político, sobre todo en el entorno de la familia imperial.

#### BIBLIOGRAFÍA

- De Ágreda, Sor María de Jesús (1991) *Correspondencia con Felipe IV. Religión y razón de Estado*, Madrid.
- Bernabé, A. (1979) *Textos literarios hititas*, Madrid.
- Bernabé, A. & Álvarez-Pedrosa, J. A. (2001), *Textos históricos y legales de los hititas. Parte II, Textos de época imperial*, Madrid.
- Bryce, T. (1998) *The Kingdom of the Hittites*, Oxford.
- Goetze, A. & Pedersen, H. (1934) *Mursilis Sprachlähmung*, Copenhague.
- Güterbock, H.G. (1956) «The Deeds of Suppiluliuma as told by his son, Mursili II» *JCS* 10:41-68, 75-98, 107-130.
- Laroche, E. (1971) *Catalogue des textes hittites = CTH*, París.
- Lebrun, R. (1985) «L'aphasie de Mursili II = CTH 486», *Hethitica* 6:103-137.
- Oppenheim, L. (1956) *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East. With a Translation of an Assyrian Dream-Book*, Connecticut.
- Van den Hout, Th. (1998) *The Purity of Kingship. An Edition of CTH 569 and Related Hittite Oracle Inquiries of Tudhaliya IV*, Leiden.

# Lenguaje y simbología del miedo y de la angustia: literatura bíblica comparada

Julio Trebolle Barrera  
Universidad Complutense, Madrid

Las páginas siguientes no constituyen, un trabajo acabado. Pretenden tan sólo sugerir una vía de interpretación de algunos de los textos bíblicos relativos al miedo, enmarcándolos dentro de los contextos apocalíptico y místico. Se hace hincapié sobre la confluencia que enlaza la apocalíptica y la mística, términos muy repetidos en este periodo de transición de un milenio a otro, cuando tanto se ha hablado de catástrofes apocalípticas y comienza un nuevo siglo que supuestamente será místico o no lo será. No es posible señalar aquí más que la tipología de los textos que se han de analizar y la perspectiva del análisis. Lo presentado se basa en un trabajo previo de traducción del libro de los salmos (J. Trebolle, *Libro de los Salmos*, Madrid, ed. Trotta, 2001, 2 vols.) del que procede una gran parte de los textos aludidos.

Existen dos miedos, personificados en *Phobos* y *Deimos*: uno induce a huir; el otro paraliza, apresa, encoge, angustia. Denominaremos «terror» al miedo pánico que impone la huida y «angustia» al miedo que cierra toda posible escapada. *Phobos* y *Deimos* forman la pareja que corona el escudo de Agamenón, flanqueando a Gorgo, de ojos horribles y torva vista (*Iliada* XI,37). En otro pasaje, Ares manda a *Phobos* y a *Deimos* uncir los caballos, mientras viste las refulgentes armas, pero es Zeus el que en definitiva inspira el miedo a dioses y humanos: «mayor y más terrible hubiera sido entonces el enojo y la ira de Zeus contra los inmortales», si no fuera por la intervención de Atenea ante el temor de que Zeus dejara enseguida a los altivos teucros y a los aqueos y viniera «al Olimpo a promover tumulto entre nosotros» y castigara «así al culpable como al inocente» (*Iliada* XV,191-141) (Cf. M.L. West. *The East Face of Helicon*, p. 359).

El hebreo expresa esta doble faz del miedo a través del paralelismo de términos y expresiones que caracteriza la poesía semítica. Así en el Salmo 34,5-7: «me liberé de todos mis miedos (*gūrōtay*)! ...lo salvó de sus angustias (*šarōtay*)». El primer término, de la raíz *gūr*, designa el «huir de miedo», el segundo, *šar*, la sensación de angustia, de ahogo y estrechez, causada por el miedo.

1. El vocabulario hebreo del miedo cuenta con una serie de raíces y derivados para designar aspectos específicos y situaciones que implican miedo, terror o alarma. El término hebreo *yr* y sus derivados cubren el campo semántico casi completo del miedo. La raíz *bhl* cuenta significativamente con dos significados: «estar aterrado» y «apresurarse», expresando así en un único término la sensación de miedo y la de prisa por huir de la circunstancia o persona que impone miedo; *bhl* se refiere con frecuencia al terror ante lo numinoso (Saul aterrado por la aparición del espectro de Samuel, 1 Sam 28,21; Daniel presa del miedo ante visiones extrañas, Dan 4,2.16; 5,6.9.10; 7,15.28; 1QGénesis Apócrifo 2,3). La raíz *gwr* designa también, como se ha visto, el «retirarse de miedo». *hwl* o *hyl* expresan específicamente el miedo ante lo sagrado, con reminiscencias etimológicas de un «danzar en círculo»; forma parte de contextos de teofanía. Así en:



La voz del Señor enciende láminas de fuego convulsiona (*yāhīr*) el desierto  
 el Señor sacude (*yāhīr*) el desierto de Qades (Sal 29,7-9)

La aguas te vieron, Dios  
 temblando (*yāhīlū*), las aguas te vieron  
 hasta los abismos trepidaban (*rgz*) (Sal 77,17)

Postraos ante el Señor cuando resplandece su Santidad  
 y tiembla (*hīlū*) ante Él, tierra entera (Sal 96,9)

¡Tiembra (*hūlī*), oh tierra, ante el Señor!  
 ante el Dios de Jacob (Sal 114,7)

Otros pasajes en contextos de lenguaje teofánico son: Ex 15,14; Dt 2,25; Is 13,8; Jer 5,22; 51,29; Ez 30,16; Hab 3,10; Zac 9,5.

La raíz *ḥarad* y derivados expresan el terror pánico especialmente ante la presencia de lo numinoso: Ex 19,16.18; 1 Sam 14,15; Is 19,16; 32,11; 41,5; Job 37,1. El verbo *ʿrs*, «aterrorizarse», «aterrorizar», de modo particular ante la omnipotencia de Yahvéh, es término característico del libro de Isaías (Is 2,19.21; 8,12s.; 19,13), pero se encuentra también en Job 13,25 y en Sal 89,8:

En el consejo de sacrosantos Él es un Dios muy temido  
 para todos los que lo rodean terrible (Sal 89,8)

*bʿt* describe el efecto terrorífico de la acción de Dios sobre el individuo. Es característico del libro de Job (Job 6,4; 7,14; 9,34; 13,11.21), aunque aparece en Sal 88,16-17:

Sufro tus terrores, desdichado  
 extenuado desde niño sufro tus espantos (*ʿēmā*)  
 Pues me arrolló tu furia  
 y me ha deshecho (*bʿt*) tu pánico

El término *ʿēmā*, presente en el v. citado v. 16, designa el terror divino que invade al enemigo o a una persona.

2. Las imágenes que subyacen bajo los términos y los conceptos expresan mejor que éstos aquella duplicidad de miedos, el que provoca la huida y el que impide toda escapada.

Ante la manifestación de lo numinoso huyen tanto los elementos del cosmos como los reyes y príncipes de la tierra. Mar y tierra, montes y colinas, huyen temblorosos ante Yahvéh en el Mar Rojo:

¿Qué pasa, Mar, que huyes  
 a ti, Jordán, que te retiras?

¿Vosotros, montes, los que brincáis como carneros  
 vosotras colinas, las que saltáis como corderos?  
 ¡Tiembra, oh tierra, ante el Señor!  
 ante el Dios de Jacob (Sal 114,4-7).

¡El cielo, la tierra, huyeron de su Rostro  
 no se encontró lugar para ellos! [...] (Apoc 20,11)

Mirad, los reyes unieron fuerzas  
 juntos avanzaron

pero a su sola vista quedaron estupefactos  
aterrados (*nibhalū*) huyeron (*nehpāzū*) (Sal 48,6).

Dios se levanta  
sus enemigos quedan dispersados  
huyen frente a su rostro (Sal 68,2)

El Señor dicta una ley  
las muchachas que traen noticias son multitud  
«Reyes y ejércitos huyen, huyen  
.....»

Cuando Šaddai dispersaba a los reyes  
parecía una tormenta de nieve en el Zalmón (Sal 68,12-15)

Para captar las imágenes que expresan la angustia es preciso recuperarlas tras los conceptos abstractos en los que las versiones modernas suelen verter los términos hebreos. El miedo, por ejemplo, petrifica: «Los asaltaron tu espanto y tu pavor / los dejó petrificados (*cā'āben*) la grandeza de tu brazo» (Ex 15,16); o «se quedaron de piedra» Casa de la Biblia.

Es particularmente significativa la imagen del «derretirse» (*mūg*, *mss*). Es obvia en expresiones que han pasado al lenguaje corriente como la del Salmo 22,15: «Como cera mi corazón / se derrite (*mss*) en mis entrañas como cera» (Sal 22,15). No es tan patente cuando lo que se derrite son piedras, la tierra toda o los reyes y habitantes de un país. La concepción cosmológica que subyace en muchos textos de la Biblia hace del derretirse el procedimiento apocalíptico, último y definitivo, de desaparición del cosmos y de la humanidad. El fin del mundo es imaginado como un derretimiento de todo lo existente a causa de un diluvio de fuego más terrorífico y destructor que el de agua en los tiempos de Noé. Los textos de Ez 24,11 y 2 Pe 3,4-7 reflejan este orden de imágenes. La moderna literatura apócrifo-apocalíptica, desde la obra de Thomas Burnet *Sacred Theory of the Earth* (1689), ha especulado sobre la desaparición del universo consumido por el calor de una explosión nuclear o por entropía.

El *Cántico del Mar* o *de Miriam* (Ex 15), uno de los textos poéticos más antiguos de la Biblia, pinta un cuadro de la teofanía de Yahvéh, cargado de reminiscencias simbólicas y mitológicas. El verso 15 puede ser traducido en forma simplemente descriptiva o en versión imaginativa, más cercana a la poesía arcaica. Las traducciones al uso, absolutamente correctas, no reflejan el valor simbólico del texto. He aquí dos ejemplos:

«Se estremecieron los príncipes de Edom  
se acobardaron los fuertes de Moab  
defallecieron los cananeos» (Casa de la Biblia)

«Now are the clans of Edom dismayed;  
The tribes of Moab - trembling grips them;  
All the dwellers in Canaan are aghast» (NJPS)

Sin embargo, sustantivos y verbos encierran imágenes que componen un cuadro pictórico, válido tanto para una mitología como para un apocalipsis. En realidad, en la de la imagen poética y gráfica, los príncipes o clanes eran toros y los fuertes o las tribus eran carneros (o cabrones como en sellos de la época); los verbos no significaban simplemente el estremecerse o acobardarse de unos u otros, sino el espantarse de los toros (miedo de huida) y el quedar presos de terror de los carneros (miedo de angustia), así como sobre todo el derretirse (*mūg*), mejor que el flaquear, en la siguiente traducción de Alonso Schökel:

«se espantaron (*nibhalū*) los Toros de Edom  
fueron presa de temblor (*yo 'hazēmō rā'ad*) los Carneros de Moab  
flaquearon (*nāmogū*) todos los jefes cananeos» (Ex 15,15)

Una acumulación semejante de términos e imágenes se encuentra en el oráculo de teofanía de Is 13,6-8. Cf. Amos 9,5: «Es mi Señor el Dios de los ejércitos / que toca la tierra y la derrite (*mūg*)» Amos 9,5

Otra imagen del miedo que paraliza y apresa sin posible huida es el de del, literalmente, «mearse» de miedo, que resulta difícil reflejar en la traducción de un texto sagrado como el de la Biblia. Las traducciones del verbo *wehepīšūhū* en Job 18,11 ofrecen generalmente la imagen de un terror que sigue o persigue paso a paso a su víctima: «Por todas partes terrores le turban / y le persiguen paso a paso» (Cantera); «Lo rodean terrores que lo espantan / y dispersan sus pisadas» (NBE); «Lo rodean terrores por doquier / y lo sigen paso a paso» (Casa de la Biblia); «Espasmo y terror lo cercan /entorpecen su caminar» (BJ); «De toutes parts des terreurs l'épouvantent / elles le suivent pas à pas» (TOB); «Terrors assault him on all sides / And send his feet flying» (NJPS); «Round about terrors affright him / And harry him at every step» (Pope).

Sólo la *New English Bible* se arriesga a la traducción: «[los terrores] le hacen mearse en sus pies»: «The terrors of death suddenly beset him / and make him piss over his feet». G.R. Driver propuso esta versión del verbo basada en la forma causativa, cuarta, del árabe *fāṣa(y)* (*ZAW* 64 (1953) 259s.). Volveremos sobre el significado de *ballāhōt*, «terrores», que son en realidad «demonios».

3. Más allá de los términos, expresiones e imágenes, se avanza un paso más tomando en consideración los relatos de terror o de angustia, un campo de análisis más vasto todavía si cabe que los anteriores. Una historia de miedo pretende infundir terror en los oyentes o lectores y no simplemente relatar sucesos violentos. En la Biblia las historias de terror se concentran en los relatos de batallas de la historiografía bíblica («temió y huyó») y, de modo muy especial, en la literatura apocalíptica; los textos canónicos muestran todavía un cierto comediimiento pero los apócrifos se desatan en descripciones y relatos sobre los terrores del fin del mundo y los suplicios de los infiernos. Un texto de Jeremías expresa la conjunción del querer y no poder escapar: «El que escape al terror caerá en la fosa / y el que salga de la fosa quedará atrapado en el cepo» (Jer 48,43-44). Adán, Caín o Jonás intentan huir de la presencia de Dios (Gen 4,12-16; Jonás 1,3), esfuerzo vano, como muestra el salmo 139,7-12: «¿A dónde ir fuera de tu aliento? / ¿a dónde huir fuera de tu rostro?».

El discurso escatológico puesto en boca de Jesús en el evangelio de Mateo distingue los dos miedos: el de los varones que huyen a los montes y el de las mujeres encinta que no pueden huir (24,16-19). Haciendo una estructuración muy simplificada de los relatos de miedo en la Biblia, a la manera de V. Propp, cabría hablar de dos estructuras básicas: el héroe sufre persecución y huye pero logra finalmente salvarse o ser salvado (elementos 21 y 22); tal es la historia del judío errante o del pueblo judío en exilio y diáspora, a la espera de la restauración mesiánica y escatológica. Por otra parte, una doncella sufre encierro, como el alma en la cárcel del cuerpo; al final, la doncella o el alma son liberadas por el amante. Tal es la historia de Amor y el Alma, de Cupido y Psique, contada por Apuleyo e imitada en infinitas versiones (Cf. Burkert, *Creation of the Sacred*, 58ss.). Tal es también la historia del amor místico.

La imaginería del miedo responde así a dos percepciones del espacio, una de huida a lo lejano, otra de encierro y reclusión en un espacio amenazado, así como a dos procesos de su-

peración de un miedo que alcanza proporciones apocalípticas en el macrocosmos y cercanas a la destrucción de la *psyche* en el microcosmos formado por el alma y cuerpo de cada humano. Respecto a la doble percepción del espadio, según García Berrio, «los esquemas de espacialización imaginaria se configuran en su formulación más escueta y esencial como correspondientes a las sensaciones de dinamismo vertical positivas, diurnas: *elevación* y *constitución*, y negativas nocturnas: *caída* y *disolución*. En la progresividad bidimensional del plano o en la tridimensional del espacio y el volumen, el reconocimiento postural positivo diseña el sentimiento eufórico de *expansión* y el polémico del *choque* tormentoso, ambos opuestos a la correspondientes tendencia nocturna a la *retracción* y al *centramiento* en el encierro, que también reconoce paralelamente su experiencia plácida, el equilibrado sentimiento del refugio como *ámbito* favorable, frente a un reconocimiento atormentado de la reclusión como *cercos* o espacio amenazado» (*Teoría de la literatura*, p. 520; cf. Bachelard, *Poética del espacio*, México 1970, 213.). La espacialización imaginaria del miedo se configura en forma centrífuga o centripeta, de huida o reclusión.

Así Palacios aseguraba encontrar el vocabulario místico casi completo de San Juan de la Cruz en el místico musulmán Abenarabi (1164-1240) y, en concreto, las expresiones de *aprieto* y *ensanchamiento* / *cabd* y *bast* (o de retirarse a un *rincón* de Santa Teresa), pero éstas se hallaban ya en el vocabulario tradicional cristiano, derivado del bíblico de los salmos.

4. De la geografía e historia del miedo en la Biblia hebrea y cristiana escogemos una representación con valor a la vez espacial y temporal, la que se refiere al «tiempo de la tribulación» o de «la gran tribulación», expresión típica de la concepción apocalíptica sobre el fin del mundo y los últimos tiempos (*ḥryt hymym*), pero también de la literatura espiritual de los salmos y de la mística posterior. Aparece en el discurso escatológico de Mt 24,9.21.29, *estai gar tote thlipsis megalē* (24,21; cf. también Mc 13,19.24). La Vulgata impuso la correspondencia *thlipsis* = *tribulatio*, que no permite reconocer la imagen espacial subyacente bajo el término hebreo *šar/šarah*, «estrecho», «angosto» «angustia» (Is 33,2; Jer 14,8; 15,11 2x; 30,7; Sal 37,39; Prov 17,17; Dan 12,1). La oposición «estrechez» (*šr*) - «anchura» (*rḥb*) queda bien a las claras en expresiones como la del Salmo 32,6-7: «Bien conoces mi angustia (*šr*)... a mis pies abres espacios abiertos (*rḥb*)».

La traducción más adecuada de la expresión hebrea *ʿt šrh* sería «Días/tiempos de (la) angustia» o «estrechez». Así en los salmos: «(Sea el Señor) fortaleza en tiempos de angustia» (9,10); «te ocultas en tiempos de angustia» (10,1); «el Señor te responda en el día de angustia» (20,1); «el día en que se enfrente... me libras de la angustia» (32,6-7); «llámame en el día de la angustia» (50,15); «no me ocultes tu rostro en mis días de angustia... el día que llamo» (102,3). El «día/tiempo de la angustia» recibe otras denominaciones en los salmos: «El día del miedo (*yr*) en Ti confío» (56,4); «Aplasta reyes el día de su cólera (*'ap*)»; «el día del combate (*nāseq*)» (140,8).

La expresión «tiempos de la angustia» (*ʿt šrh*) aparece en Qumrán en la *Regla de la Guerra* (15,1), en el *Péser de salmos* (4Q171 [4QpPs a] frags 3-10, col. 15,19) y en 4Q460 = 4Q*Pseudepigraphic Works* frag 1,11. Se encuentra también en 2 *Baruc* 48,30. La literatura apócrifa y de Qumrán conoce otras expresiones de significado comparable: últimos días, últimos tiempos, tiempos de la prueba, tiempos de la impiedad, tiempos del juicio, tiempos de la visita, tiempos de la justicia, etc.

Toda la imaginería relativa a los «tiempos de la tribulación/angustia» y, en general, a la concepción apocalíptica de los últimos tiempos ha sido puesta en relación con la literatura profética y, en particular, con otras expresiones de los libros proféticos como «Día de Yah-

véh» (Amós 5,18; Is 13,6; Ezequiel 13,5; Joel 2,28-3,21; Zacarías 14,1-21; en el Nuevo Testamento, 1 Tesalonicenses 5,2; 2 Tesalonicenses 2,2; 2 Pedro 3,10), «Día del castigo» (Is 10,3), «Día de la venganza» (Is 63,4), «Día de la desgracia» (Jer 51,2), «Día de tinieblas» (Joel 2,2), «Día de la ira» o *Dies irae* (Sofonías 2,2), o simplemente «el día aquel» (Is 11,10; 15,20; 24,27; 30,23; Jer 25,33; 29,16; 30,7; 48,41; Miqueas 3,4; 4,7; Zacarías 2,11; 9,16; 14,13). Otras expresiones afines son: «últimos tiempos» (*hryt hymym*, Jer 23,20; 30,24; Ez 38,16; Daniel 10,14 y, en el Nuevo Testamento, *en tē esjatē hemera*, Juan 6,39-40.44.54; 11,24; 12,48; 2 Timoteo 3,1; Santiago 5,3; 2 Pedro 3,3), y «el fin» (*t q̄s o q̄s*, Daniel 8,17; 9,26; 11,35.40; 12,4.9.13 y, en el Nuevo Testamento, *telos, sunteleia aiōnos*, Mt 10,22; 13,39-40.49; 24,3.6.13-14; 28,20, etc.).

Junto a la perspectiva que sitúa las citadas expresiones en la corriente de tradición que discurre de la profecía a la apocalíptica, es preciso reconocer otra línea paralela de tradición que se manifiesta en los himnos y lamentaciones del Salterio y alcanza finalmente a las primeras manifestaciones de la mística judía y también cristiana. Las dos tradiciones, profético-apocalíptica e himnico-mística, comparten motivos comunes como el que se refiere a «los tiempos de la tribulación/angustia». El miedo escatológico a la teofanía de los últimos tiempos o la aparición y visión de Dios en el juicio final, es el mismo que anticipadamente experimenta el místico en su lento y penoso proceso de acercamiento a la contemplación de Dios. La literatura mística y, en particular, la judía insiste en los peligros que acechan y los miedos que sufre el místico en su ascenso progresivo hasta la divinidad. El proceso de ascensión mística a través de siete palacios o cielos reproduce en el microcosmos del alma la gran historia cósmico-apocalíptica de los viajes al más allá a través de los siete cielos o palacios hasta la contemplación de la *merkavah* o trono de gloria. La apocalíptica y la mística transfieren los símbolos primordiales de la creación a la recreación escatológica y a la reparación mística de una creación fallida y una historia malograda por la existencia del mal.

Los textos de Qumrán han puesto de relieve la estrecha relación que existe entre la apocalíptica y la mística judías (Scholem, G., *Jewish Gnosticism, Merkavah Mysticism, and Talmudic Tradition*, New York 1965<sup>2</sup>; Gruenwald, I., *From Apocalypticism to Gnosticism: Studies in Apocalypticism, Merkavah Mysticism and Gnosticism*, Frankfurt am Main 1988). Apocalíptica y mística constituían fenómenos y literaturas marginales, que permanecieron ocultos o apócrifos bajo la censura de la ortodoxia rabínica hasta su reaparición en la época posterior a la Misná (Mach, M., «From Apocalypticism to Early Jewish Mysticism?», *The Encyclopedia of Apocalypticism*, Vol. I: *The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity*, ed. J.J. Collins, New York 1998, 229-265). Estas dos corrientes, que han sido tenidas por distantes y casi opuestas, a pesar de seguir trayectorias diferentes convergen en la visión final del Dios entronizado (*merkavah*), alcanzada a través de un viaje de ascenso a los cielos apocalíptico o místico.

5. Dos raras expresiones sirven a continuación de ejemplo del paralelismo entre los terrores apocalípticos y las angustias del alma mística.

El «Rey de los terrores», al que se alude por única vez en el verso de Job 18,14 «lo arrancan de la paz de su tienda / para conducirlo al Rey de los terrores», es seguramente Nergal, esposo de Ereshkigal, diosa de los infiernos (Gaster 792, Irwin); pudiera tratarse también del dios Mot-Muerte de la mitología cananea (Sarna, Wyatt). El término «terrores», de la raíz *blh*, aparece asociado en Job 24,17 (cf. 10,21; 38,17) con *šlmwt*, lo que de muestra que hace referencia al mundo infernal. En Job 18,11, antes citado, «Lo rodean terrores que lo espantan

/ lo hacen mearse en sus pies», los terrores son en realidad demonios (cf. v. 14 y 15,21;24,17; 27,20; 30,15; Is 17,14; Sal 73,19; Ez 26,21; 27,36; 28,19) (Marvin H. Pope, *Job*, 134).

La imagen mesopotámica y bíblica del «Rey de los terrores» alcanza al *rex tremendus* de Virgilio (*Geórgicas* IV,469) (Gaster) y al *rex tremendae maiestatis* del *Dies irae* medieval, dentro de la tradición apocalíptica cristiana.

Por otra parte, la expresión «Terror de la noche», *paḥad laylah*, también *hapax legomenon* en la Biblia, aparece únicamente en Sal 91,5 junto a otros términos que hacen referencia a diversos demonios (*deber* = Pestilencia, *qeteb* = Destrucción (LXX *daimoniou mesēbrinou*), *peten* = Serpiente, *tannin* = Dragón, *ṣaḥal* = León y *kepīr* = cachorro de león, ambas designaciones también de demonios con cabezas de león (igualmente los verbos utilizados hacen referencia normalmente a actividades de los demonios). Todas las fuentes rabínicas identifican aquí a *mazziqīm* y *šēdīm* y el mismo salmo 91 es recitado en la piedad judía antes del sueño en prevención de malos encuentros. En el *Cantar* (3,8) la combinación de estos términos, miedo y noche, *paḥad* y *laylah*, hace referencia también a un cierto tipo de demonio: «todos llevan al flanco la espada / por temor a sorpresas nocturnas». Entre los demonios mesopotámicos se encuentran *Lilū* y *Lilītū/Ardat lilī*, que molestan a mujeres encintas y a los recién nacidos y, según textos tardíos, también a los novios a los que atacan en la noche de bodas impidiendo la consumación del matrimonio. *Lilītū* desempeña un papel importante en la demonología judía (en la Cábala, cf. Scholem *EncJud* 11,245-249), de la que pasó a la árabe. (*Zohar* 11,163b). (Cf. Gaster 769s., 813) (M. Malul, *DDD*1603-8).

Lo significativo es aquí relacionar los dos pasajes de Job y del Salmo (Malul 1606), que hacen referencia por igual a demonios, infernales o nocturnos, así como relacionar los contextos apocalípticos y místicos, en los que el terror y la angustia juegan un papel decisivo. El «terror de la noche» alcanza al verso de San Juan de la Cruz y *miedos de las noches veladas* (*Cántico*, estrofa 20, cf. Dámaso Alonso, *Poesía Española*, 293-5).

# Miedo y religión en la Bhagavadgītā

Javier Ruiz Calderón  
Universidad Pontificia de Comillas, Madrid

En estas páginas expongo y comento sucintamente, en el ámbito abierto por la pregunta sobre la relación entre el miedo y la religión, las principales referencias directas e indirectas al miedo en la *Bhagavadgītā* (las traducciones directas de la *Bhagavadgītā* al castellano son Ilárraz, Marcovich, Rodríguez Adrados y Tola). Se trata tan sólo de un esbozo de investigación. Un tratamiento suficiente del tema alcanzaría el tamaño de un libro, ya que exigiría una descripción detallada de la antropología de la *Gītā*, así como tener en cuenta otros textos del hinduismo, especialmente el resto del *Mahābhārata* y las *upaniṣads* védicas, cosas que no puedo hacer aquí.

## EL VALOR DEL GUERRERO

«El miedo es una advertencia emocional de que se aproxima un daño físico o psicológico» (Reeve, 385). Para que haya miedo en sentido estricto el objeto o estado que se percibe como peligroso o amenazante debe estar suficientemente determinado (Ayuso, 14; Fernández-Abascal, 390; Freud, 12); es decir, en el miedo «el objeto o situación es claramente conocido por el sujeto» y «tiene un contenido emocional y representativo» (Hernández Mondragón, 54). Además, el sujeto vive ese peligro como presente (Fernández-Abascal, 390; Freud, 12s) aunque el daño temido pueda ser «real o imaginario» (Casares, 556).

El miedo puede dar lugar a distintas estrategias conductuales (según Marks, 61-84: retirada, inmovilidad, defensa agresiva o desviación del ataque, el autor agradece a Teresa Merelo las orientaciones en el campo de la psicología del miedo, la ansiedad y la angustia), distintas formas de «acción evitativa» (según Arnold, citado en Reeve, 385) del peligro que se reducen en último término a dos: la huida o el afrontamiento (Reeve, 385s).

El guerrero debe *afrontar* los peligros que amenacen con destruir o perturbar el orden social brahmánico. Por ello, tiene que poseer las cualidades o virtudes que le permitan cumplir correctamente su función de combatiente. Una de estas virtudes es, evidentemente, el valor, «cualidad moral que mueve a acometer resueltamente grandes empresas y a arrostrar sin miedo los peligros» (Casares, 853, el subrayado es del autor). Según la *Bhagavadgītā* «el valor (*śauryam*), el ardor, la firmeza, la destreza, el no huir en la batalla, la generosidad y el señorío son las acciones propias de los guerreros, nacidas de su naturaleza» (18.43). *Śauryam* significa «heroísmo», «valor», «fuerza» o «poder» (Monier-Williams, 1093). Es una de las virtudes esenciales del guerrero, que le permite «no huir en la batalla» sino afrontar sin temor el peligro. Así, los guerreros en orden de combate que se describen al comienzo del capítulo 1 son *śūrā* (heroicos, fuertes, poderosos, valientes) (1.4 y 1.9 Monier-Williams, 1086), poseen esa cualidad, así como otras relacionadas con ella: Yudhāmanyu es *vikrānta* (valiente, audaz, fuerte, poderoso, victorioso), y Uttamaujas, *vīryavant* (vigoroso, poderoso, fuerte, victorioso, eficaz) (1.6, Monier-Williams 955 y 1006).

En el capítulo 10 Kṛṣṇa, la encarnación de Dios, dice que, aunque esté presente en todo, aunque sea el Alma de todas las cosas (10.20), hay ciertas realidades en las que su gloria se manifiesta más visiblemente, y una de éstas es *sattvaṃ sattvavatām*, «el valor (fuerza, firmeza, energía, resolución) de los valientes (resueltos, enérgicos)» (10.36, Monier-Williams, 1135). La valentía no es sólo, pues, una virtud esencial de los guerreros sino además una realidad en la que se revela con especial claridad la divinidad omnipresente.

Arjuna es uno de los guerreros más valientes y poderosos; pero, cuando decide no luchar, Kṛṣṇa le dice que esa «pusilanimidad» o «debilidad de corazón» es «vil», «repugnante para los nobles», «ignominiosa», «afeminada» e «indigna» de él (2.2s). La gente le considerará un cobarde y le despreciará: «Los de grandes carros pensarán que te has abstenido por miedo (*bhayāt*) de la batalla, y los que te tenían en alta consideración te tomarán a la ligera» (2.35). Cuando un guerrero carece de las virtudes necesarias para desempeñar correctamente su función en el organismo social, éste reacciona contra ese órgano enfermo. Según 18.35 los hábitos del necio son «el sueño, el temor (*bhaya*), el dolor, el abatimiento (*viṣāda*) y el orgullo»; el cobarde es un necio y está dominado por la oscuridad (*tamas*). El guerrero no puede ser un cobarde.

#### LA ANGUSTIA DE ARJUNA

La *Gītā* empieza cuando está a punto de iniciarse la gran batalla entre el bando de los justos –los Pāṇḍavas– y el de los malvados –los Kauravas–. Arjuna, uno de los Pāṇḍavas principales, ve en el bando contrario muchos seres queridos y dignos de veneración y cae en un estado de abatimiento que se describe en los capítulos 1 y 2 del poema. Lleno de compasión y desalentado (*viṣīdat*) dijo: «Viendo a los míos reunidos aquí dispuestos a combatir / mis miembros desfallecen, se me seca la boca, me tiembla el cuerpo y el pelo se me eriza. / El arco se me cae de las manos, me arde la piel. No puedo mantenerme en pie y la cabeza parece darme vueltas» (1.28b-30). Sigue describiendo los sentimientos e ideas que van asociados con esos síntomas físicos: «veo augurios adversos», no puede haber bien alguno en matar a los míos (31). No quiero victoria, reino ni placeres si no puedo compartirlos con mis seres queridos, a los que tengo que matar (32-34). Nada justifica su muerte (35). Matándolos sólo lograríamos pecar, no podríamos ser felices (36s). La destrucción de la familia es un gran crimen: se destruye la ley (*dharma*) de la familia y se cae en el desorden (*adharmā*), se corrompen las mujeres, las castas se mezclan, se interrumpen los rituales y todos van al infierno (38-44). Estamos a punto de cometer un gran crimen (45). Más me valdría que, sin defenderme, me matara el enemigo (46).

Entonces «Arjuna se sentó en el asiento de su carro dejando caer el arco y las flechas con la mente sumida en el dolor» (47). Estaba «abrumado por la compasión, con los ojos llenos de lágrimas y totalmente abatido (*viṣīdat*)» (2.1). Kṛṣṇa le afea su actitud (2s), pero Arjuna prosigue su argumentación: ¿Cómo voy a atacar a mis mayores dignos de veneración? Más me valdría vivir de limosnas, o morir (5s). «Con el ser dominado por esta vil compasión y la mente confusa acerca de mi deber (*dharma*) te pregunto. Dime qué es con certeza lo mejor. Soy tu discípulo. Instrúyeme. A ti me entrego» (7). No veo consuelo a mi aflicción (8). Arjuna dijo «no lucharé» y se quedó en silencio (9).

El estado de Arjuna se designa en la *Gītā* con distintos términos, principalmente *kṛpā* (compasión, remordimiento, 1.28 y 2.1; Divanji, 47) y, en especial, *viṣāda*, vocablo que en la poesía y el *Mahābhārata* suele significar «descorazonamiento», «desaliento», «desfallecimiento», «depresión» o «desesperación» (Monier-Williams, 996). El título tradicional del ca-



pítulo 1 es *arjuna viśādayogaḥ*, «el yoga del viśāda de Arjuna». Y en 1.28, 2.1 y 2.10 se dice que Arjuna está *viśīdat* (abatido, desalentado, desesperado) (Monier-Williams, 996). El término aparece otras dos veces en la *Gītā*: en 18.28 se dice que la peor clase de agente es el *viśādin* (abatido, desanimado, desalentado, acongojado, espantado, consternado) (Monier-Williams, 996), y en 18.35, como hemos visto en el apartado anterior, *viśāda* se encuentra entre los hábitos mentales del necio. Así pues, la visión de sus seres queridos y la idea de tener que matarlos produce un desfallecimiento en el ánimo de Arjuna que le hace dudar de la licitud de emprender ese combate e incluso le inclina a desistir de él. No se trata de un desánimo cualquiera sino de uno que, por sus características ya enunciadas, podemos catalogar como una crisis de ansiedad o de angustia.

Veamos una definición de la ansiedad: «Conjunto de sentimientos y de fenómenos afectivos caracterizados por una sensación interna de opresión y de temor, real o imaginario, de padecer una gran desgracia o un gran sufrimiento, ante los cuales uno se siente, a la vez, sin recursos y totalmente incapaz de defenderse» (Hernández Mondragón, 49).

La diferencia entre la angustia (Angst) y la ansiedad (anxiety) no es muy nítida. Se suele llamar angustia a los casos más graves de ansiedad (Hernández Mondragón, 49). Más precisamente, la ansiedad es un fenómeno más psíquico, y la angustia algo más físico (Ayuso, 14): «la angustia se acompaña de manifestaciones somáticas y neurovegetativas múltiples»; «se traduce en sensaciones físicas, que van desde la simple constricción epigástrica a la parálisis total» (Hernández Mondragón, 49).

Según Pichot (citado en Hernández Mondragón, 49), los tres elementos fundamentales de la ansiedad/angustia son «la percepción de un peligro inminente, una actitud de espera frente a este peligro y un sentimiento de impotencia frente a este peligro». También para Freud «la angustia designa cierto estado como de expectativa frente al peligro y preparación para él, aunque se trate de un peligro desconocido» (13). La emoción displacentera sin causa que es la angustia va unida a la expectativa de que ocurra algo grave en el porvenir (Ayuso, 18), la «anticipación de un peligro futuro» (Fernández-Abascal, 390).

Expectativa, pues, de un daño futuro; pero, al contrario que en el miedo, se trata aquí de un daño indeterminado: «sin causa», «desconocido». Es una sensación indeterminada, carente de objeto (Ayuso, 13); un miedo sin objeto, «indefinible e incomprensible» (Fernández-Abascal, 390), en el que «el objeto se encuentra mal diferenciado cognitivamente» (Hernández Mondragón, 54).

Esa anticipación de un peligro indeterminado va unida en los casos más graves —de angustia propiamente dicha— a manifestaciones neurovegetativas y síntomas físicos como: taquicardia, sensaciones de vértigo y aturdimiento, accesos de calor o frío, sudoración excesiva, sequedad en la boca, un «nudo» en la garganta, opresión, temblores, etc. (Hernández Mondragón, 54; Ayuso, 20). Además se produce inhibición motora o inquietud, todas las funciones psíquicas resultan perturbadas, el pensamiento se bloquea y es común que la sensación de impotencia genere una excesiva dependencia de otras personas (Ayuso, 18).

Creo que, por lo expuesto, no cabe duda de que al comienzo de la *Gītā* Arjuna cae en un estado de ansiedad intensa o angustia con todos sus rasgos típicos. La perspectiva de tener que matar a tantos seres a los que quiere y respeta le horroriza y le inmoviliza. El conflicto se produce entre su deber (*dharma*) como guerrero y lo que siente respecto a muchos de sus enemigos. Las razones que aduce en 1.31-46 y 2.5s son subterfugios: afirma que lo que va a hacer es contrario a la ley, pero al final reconoce que está confuso sobre su deber y se pone en manos de Kṛṣṇa (2.7). Éste inicia su respuesta, el largo diálogo en el que explica a Arjuna que debe cumplir su deber de guerrero y combatir en esa guerra justa. Las palabras

de Kṛṣṇa convencen a Arjuna y le hacen vencer su confusión y superar su estado de postulación: «Tu gracia ha destruido mi confusión y me ha permitido recuperar la cordura. Con las dudas disipadas estoy preparado para hacer lo que me has dicho» (18.73). El conflicto entre el deber y la flaqueza de Arjuna está superado.

Pero la angustia no es un mero acontecimiento psicológico o individual. Las circunstancias han hecho que el sólido sistema de creencias –socialmente compartido– que ordenaba el mundo de Arjuna se tambaleara, revelando algo más profundo. Aquí no basta con la Psicología. Hay que recurrir a la filosofía existencial.

Para Kierkegaard la angustia no es un hecho psicológico sino ontológico, existencial. El hombre se encuentra suspendido en la nada, y esta situación se le revela afectivamente en la angustia. La angustia es la «libertad de la posibilidad antes de la posibilidad» (Kierkegaard, 43), que nos sumerge de lleno en la existencia desfondada. Por eso, no angustiarse es engañarse (154), evadirse de la libertad.

Muy semejante es el planteamiento de Sartre: «la angustia es la captación de la libertad por ella misma» (Sartre, 74); «el hombre toma conciencia de su libertad por la angustia» (64). Aunque seamos esencialmente libres y, por tanto, vivamos en la angustia, no siempre la sentimos porque la libertad se expresa en proyectos, valoraciones y exigencias que adquieren una objetividad que oculta su carácter subjetivo (74). Además, como «la libertad que se manifiesta por la angustia se caracteriza por una obligación perpetuamente renovada de rehacer el Yo que designa el ser libre» (70), el sujeto puede huir de la angustiante obligación de hacerse distrayéndose de su libertad (76), cosificándose (78) en la actitud de la mala fe (79).

La teoría de la angustia de Heidegger es similar, pero menos subjetivista: como los entes son finitos, la nada pertenece al ser del ente (Heidegger, 54). Por ello, en el fondo de la existencia se halla la nada (55) y existir es «estar sosteniéndose dentro de la nada» (49). «La angustia ... nos coloca inmediatamente ante la nada» (46), «hace patente la nada» revelando que «no hay nada donde agarrarse» (47). Esta angustia radical de la existencia no se manifiesta siempre porque la ocultamos perdiéndonos entre los entes (50); pero está ahí siempre, al acecho, dispuesta a asaltarnos cuando las circunstancias nos hagan bajar la guardia.

Con su habitual claridad y concisión, Tillich resume en dos páginas lo común a los distintos enfoques existenciales sobre la angustia: «la conciencia de la finitud es la congoja» (anxiety, Angst) (Tillich, 248), que es un fenómeno ontológico, no psicológico. «La congoja es la conciencia que el yo finito tiene de sí mismo como ser finito»; «indica ... que ... el ser finito participa de la finitud y vive la amenaza de la nada» (249).

El ser humano, pues, es finito, temporal, relativo. Su realidad es precaria, insegura. Esto se manifiesta afectivamente en el temple básico de la angustia radical. Pero los hombres estructuran la realidad mediante sistemas de creencias que ordenan la experiencia y dan sentido a su vida, ocultando ese fondo de angustia y nada. La sacudida de tener que matar a sus seres queridos desestructuró el mundo de Arjuna permitiendo que se manifestara la angustia ontológica. Las explicaciones de Kṛṣṇa, que ya tenía un gran ascendiente sobre Arjuna y adquirió una autoridad definitiva revelándole su «forma cósmica» en el capítulo 11 (véase *infra*, apartado siguiente), reestructuraron el mundo de Arjuna, que se mostró de nuevo dispuesto a cumplir su deber reintegrándose así en el orden social y cósmico establecido por la divinidad.

En estos dos primeros apartados nos hemos movido en un nivel religioso pero meramente mundano: el miedo, la valentía, la cobardía, la norma social de conducta, la angustia de la finitud y su superación siempre provisional mediante la estructuración «mitológica» de la experiencia son fenómenos que no trascienden el mundo relativo. La religión comparte con

otros sistemas de creencias esta función de ordenar la experiencia dándole un significado teórico y práctico. Es el estrato «preaxial» de la religión (Hick, 22-35), propio de las religiones no soteriológicas pero presente también en diferentes grados en las religiones de salvación/liberación. Es también la «religión estática» de Bergson, en que la «función fabuladora» del espíritu humano protege contra la desorganización social y la depresión individual (Bergson, 105-220). Y esto lo hace de un modo no esencialmente distinto a cualquier otro sistema de creencias aunque, quizás, de manera especialmente eficaz por ponerse la confianza en algo trascendente e independiente de los procesos mundanos.

#### LA FORMA CÓSMICA DE KṚṢṆA: LO DIVINO COMO *TREMENDUM*

En este apartado entramos en una clase de miedo específicamente religioso: el terror causado en Arjuna por la revelación de la forma cósmica (*viśvarūpa*) de KṚṢṆA. Resumamos lo que sucede: Arjuna le pidió a KṚṢṆA que le mostrara su forma soberana e inalterable tal como se la había descrito antes (11.3s). KṚṢṆA le respondió: contempla mis formas divinas (5), «infinitas maravillas jamás vistas» (6). Todo el universo está en mi cuerpo (7) y, para que puedas verlo, te concedo visión sobrenatural (8) y te muestro mi forma divina (9), con infinitos miembros (10), maravillosa y omnisciente (11), brillante como un millar de soles (12). Arjuna contempló todo el universo «en el cuerpo del Dios de dioses» (13) y, «lleno de asombro (*vismaya*) y con los pelos de punta», se inclinó ante KṚṢṆA y dijo (14): Veo a todos los seres en tu cuerpo, te veo a ti por todas partes con infinitas formas, el resplandeciente espíritu imperecedero, infinito y omnipresente (15-20a). «Los tres mundos tiemblan al ver tu forma maravillosa y terrible (*adbhutam rūpam ugram*)» (20b). En ti entran los dioses; algunos, asustados (*bhītāḥ*), te alaban. También te alaban los grandes sabios (*maharṣis*) y los perfectos (*siddhas*) (21). Todos los dioses, los demonios y los perfectos te miran asombrados (*vismitāḥ*) (22). Todos temblamos al ver tu forma de múltiples miembros y espantosos dientes (23), inmensa. Me estremezco, pierdo la paz y no distingo las direcciones del espacio. Ten piedad (24s). Los guerreros entran en tus terribles bocas, los masticas y mueren. Devoras a todos los seres (26-30). ¿Quién eres tú, de forma terrible (*ugrarūpa*)? (31). El Señor respondió: «Yo soy *kāla* (el tiempo, es decir, la muerte)», el destructor de todo, el que va a matar a todos estos guerreros. Tú sólo vas a ser mi instrumento (32-34). Entonces Arjuna se postró reverentemente ante KṚṢṆA y, temblando, balbuceando y aterrorizado (*vepamāna, sagadgada, bhītabhīta*), dijo (35): El mundo se alegra y regocija en tus glorias. Los demonios huyen aterrorizados (*bhītāni*), y los perfectos te adoran (36). Eres el infinito, trascendente, supremo, eres todos los dioses... ¡honor a ti! Tú eres el todo, el omnipotente... (37-40). Perdona si te he tratado demasiado familiarmente (41s). Eres el padre de todo, digno de veneración. Ante ti me postro, dame tu gracia (44). «Feliz estoy de haber visto lo nunca antes visto, pero mi mente está perturbada por el miedo (*bhayena*)» (45a). Por favor, múestrame de nuevo tu forma humana (45b-46). KṚṢṆA dijo: Te he mostrado mi forma suprema, que nadie más ha podido ver (47s). No sientas temor (*mā te vyathā*) ni perplejidad viendo mi forma terrible (*rūpam ghoram*). Queda libre de temor (*vyapeta bhī*) y alegre (49). KṚṢṆA adoptó de nuevo su forma limitada y confortó al asustado (*bhīta*) Arjuna (50). Éste dijo que había recuperado la serenidad (51). Y KṚṢṆA prosiguió su enseñanza.

Sin duda el capítulo 11 de la *Gītā* contiene una de las manifestaciones más paradigmáticas de lo divino como *mysterium tremendum et fascinans*, según la expresión clásica de Rudolf Otto. En el párrafo anterior he subrayado los aspectos aterradores de la experiencia de lo

divino, ya que es el tema que nos ocupa. Recordemos ahora brevemente los aspectos pertinentes de la teoría de ese autor.

Según Otto, lo *numinoso* es el elemento irracional de lo divino (Otto, 15s). El carácter central de lo numinoso es que se vive como un «misterio», como algo completamente distinto que provoca admiración, asombro, estupor (38-46). Es un misterio «fascinante», que atrae y seduce, que ofrece amor y la «beatitud indecible» de la salvación (51-66). Pero también un misterio «tremendo», que causa espanto, pavor, un terror especial (24-31) por su «majestad» —omnipotencia devastadora y grandeza—, que hace sentirse al sujeto como anonadado y aniquilado (31-37). La «sombra» de la vivencia numinosa es la conciencia de ser una criatura, el sentimiento de absoluta dependencia respecto a lo divino (17-21).

El terror o espanto es un miedo intenso (Casares, 810, 357). Para Freud, a diferencia del miedo (Furcht), más determinado, y la angustia (Angst), más indeterminada, «se llama terror (Schreck) al estado en que se cae cuando se corre un peligro sin estar preparado: destaca el factor de la sorpresa» (Freud, 13). En la *Gītā*, como hemos visto, la visión de la forma cósmica provoca a la vez asombro, maravilla y terror. Súbitamente Arjuna, y con él los demás seres del universo, ve que su individualidad aparente es irreal, que la única realidad, el único sujeto, es Kṛṣṇa. No es sólo que algún objeto externo amenace la existencia individual, como en el miedo, o que se sienta la finitud del propio ser individual, como en la angustia. Es que no se existe como tal individuo independiente. La conciencia repentina de la absoluta de Dios y la completa dependencia e incluso nulidad de uno mismo no puede dejar de provocar pánico al que se aferra a la idea de que es un ente substancial.

Repasemos la reacción de los distintos personajes ante la «forma extremadamente maravillosa» 18.77 de Kṛṣṇa: «los tres mundos», es decir, todos los seres de nuestro mundo, los cielos y los infiernos, tiemblan y se estremecen de pavor (11.20, 23). Veamos ahora la reacción por categorías. Arjuna, único ser terreno capaz de ver la forma cósmica por la gracia de Kṛṣṇa, siente asombro, admiración y terror. Los demonios (*asuras*, *rākṣasas*), generalmente más ególatras aún que los seres terrestres, se sorprenden (22) y huyen aterrorizados (36) ante esa visión que niega su propia existencia individual a la que están tan apegados. Las distintas clases de seres celestiales enumeradas en la estrofa 22 comparten su asombro con los demonios, y los dioses (*suras*), asustados, adoran a Kṛṣṇa (21). Los dioses, en efecto, igual que los humanos y los demonios, siguen siendo seres ignorantes y apegados a su irreal individualidad y, por eso, el terror se apodera de ellos ante la visión de la forma universal de Dios.

Los únicos que no se asustan en ningún momento ante la teofanía son los *mahariṣis* (grandes sabios) y los *siddhas* (seres perfectos). Éstos últimos también se asombran ante la gran visión, como los demás seres (22), pero, en lugar de aterrarse y huir «se postran» ante ella (36) o, en compañía de los grandes sabios, la «alaban con innumerables alabanzas» (21). Porque los sabios y los santos, enteramente sometidos a lo divino y conscientes de su absoluta dependencia de ello, no sienten amenazada su individualidad —cuya irrealidad ya conocen— por la universalidad de la presencia divina.

#### EL «GRAN MIEDO» DE LA VIDA MUNDANA

Lo común a todos los seres que se aterrorizan ante la forma cósmica de Kṛṣṇa es que están sumidos en *samsāra*, la existencia fenoménica, el ciclo de nacimientos y muertes. En 2.39 Kṛṣṇa está empezando a explicarle a Arjuna la práctica del *yoga* que permite alcanzar la liberación de la ignorancia y el sufrimiento, y en 2.40 le dice: «hasta un poco de esta práctica

protege del gran miedo (*mahāto bhayāt*)». Según Śaṅkara y Rāmānuja, principales comentaristas de la *Gītā*, ese gran miedo o gran peligro no es otro que *samsāra* (Zachner, 142). La ignorancia de nuestra naturaleza divina hace que nos identifiquemos con una individualidad limitada. La creencia en nuestra limitación nos hace desear, apegarnos a las cosas, actuar para satisfacer nuestros deseos y sufrir cuando éstos no se satisfacen plenamente. El individuo se reencarna una y otra vez buscando en lo relativo una plenitud que sólo encontrará cuando descubre su arraigo en la divinidad. Entonces deja de reencarnarse y halla la salvación. *Samsāra* es este ciclo de ignorancia, deseo, acción y sufrimiento. Lo contrario de *samsāra* es *mokṣa*, la liberación, a la que se llega por la práctica del *yoga*. *Samsāra* es el mundo del miedo (*bhaya*); es el «gran miedo». La liberación es el mundo de la ausencia de miedo (*abhaya*), en el que están instalados los grandes sabios y los perfectos mencionados en el apartado anterior y que describiremos más ampliamente en el siguiente.

El intelecto purificado distingue entre «actividad e inactividad, lo que debe y lo que no debe hacerse, el miedo/peligro y la ausencia de miedo/seguridad (*bhayābhaye*), la esclavitud y la liberación (*bandham mokṣam*)» (18.30). El intelecto puro es el capaz de establecer distinciones correctas, la principal de las cuales es la que hay entre los dos grandes ámbitos de la existencia: el mundo del miedo, el peligro y la esclavitud y el mundo de la ausencia de miedo, la seguridad y la liberación, al que se llega por el *yoga*.

Ahora bien: aunque estos dos ámbitos sean diferentes tienen un fundamento común subyacente. Al principio del capítulo 10 Kṛṣṇa le explica a Arjuna que todo procede de él y todo existe en él, entre otras cosas el miedo y la ausencia de miedo (10.4). El Señor es el fundamento tanto de la esclavitud como de la liberación, y por eso precisamente es posible el tránsito de la primera a la segunda mediante la práctica del *yoga*, contemplando y adorando con devoción a Kṛṣṇa, la realidad subyacente a todos los fenómenos.

#### LA IMPAVIDEZ DEL SANTO

Uno de los asuntos tratados más abundante y variadamente en la *Gītā* es la naturaleza del hombre perfecto que ya ha logrado la liberación de la ignorancia y el sufrimiento, así como la del *yogin* que se halla en camino hacia la liberación. En varias de estas descripciones una de las características esenciales de esos personajes es la ausencia de temor. Veámoslo.

En 2.54 Arjuna le pregunta a Kṛṣṇa cómo es la persona de mente estable (*sthitaprajña* o *sthitadhī*). La respuesta de éste ocupa el resto del capítulo. En 2.55-57 se describe al *sthitaprajña* como alguien carente de afectos particulares, indiferente ante las circunstancias del mundo. De la estrofa 58 a la 69 se contraponen la vida del hombre ordinario, dominada por los objetos de los sentidos, y la vida del sabio, que los tiene bajo control. De la 70 a la 72 se describe la paz y la felicidad divinas del que carece de deseos. La ausencia de miedo aparece en la estrofa 56: «El dolor no le perturba y ya no anhela placeres. Libre de pasión, miedo e ira (*vītarāgabhayakrodha*), a ése se le llama sabio (*muni*) de mente estable».

El sabio es, pues, una persona imperturbable o impasible (imperturbable: «que no se perturba; que en toda ocasión muestra entereza»: Casares, 464; entereza significa, figuradamente, «fortaleza, constancia, firmeza de ánimo»: Id., 338). Impasible: «Que no puede padecer» (Id., 463). Como carece de deseos, no sufre afectos ni displacenteros ni placenteros. Está instalado en una serenidad indiferente a todo. Parte de esa impasibilidad es la ausencia de temor (*abhaya*) que estamos tratando. El término castellano que me parece más adecuado para designar el fenómeno que nos ocupa es el de «impavidez» (impavidez: denuedo, valor, entereza. Impávido: libre de pavor, imperturbable, tranquilo, impertérrito: Casares, 463), ya que en

varias de sus acepciones es sinónimo del concepto más amplio de imperturbabilidad o impasibilidad, pero en otras se refiere en particular a la ausencia de miedo. Es en este último sentido, más específico, en el que lo empleamos en este apartado. El mismo término compuesto del capítulo 2 se repite en el 4. De 4.5 a 4.9 Kṛṣṇa ha explicado la doctrina de los «descensos» (*avatāras*) que protagoniza cuando es necesario para restablecer el orden moral (*dharma*), concluyendo que el que sabe eso va a Él tras la muerte. Entonces añade: «Libres de pasión, miedo e ira (*vītarūgabhayakrodha* de nuevo), hechos de Mí, en Mí refugiados, muchos, purificados por la ascesis del conocimiento, han alcanzado mi modo de ser» (4.10). La indiferencia ante todo lo mundano no se produce por mera fuerza de voluntad sino que brota del conocimiento de la soberanía de Dios y la consiguiente entrega amorosa en sus manos. El apego al Absoluto libera de todo apego relativo y, por tanto, de todo miedo. El capítulo 5 entero trata sobre la santidad y el estado del que se halla en camino hacia ella. La impavidez aparece cuando, en las estrofas 27 y 28, se describe al *yogin* en meditación. Dejando de lado los contactos externos, fijando la mirada entre las cejas, igualando la espiración y la inspiración mientras pasan por la nariz, / con los sentidos, la mente y la inteligencia controlados, el sabio (*muni*) decidido a liberarse, libre para siempre de deseo, miedo e ira (*vigatecchābhayakrodha*), ése ya está liberado. Del aspirante espiritual que todavía no está instalado en la sabiduría salvífica pero que ya posee de modo habitual el control ascético de la mente y el deseo y de sus reacciones concomitantes –como el miedo y la ira– se puede decir que prácticamente está liberado. La derrota definitiva del miedo sólo se consigue trascendiendo el deseo. Al *yogin* avanzado todavía le queda un único deseo: conseguir la salvación. Todavía no ha superado el deseo, pero su anhelo de infinito anula todos los demás deseos finitos y, por tanto, los miedos procedentes de lo finito.

Más extensa es la descripción de la práctica de la meditación en 6.10-15: el *yogin* vive solo y autocontrolado (10). Se sienta a meditar en un lugar adecuado (11). Allí se concentra, controla la mente y se purifica mediante el *yoga* (12): firme, con el cuerpo, el cuello y la cabeza erguidos e inmóviles, mirando la punta de la nariz y sin mirar en otras direcciones (13), con la mente tranquila y libre de miedo (*vigatabhī*), firme en el voto de castidad, con la mente dominada y concentrada en Mí, disciplinado y teniéndome como su meta suprema (14).

Haciendo eso llega a la paz y la dicha y reposa en Mí (15). Es decir: el que controla la mente, la aparta de los objetos del mundo y la concentra en Dios acaba llegando a Él. De nuevo aquí la impavidez del aspirante no es todavía la definitiva del sabio unido a Dios sino la creciente imperturbabilidad del que va centrando más y más su vida en Él. La santificación es un proceso gradual de posesión de la persona por lo divino en el que aquélla se va vaciando de sí y de todos sus apegos y temores.

La relación del místico con Dios se trata de manera más personal y entrañable en el capítulo 12, que dedica las estrofas 13 a 20 a describir al verdadero devoto (*bhakta*), amado por Kṛṣṇa. El rasgo de la impavidez aparece en la estrofa 15: «Quien nunca molesta a los demás y a quien los demás no molestan nunca, quien está libre de alegría, ira, miedo y agitación (*har śamar. śabhayodvegair mukto*), ése también es mi amado». A esos devotos amados, indiferentes a todo lo mundano por estar enteramente absortos en Kṛṣṇa, los salva éste del ciclo sin comienzo de nacimientos y muertes.

La sexta y última mención explícita de la impavidez como rasgo del santo o del que está en vías de serlo se halla en el capítulo 16, cuyas tres primeras estrofas describen las virtudes divinas (*daivī sampat*), «las cualidades del nacido con naturaleza divina» (3) y que llevan a la liberación (5): «Impavidez (*abhaya*), pureza mental, constancia en el *yoga* del conocimiento, generosidad, autodomínio y sacrificio, estudio sagrado, penitencia, rectitud, (1) etc.» Todas

estas virtudes y prácticas son el medio hacia la liberación; pero no son distintas de ésta. En realidad la liberación no es más que la perfección en las virtudes divinas. El camino de santificación o perfeccionamiento culmina en la santidad o perfección. El cultivo gradual de la impavidez va unido al resto de la práctica espiritual, que consiste en la actualización de la conciencia espontánea de Kṛṣṇa y todas sus implicaciones prácticas y afectivas, una de las más importantes de las cuales es precisamente la impavidez.

En este apartado hemos entrado de lleno en el aspecto «postaxial» de la religiosidad de la *Bhagavadgītā*. Recordemos que, según Hick, lo propio de esta forma, más personalizada, de religiosidad es que su núcleo es la experiencia de salvación/liberación, entendida como paso de una vida centrada en uno mismo a una vida centrada en lo divino (o, en su discutibilísima terminología, «lo Real») (Hick, 22-69). Hemos llegado también a la religión «dinámica» de Bergson, que ya no es una mera función social, como la religión «estática», sino un movimiento de transformación en que el místico se deja poseer por la fuerza creativa de Dios (Bergson, 221-282; lo que me interesa aquí es la distinción bergsoniana entre dos formas de religiosidad, no entro ni en los detalles de su descripción ni en sus supuestos metafísicos).

Las religiones tienen dos pretensiones: por un lado quieren gestionar la finitud –y, en consecuencia, el deseo y la violencia, el miedo y la angustia– proporcionando orden, seguridad y sentido social e individual; por otro quieren trascender la limitación y, con ella, sus consecuencias de todo tipo, entre ellas el miedo. En lo que respecta al miedo y la angustia, inevitables para toda existencia finita, la religión de bienes mundanos intenta mantenerlos a raya, controlados, ordenando la experiencia y la acción a base de creencias teóricas y normas prácticas. La religión de santificación, por el contrario, pretende ir más allá del miedo y de la angustia superando la finitud e instalándose en un estado de plenitud irreversible. Como en gran parte de la espiritualidad india, según la *Bhagavadgītā* ese estado de plena participación en la santidad divina puede alcanzarse en esta vida, antes de la muerte del cuerpo físico.

## CONCLUSIÓN

Así pues, en resumen, las principales apariciones en la *Bhagavadgītā* del fenómeno del miedo son las siguientes:

- a) El deber marcial del guerrero exige que éste posea la virtud del valor.
- b) La perspectiva de tener que matar a sus seres queridos hace que Arjuna caiga en una crisis de angustia al resquebrajarse la estructuración de lo real proporcionada por la religión «estática».
- c) La visión de la forma cósmica de Kṛṣṇa hace que Arjuna se suma en el terror causado por la pérdida de la individualidad sin estar preparado para ella.
- d) Es posible liberarse mediante el *yoga* del «gran miedo» de la vida mundana.
- e) Uno de los elementos del proceso de santificación es la progresiva indiferencia respecto a todo lo mundano y, en consecuencia, la superación de todo miedo.

El núcleo del presente trabajo es la exposición de la doctrina de la *Gītā* sobre el miedo, a la que hemos acompañado de consideraciones sociológicas, psicológicas, fenomenológicas, filosóficas y teológicas para facilitar su comprensión, es decir, para acercarla a la vida y el pensamiento del lector. A algunos todo esto no les dirá nada personalmente. Habrá quien simpatice con la parte meramente humana del drama de Arjuna. Otros tendrán más sensibilidad para los elementos religiosos, es decir, para el papel que la presencia de lo divino desempeña en la existencia personal. Quizá algunos incluso se sientan apelados por el ideal de

santificación propuesto por Kṛṣṇa. Ahora bien: ¿es cierto que es *posible* trascender el miedo? ¿Sería *deseable* alcanzar un estado de impavidez como el descrito en la *Gītā*? ¿Hay respuesta objetiva para estas preguntas o las respuestas siempre son *relativas* a la perspectiva subjetiva? ¿Merece la pena siquiera plantearse estas cuestiones? El análisis del fenómeno del miedo en la *Gītā* sólo quedaría completado mostrando su situación en el sistema de creencias de ese texto, que sólo podría entenderse correctamente exponiendo su contexto histórico-cultural y, en último término, ubicándolo dialéctica y críticamente en el sistema global de lo real. En otras palabras: la máxima comprensión de cualquier realidad o acontecimiento sólo se logra en la hermenéutica filosófica. Pero la realización de ese esfuerzo sólo es posible a partir de pequeños análisis abstractos y parciales como el realizado en estas páginas, que espero contribuyan a arrojar algo de luz sobre algún aspecto de la relación entre la religión y el miedo.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Arnold, M. B., *Emotion and Personality*, 2 vols., Columbia Univ. Press, Nueva York, 1960.
- Ayuso, J. L., *Trastornos de angustia*, Martínez Roca, Barcelona, 1988.
- Bergson, H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, P.U.F., París, 1932.
- Casares, J., *Diccionario ideológico de la lengua española*, Gustavo Gili, Barcelona, 1984.
- Divanji, R. B., *Critical Word-Index to the Bhagavadgītā* [1943], Munshiram Manoharlal, Delhi, 1993.
- Fernández-Abascal, E. G. (coord.), *Manual de motivación y emoción*, Ed. Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid, 1995.
- Freud, S., «Más allá del principio de placer» [1920], en *Obras completas. Vol. XVIII*, Amorrortu, Buenos Aires, 1989.
- Heidegger, M., «¿Qué es metafísica?» [1929], en *¿Qué es metafísica? Y otros ensayos*, Siglo XX, Buenos Aires, 1974, pp. 37-56.
- Hernández Mondragón, J. A. (coord.), *Gran diccionario de psicología*, Eds. del Prado, Madrid, 1992.
- Hick, J., *An Interpretation of Religion*, MacMillan, Londres, 1989.
- Ilárraz, F.G., *El Señor del yoga. El Bhagavadgita*, Hispanonorteamericana, Madrid, 1970.
- Kierkegaard, S., *El concepto de la angustia* [1844], Espasa Calpe, Madrid, 1940.
- Marcovich, M., *Bhagavadgita. El canto del Señor*, Mérida (Venezuela), 1958.
- Marks, I. M., *Miedos, fobias y rituales. I. Los mecanismos de la ansiedad*, Martínez Roca, Barcelona, 1991.
- Monier-Williams, M., *A Sanskrit-English Dictionary* [1899], Motilal Banarsidass, Delhi, 1993.
- Otto, R., *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios* [1917], Alianza, Madrid, 1980.
- Pichot, P., *L'Anxiété*, Masson, París, 1987.
- Reeve, J. M., *Motivación y emoción*, Mc Graw Hill, Madrid, 1995.
- Rodríguez Adrados, F., *Bhagavadgītā. La Canción del Señor*, Edhasa, Madrid, 1988 (Traducción publicada anteriormente en Rodríguez Adrados, F. y Villar Liébana, F., *Atmā y Brahma. Upaniṣad del Gran Āraṇyaka y Bhagavadgītā*, Editora Nacional, Madrid, 1978).
- Sartre, J.-P., *El ser y la nada* [1943], Alianza, Madrid, 1984.
- Tillich, P., *Teología sistemática I* [1951], Sígueme, Salamanca, 1982.
- Tola, F., *Bhagavad Gita. El canto del Señor*, Monte Ávila, Caracas, 1977.
- Zaehner, R.C., *The Bhagavad Gītā*, Oxford Univ. Press, Oxford, 1973.



# Miedo y consulta haruspical

Santiago Montero  
Universidad Complutense, Madrid

No es el miedo y las consultas adivinatorias un tema al que se haya prestado hasta la fecha la atención que merece. Si acaso hay una excepción: el temor de la población a los efectos del prodigio y su significado, ha despertado, desde Tácito, un cierto interés como demuestran los estudios de B. Gladigow, *Konkrete Angst und offene Furcht: Am Beispiel des Prodigienwesens in Rom*, en H. von Stietencron (Hg.), *Angst und Gewalt: Ihre Präsenz und ihre Bewältigung in den Religionen*, Düsseldorf, 1979, 61-77 y, más recientemente de V. Rosenberger, *Gezähmte Götter, Das Prodigienwesen der römischen Republik* (en particular el cap. II: Die Bedeutung der Prodigien oder: Zeichen und Ängste, pp. 91-126).

Un tema en cualquier caso inédito hasta ahora es el de las relaciones entre el miedo y haruspina, una técnica adivinatoria extranjera (etrusca) incorporada por Roma a su religión a comienzos del siglo II a.C.

Si Roma adoptó las técnicas haruspicales etruscas para que fueran practicas tanto por el Estado como los particulares, lo hizo, sin duda, para satisfacer una necesidad de la población tradicionalmente ligada a una *divinatio* que no revelaba tanto el futuro como el consentimiento de los dioses para ciertas acciones. Pero desde aquél momento la población y sus autoridades conocieron también nuevos temores que se sumaban así al que comportaba cualquier sacrificio pues, por ejemplo, Séneca pone en boca del adivino Tiresias las siguientes palabras: «Los sacrificios infaustos suscitan enormes terrores» (*Edipo* 351). Ya sólo el comportamiento del animal durante el ritual sacrificial podía suscitar el miedo de los presentes.

Será oportuno recordar, ante todo, que es una inquietud, un temor o el miedo —a cualquier cosa, pero en especial al futuro («la oscuridad del futuro atormenta al género humano», afirma Juvenal, *Sat.* VI, 399)— lo que empuja a la consulta haruspical. Herodiano (IV, 12, 3-5) dice de Caracalla que sospechando que todos conspiraban contra él, consultaba todos los oráculos «y llamaba a sabios, astrólogos y harúspices de todas las regiones» y Lactancio, por su parte, dice de Diocleciano: «...*ut erat pro timore scrutator rerum futurarum, immolabat pecudes et in iecoribus earum uentura quaerebat* (*De mort, persec.* X, 1). Este mismo temor puede llevar, naturalmente, a consultar a los dioses a través de cualquier otra técnica. La simple *curiositas* no parece que haya sido el principal movido a las consultas adivinatorias.

Después existe también un temor a la propia consulta: ¿qué revelará el dios a través del *responsum*? El caso más asombroso de ciega obediencia a un *responsum* haruspical que conozco es el que, según Obsquente, 18, se produjo en el 152 a.C., cuando los harúspices anunciaron que se producirían muertes de magistrados y sacerdotes y todos los de aquél año dimitieron inmediatamente de sus cargos: *cumque aruspices respondissent magistratum et sacerdotum interitum fore, omnes magistratus se protinus abdicaverunt*. Sabemos, sobre todo gracias a la obra de B. Mac Bain (*Prodigy and Expiation: A Study in Religion and Politics in Republican Rome* (Coll. Latomus 177), Bruxelles, 1982) cuáles son las interpretaciones más frecuentes que los harúspices extraían de las consultas públicas: guerras civiles, matanzas y

discordia. Difícilmente el Senado podía desoir dichas exégesis y, menos aún, los rituales ex-piatorios prescritos para evitarlos.

En el caso de la haruspicina practicada en las instancias oficiales —la administración y el ejército— aparece un segundo tipo de miedo o de temor: ¿se ajustará el *responsum* a los planes ya proyectados o, mejor, a los intereses del consultante?

Si el *responsum* era adverso a los planes o a los proyectos en marcha, cabían dos soluciones. Una de ellas era plegarse a él aún sabiendo que los contrariaba: «Dime, ¿acaso vas a confiar más en un pedazo de hígado —le pregunta Aníbal al rey Prusias de Bitinia— que en un veterano general?» (Val. Max. III, 7, 6). Dicha actitud puede explicarse bien por una confianza en la técnica, bien por miedo a que los dioses se indispusieran contra el consultante. La otra solución, desobedecer el dictamen haruspical, exponía a muchos riesgos: caer en la impiedad y, desde luego, indisponer a sacerdotes y adivinos.

Este temor a que el *responsum* sea adverso es tan grande que, en ocasiones, puede llevar a cometer un fraude, una manipulación de las entrañas durante el ritual. Conocemos algunos casos. Frontino (*Strateg.* I, 11, 14) dice que el fraude de imprimir con tinta calcada, sobre el hígado de la víctima, palabras fatídicas fue empleado por Alejandro Magno: «Alejandro de Macedonia, en el instante de sacrificar, imprimía, por medio de una preparación caracteres sobre la mano con la cual el harúspice debía tocar las entrañas de la víctima. Estos caracteres daban la victoria a Alejandro. Reproducidas sobre el hígado caliente y mostrado a los soldados por Alejandro, ellos animaban al coraje como si el dios mismo les hubiese prometido la victoria». El episodio no parece histórico aunque la práctica debió ser frecuente durante la época helenística: Frontino (I, 11, 5) dice que el mismo fraude fue repetido por el harúspice Sudinus en el momento en que Eumenes iba a entablar combate con los galos. Lo que aquí nos interesa es que el consultante no realiza una consulta haruspical, limpia, en regla, sin duda por temor a una respuesta de los dioses contraria a sus intereses. La manipulación les sirve no sólo para evitar esa situación sino también para infundir ánimo a las tropas en los momentos previos al combate.

Miedo existía también por parte de las autoridades romanas a cierto tipo de consultas haruspicales. Me refiero a las consultas de los *privati* sobre el futuro del emperador. Las razones de dicho temor estriban en que este tipo de consultas podían desencadenar una profunda crisis institucional y, más concretamente, conjuras y atentados.

Este mismo temor explica una larga y bien estudiada serie de edictos estudiados por L. Desanti (*Sileat omnibus perpetuo divinandi curiositas. Indovini e sanzioni nel diritto romano*, Milano, 1990) que limitan o reprimen las consultas *de salute principis*. Tiberio había prohibido las consultas secretas a los emperadores: *haruspices secreto ac sine testibus consuli vetuit* (Suet., *Tib.*, 63), una disposición que Suetonio no dudaba en atribuir a la atmósfera de terror y odio en que vivía el emperador y al pánico que le dominaba (*sed praetrepidus quoque atque etiam contumeliis obnuxius uixerit*). Desde Tiberio el castigo del *extispicium* secreto fue el mismo que el del *crimen maiestatis*. También el temor del Estado a la práctica secreta de la haruspicina puede explicarse por las cada vez más frecuentes relaciones entre haruspicina y magia maléfica. Es el mismo temor que las consultas *de salute* que los esclavos hacían sobre la suerte de sus patronos desencadenaban entre éstos y que se consideraban como una grave amenaza para una sociedad esclavista como era la romana.

Pero en otras ocasiones el miedo es a la inversa: el del sacerdote o harúspice hacia el consultante. Quinto Curcio, apartándose de la versión canónica del episodio (Cfr. Arr. IV, 4, 3), presenta a al adivino Aristandro temblando ante Alejandro Magno: «Aristandro se quedó lívido y como atónito e incluso sin voz a causa del miedo» (id, IV, 3, 26). Ese temor es el que le

lleva a hacerle modificar los malos presagios que había leído en las vísceras: «...se presentó Aristandro asegurando que en ninguna ocasión había visto vísceras más favorables y en verdad bien distintas a las anteriores...» (VII, 7, 29). Es a mi juicio Curcio, en esta escena haruspical que a mi juicio recrea no una consulta de Alejandro sino la de un emperador romano de mediados del siglo I d.C., el autor latino que mejor ha sabido captar la relación entre miedo y consulta haruspical. Pone incluso en boca de Alejandro que su amigo Erigio, refiriéndose al primer *responsum* desfavorable «utiliza la interpretación de las entrañas de las víctimas en función de su propio miedo» (id. VII, 7, 24).

Por último, existe otro tipo de miedo: el del propio experto que, al ver las entrañas, se asusta al entender lo que significan. El harúspice Arruns, que en vísperas de la guerra civil consulta las entrañas de una víctima, dice Lucano que «palideció» (*palluit*) (*Fars.* I, 616) al inquirir de ellas la cólera de los dioses. El poeta vuelve a decir que ya sólo el color de los *exta* «aterrorizó» al arúspice (*Terruit ipse color uatem*) (id., I, 618). El miedo de Arruns es el de quien sabe lo que las entrañas significan y también el de quien por primera vez, antes que nadie, conoce las calamidades que van a sobrevenir. El harúspice dice por último: «Indecibles desastres tememos, pero la realidad sobrepasará aún nuestros temores» (I, 634-635: *Non tanta timemus, sed uenient maiora metu*).

Existe un temor del Estado romano hacia aquellas personas que no siendo un profesional (*prudens, peritus*), desconociendo la *techne* haruspical, se atreve a observar los *exta*. Viene a explicarse así la creación por parte de Alejandro Severo de las llamadas «cátedras» de haruspicina en Roma en un intento de regular la práctica. Las fuentes literarias nos ofrecen el caso de algunas mujeres, como es el caso de Manto en la tragedia de Séneca (*Edipo*, 355 ss.) quien, incapaz de interpretar lo que las entrañas muestran, se limita a describirlas y es su padre, el adivino Tiresias, el que ofrece la explicación.

Juvenal (*Sat.* VI, 132) nos describe a la mujer que ante el altar de Jano y Vesta realiza un sacrificio seguido de una práctica haruspical y empalidece ante la cordera (*et aperta palluit agna*), sin duda no porque entienda la configuración de las entrañas sino porque el harúspice le anuncia algún hecho desfavorable.

Cuando los cristianos combatieron estas prácticas, también recurrieron a otro tipo de miedo. Los cristianos creyeron durante mucho tiempo que los vaticinios extraídos de las vísceras de los animales eran obra de demonios. Pues bien, era el terror que causaba el nombre de Cristo o la señal de la cruz, la que explicaba la rápida huida de los demonios y, con ella, la ausencia de pronósticos, lo que en el lenguaje haruspical se llamaba *exta muta*. En la traducción de Teja, Lactancio (*Inst. Div.* IV, 27, 1) nos dice: «En lo que se refiere al terror que esta señal causa a los demonios, lo sabrá aquel que vea hasta qué punto huyen de los cuerpos que dominan, al ser conjurados en nombre de Cristo». Más adelante insiste Lactancio que algunos ministros cristianos se acercaban a los sacerdotes paganos cuando estaban haciendo sacrificios «y, haciendo la señal de la cruz, ponían en fuga a los dioses de aquellos, para que no pudieran describir el futuro a partir de las vísceras de sus víctimas» (id., IV, 27, 4).

# Miedo al rayo, expiación y el problema de los *sacerdotes bidentales* en la religión romana

José A. Delgado Delgado  
Universidad de La Laguna

## INTRODUCCIÓN

Por algunas inscripciones de Roma se sabe de la existencia de unos *sacerdotes bidentales*, si bien se desconoce casi todo acerca de ellos (origen histórico, condición social de sus titulares, categoría del sacerdocio, actividades culturales), pues hasta el presente sólo han sido objeto de comentarios muy puntuales y limitados en la bibliografía científica moderna<sup>1</sup>. Aun así, estos pocos comentarios coinciden sustancialmente en otorgar a los sacerdotes un papel en los ritos de expiación relacionados con la caída de rayos.

La caída de un rayo era un fenómeno que los romanos incluían en la categoría de prodigios (*prodigia*), a la que también pertenecía una variada tipología de fenómenos «meteorológicos» inusuales (lluvia de piedras, sangre, leche...) o nacimientos de niños o animales deformes. La presencia de prodigios era interpretada como una desestabilización de la relación entre Roma y sus dioses, una ruptura de la *pax deorum*, y se vinculaba a menudo con momentos o períodos de gran ansiedad, tensión y miedo generalizados, tales como guerras, hambrunas o plagas<sup>2</sup>. Las autoridades estatales debían, por ello, habilitar los medios religiosos necesarios para restablecer la concordia con los dioses, proceso que seguía unos cauces institucionales precisos<sup>3</sup>. Anunciada la presencia de prodigios, era al senado romano a quien competía determinar su aceptación o no; los aceptados entraban en la categoría de *prodigia publica*<sup>4</sup>. A partir de ese momento el senado podía ordenar directamente la celebración de los ritos expiatorios pertinentes (*procuratio prodigii*) o bien, como ocurrió más frecuentemente, consultar y requerir la colaboración de los sacerdotes competentes en materia de prodigios.

---

<sup>1</sup> Es significativo que no tengan una entrada propia en la *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. En un trabajo muy reciente sobre los sacerdocios públicos equestres se incluyen unas sucintas noticias sobre los *sacerdotes bidentales* (J. Scheid, M. G. Granino Cecere, «Les sacerdoces publics équestres», en S. Demougin, H. Devijver, M.T. Raepsaet-Charlier, *L'ordre équestre. Histoire d'une aristocratie (IIe. siècle av. J.-C. - IIIe. siècle ap. J.-C.)*, Roma, 1999, pp. 86, 94 y 135).

<sup>2</sup> Sobre la relación entre prodigios y ansiedad y miedo colectivos ver B. Gladigow, «Konkrete Angst und offene Furcht: Am Beispiel des Prodigienwesens in Rom», en H. von Stietencron (ed.), *Angst und Gewalt: Ihre Präsenz und ihre Bewältigung in den Religionen*, Düsseldorf, 1979, pp. 61-77 y V. Rosenberger, *Gezähmte Götter. Das Prodigienwesen der römischen Republik*, Stuttgart, 1998, espec. pp. 91ss.

<sup>3</sup> G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, München, 1912<sup>2</sup> (reimp. 1971), pp. 390s., 514, 538ss., 544ss.

<sup>4</sup> Sobre los prodigios en general: R. Bloch, *Les prodiges dans l'Antiquité Classique*, Paris, 1963, pp. 77ss.; B. MacBain, *Prodigy and expiation: a study in religion and politics in Republican Rome*, Bruxelles, 1982; V. Rosenberger, *op. cit.* (n.2), *passim*. Sobre la competencia del senado en materia de prodigios D. J. DeTreville, *Senatus et religio: Aspects of the Roman senate's role in the state religion during the Republic*, Chapel Hill, 1987, pp. 29ss. Sobre la expiación e interpretación de los prodigios: J.A. Delgado Delgado, *La adivinación oficial en la Roma antigua*, Madrid, Ediciones del Orto, en prensa (cap. 4).

En qué medida los *sacerdotes bidentales* formaban parte de esa categoría de expertos será una de las cuestiones que se explorará en el presente estudio<sup>5</sup>, que pretende rescatar (en la medida de lo posible) todos aquellos aspectos que puedan ayudar a comprender mejor la naturaleza del sacerdocio, con la finalidad de percibir con más nitidez su papel en la religión romana.

#### LA DOCUMENTACIÓN EPIGRÁFICA

Toda nuestra información acerca de los *sacerdotes bidentales* procede exclusivamente de siete inscripciones. A continuación se presentan estos epígrafes, con indicación del lugar de procedencia, tipo de monumento y datación estimada, de acuerdo con los datos proporcionados por los editores de los epígrafes.

1. CIL VI, 567 (=ILS 3474)<sup>6</sup>. Roma. Isla Tiberina. Ara de mármol.

*Semoni / Sanco / deo Fidio / sacrum / Sex(tus) Pompeius Sp(urii) f(ilius) / Col(lina tribu) Mussianus / quinquennalis / decur(iae) / bidentalis / donum dedit*

2. CIL VI, 568 (=ILS 3473). Roma. Quirinal (junto a iglesia de S. Silvestre). Letras del siglo II d.e.

*Sanco sancto Semon(i) / deo Fidio sacrum / decuria sacerdotum / bidentalium reciperatis / vectigalibus*

3. CIL VI, 30994 (=ILS 3472). Roma. Procedencia desconocida (¿Quirinal?). Basa de estatua, de mármol. Letras de comienzos del siglo III d.e.

*Semoni / Sanco / sancto deo Fidio / sacrum / decuria sacerdot(um) / bidentalium*

Junto con la inscripción se encontró la estatua de una divinidad con el tipo iconográfico del Apolo griego (¿con un rayo en su mano izquierda?); su identificación como representación de *Semo Sancus* es, sin embargo, discutida<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Que se enmarca en el Proyecto de Investigación titulado «Sacerdocios de la Antigüedad», subvencionado por la Universidad de La Laguna (convocatoria de 1998). Respecto al sistema de citas empleado téngase en cuenta lo siguiente. Los autores griegos se citan según F. Rodríguez Adrados (dir.), *Diccionario Griego-Español. III*, Madrid, 1991; los latinos según C. Cantusio *et alii*, *Diccionario Latino. Fasc. 0*, Madrid, 1984. Las abreviaturas de revista se citan según *L'Année Philologique*. El resto de las abreviaturas empleadas se desarrollan como sigue: CIL = *Corpus Inscriptionum Latinarum*; DE = E. de Ruggiero (ed.), *Dizionario Epigrafico di Antichità Romane*, Roma, 1886-; DS = C. Daremberg, E. Saglio y E. Pottier, *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines d'après les Textes et les Monuments*, Paris, 1877-1919; ILS = H. Dessau, *Inscriptiones Latinae Selectae*, Berlin, 1892-1916; OCD = S. Hornblower y A. Spawforth, *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford, 1996; RE = A. F. Pauly y G. Wissowa, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, 1894-; Roscher = W. H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Berlin, 1884-.

<sup>6</sup> Algunos escritores cristianos creyeron que esta dedicación se refería a *Simon Magus*, de quien pensaban, por tanto, que había sido divinizado y se le rendía culto en la isla Tiberina (Iust. Phil., *Apol.* I, 26; Tert., *Apol.* 13; Eus., *HE*, II, 13, 3). Sobre *Simon Magus* ver ahora S. Montero, *Diccionario de adivinos, magos y astrólogos de la Antigüedad*, Madrid, 1997, pp. 275s..

<sup>7</sup> Sugerida por G. Wissowa, «Sancus», *Roscher* IV, 1909/1915, pp. 318s. y Linke, «Sancus», *RE* I A2, 1920, pp. 2254; aceptada por L. Richardson, *A New Topographical Dictionary of Ancient Rome*, Baltimore-London, 1992, pp. 347s. (aunque con cita de inscripción equivocada). *Contra*: K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, München, 1960, p. 127, n.1.

4. CIL XV, 7253. Roma. Quirinal. Tubos de plomo de una conducción de aguas, que parecen ser de comienzos del siglo III d.e.

- a) *Dec(uria) sacerdotium videntium XXIII*
- b) *Dec(uria) sacerdotium videntium XXVIII*
- c) *Dec(uria) sacerdotium videntium IIIVXXX*

5. CIL XIV, 5340. Ostia. Placa de mármol. Hacia finales del reinado de Galieno (253-268 d.e.), por criterios prosopográficos.

*M(arco) Aurelio Hermogeni v(iro) e(gregio) p(atrono) c(oloniae) sacerdoti / Geni col(oniae) filio Aurelii Hermetis p(erfectissimae) m(emoriae) v(iri) genero / Fl(avii) Prisci p(erfectissimi) v(iri) p(atroni) c(oloniae) trib(uno) leg(ionis) XXX Ulpiae praefecto alae / primae Thracum (sic) procuratori a studiis Aug(usti) n(ostri) ad s(e)s(tertium) LX (milia) n(ummum) provec(o) / (ad) s(e)s(tertium) C (milia) n(ummum) immunitati musii fulto scrib(ae) tribuniciae (decuriae) maioris / item quaestoriae sacerdoti videntali / ordo dec(urionum) ob insignem eius adfectionem*

6. CIL XIV, 188 (= ILS 4403). ¿Ostia?

*[---] / item ¿L(aurentii) L(avinati)? [--- ¿scr(ibae)? / ¿viatoris? ] / aed(ilium) cur(ulium) sacerdoti bidentali / neocori lovis magni Sarap(idis) / Fundania P(ublilii) f(ilia) Priscilla marito / optimo et sibi fecit*

7. CIL XIV, 2839. Via Praenestina (Roma-Praeneste).

*[¿Sex(to)? P]ompeio [Sex(tii) f(ilio) / P]al(atina tribu) Baeb(iano) / scrib(ae) quae(storio) / scrib(ae) aedil(icio) / Sex(tus) P]omp[ei]us Sp(urii) f(ilius) / Col(lina tribu) Mussianus / [quinque]nnalis decuriae / [sacerdot]ium videntium / [et Baebi]a [F]lora mater / [filio] piissimo*

#### LOS SACERDOTES

De los tres sacerdotes registrados por la epigrafía, sólo se conserva el nombre de dos: *M. Aurelius Hermogenes* (nº 5) y *Sex(tus) Pompeius, Sp(urii) f(ilius), Col(lina tribu), Mussianus* (nº 1 y 7).

La carrera ecuestre de *M. Aurelius Hermogenes*, caballero probablemente originario de Ostia (colonia de la que fue *patronus* y *sacerdos Geni coloniae*), ha sido bien estudiada por H. G. Pflaum<sup>8</sup>. Perteneciente a una familia de rango ecuestre (su padre y abuelo portan el título de *perfectissimi*), desarrolló una carrera militar propia de ese rango, ejerciendo como tribuno militar de la *legio XXX Ulpia Victrix*, estacionada desde el 122 d.e. en Germania Inferior<sup>9</sup>, y posteriormente como *praefectus alae I Thracum*. Hacia finales del reinado de Galieno formaba parte de la administración imperial como *procurator a studiis*<sup>10</sup> y con un salario de 60.000 sesteracios, elevado más tarde a 100.000 sesteracios. Su carrera como funcionario impe-

<sup>8</sup> *Les carrières procuratoriennes équestres sous le Haut-Empire. II*, Paris, 1960, pp. 935s., nº 352 (aunque no comenta el título *sacerdos videntalis*). Cf. F. Millar, *The Emperor in the Roman World (31 BC - AD 337)*, London, 1977, 97s. (sobre el personaje) y 205 (sobre la función *a studiis*).

<sup>9</sup> J.B. Campbell, «Legion», *OCD*, 1996, p. 842.

<sup>10</sup> Esta es la datación estimada que propone H.G. Pflaum, *op. cit.* (n. 8), por criterios prosopográficos. Su abuelo aparece en una inscripción fechada el 1 de marzo del año 249 (CIL XIV, 4452 = ILS 9507) ocupando un puesto ecuestre con un salario de 100.000 sesteracios, y su rango entonces era el de *vir egregius*. Habría de

rial culmina con el ejercicio sucesivo de los cargos de escriba tribunicio y escriba cuestorio<sup>11</sup>, ya hacia el último tercio del siglo III d.e. La función de *sacerdos videntalis* cierra su *cursus*, y se podría suponer por ello que fue la última que asumió, dado que su carrera está redactada en orden directo. Es posible también, sin embargo, que tal cargo (por su condición de sacerdocio) se presente al margen del orden del resto de las funciones de su carrera.

*Sex(tus) Pompeius Mussianus* era un ciudadano romano originario de la misma Roma (inscrito en la *tribus Collina*), posiblemente perteneciente al orden ecuestre o, al menos, con una posición social muy próxima a la de aquél, como sugiere la carrera de su hijo, que fue *scriba* cuestorio y luego edilicio<sup>12</sup>. La única función que se le puede atribuir y que aparece mencionada en sus dos inscripciones es la de *quinquennalis ducur(iae) bidentalis* (con la variante *quinquennalis decuriae sacerdotium videntalium*).

A la inscripción del tercer sacerdote (nº 6) le falta la parte superior, que contenía el nombre y los primeros datos del *cursus honorum*. En CIL se sugiere que pudo ser originario de Alejandría, tomando como base el título *neocorus Iovis magni Sarap(idis)* que porta el personaje, ligando esa función<sup>13</sup> al Serapeo de Ostia. Si bien la hipótesis de un origen oriental no puede descartarse, hay que considerar que se trata con toda seguridad de un ciudadano romano y con mucha probabilidad miembro del orden ecuestre. Por otro lado, no se conoce con certeza el lugar de procedencia del epígrafe y, en cualquier caso, cabría también la posibilidad de vincular la función de *neocorus* al templo de Serapis en el Quirinal, erigido en tiempos de Caracalla<sup>14</sup> (en cuyo caso tendríamos una fecha *post quem* para esta inscripción). Téngase en cuenta que la *decuria sacerdotum bidentalium* tenía probablemente su sede en las cercanías del templo de *Semo Sancus Dius Fidius*, situado en el mismo Quirinal.

En la primera línea regularmente visible del epígrafe de este personaje parecen leerse las abreviaturas *L. L.*, cuyo desarrollo más probable en este contexto sería *L(aurens) L(avinas)*, tal como se propone en CIL (con cautela) y en ILS (sin dudas), título propio de un sacerdocio de rango ecuestre de Roma. G. Howe así lo considera igualmente y lo incluye en su listado prosopográfico de sacerdotes *Laurentes Lavinates*<sup>15</sup>. Sin embargo este documento no es recogido (ni siquiera entre los dudosos) en el trabajo específico de Ch. Saulnier sobre el sacerdo-

---

pasar cierto lapso de tiempo hasta que este caballero adquiriese el rango de *perfectissimus vir*, título reservado a los funcionarios de la categoría tricenaria (300.000 sestercios).

<sup>11</sup> Los *scribae* ocupaban el puesto más alto en la jerarquía de los *apparitores magistratum*, es decir, en la escala del personal subalterno administrativo asignado al servicio de los magistrados. Sobre los *apparitores magistratum* en general y los *scribae* en particular ver: Th. Mommsen, «De apparitoribus magistratum Romanorum», *RhM* 6, 1848, pp. 1-57; P. Habel, «Apparitores», *RE* II,1, 1895, cols. 191-194; E. Kornemann, «Scriba», *RE* II A,1, 1921, cols. 848-857; N. Purcell, «The apparitores: a Study in Social Mobility», *PBSR* 51, 1983, pp. 125-173.

<sup>12</sup> Entre los *scribae* hubo muchos miembros del orden ecuestre: véase el ejemplo anterior y la documentación que al respecto aportan los autores citados en la nota precedente.

<sup>13</sup> El título *neocorus* designa aquí una función religiosa ligada al cuidado de un templo concreto, en este caso el de Júpiter Serapis. Los *neocoroi* controlaban el acceso a los templos, celebraban ceremonias de purificación de los que entraban y se encargaban de mantener en buen estado los santuarios. Sobre esta función: K. Hanell, «Neokoroi», *RE* XVI,2, 1935, cols. 2422-2424.; J.A. North, «Temple Officials», *OCD*, 1996, pp. 1482s.

<sup>14</sup> Sobre el templo: L. Richardson, *op. cit.* (n. 7), p. 361; F. Coarelli, *Rome* (Guide Archeologique Laterza), Roma-Bari, 1995, p. 271.

<sup>15</sup> *Fasti sacerdotum p. R. publicorum aetatis imperatoriae*, Leipzig, 1904, p. 74 (en el apartado de *fragmenta* - nº 52-).

cio *Laurens Lavinus*<sup>16</sup>. A pesar de ello, los datos prosopográficos del personaje aquí estudiado coinciden plenamente con los de un importante grupo de individuos que ocuparon tal sacerdocio, como demuestra la propia información reunida por aquel investigador<sup>17</sup>. Así, se constata su vinculación al cuerpo de los *apparitores magistratuum*, concretamente al servicio de los ediles curules. Lamentablemente el deterioro de la inscripción impide conocer la función concreta desempeñada dentro de la jerarquía de los *apparitores* (*¿scriba?*), aunque en cualquier caso su adscripción a los ediles curules es signo de posesión de cierto rango. El título *sacerd(os) bidentalis* se presenta en la inscripción inmediatamente después de la función que se acaba de discutir y antes del neocorado, aunque de este dato difícilmente se puede extraer alguna deducción de tipo cronológico, dada la imposibilidad de determinar el orden en que está redactado el *cursus*.

#### EL SACERDOCIO

##### a) Origen histórico

Lo único que con toda seguridad se puede decir respecto al origen histórico del sacerdocio es que ya estaba instituido en tiempos de Galieno, es decir, hacia mediados del siglo III d.e., como demuestra la inscripción n.º 5 (que aporta la única datación precisa). Las inscripciones n.º 3 y 4 podrían ser de comienzos del siglo III d.e., mientras que la n.º 2 quizás es del siglo II d.e. (téngase en cuenta que los criterios de datación empleados en estos tres casos sólo pueden ofrecer fechas aproximadas), lo que sugiere una fecha algunos decenios anterior como *terminus ante quem* seguro.

Atendiendo a las fechas de las inscripciones cabría suponer que se trata de un sacerdocio creado en época imperial. En favor de esta posibilidad hay que considerar, además, que el título *sacerdos* que portan los sacerdotes apunta igualmente hacia una fecha relativamente reciente<sup>18</sup>, pues todos los titulares de sacerdocios arcaicos son designados con nombres específicos (tales como *pontifex*, *augur*, *frater arvalis*, *salius*, etc.). La relación del sacerdocio con el rango ecuestre (ver apdo. b) es otro indicio importante para pensar en una creación imperial. El ejemplo del sacerdocio *Laurens Lavinus* (y también del resto de los llamados «sacerdocios latinos» –*sacerdotes Albani*, *s. Cabenses*, etc.–), creado a comienzos de la época imperial<sup>19</sup> y reservado a los miembros del orden ecuestre, es un interesante caso para la comparación.

La hipótesis alternativa sería suponer que hubiera sido un antiguo sacerdocio revitalizado en época imperial, como ya sugirió G. Wissowa<sup>20</sup>. El argumento más sólido que se puede es-

<sup>16</sup> «Laurens Lavinus. Quelques remarques à propos d'un sacerdoce équestre à Rome», *Latomus* 43, 1984, pp. 517-533 (lista de sacerdotes en pp. 526-529). M. G. Granino Cecere, *op. cit.* (n.1), p. 184 restituye la primera línea visible de texto (según su examen de una fotografía de la inscripción) «--- item leg(ionis) IIII [Ital(icae) ? scribae]», por lo que excluye expresamente a este personaje de la lista de *Laurentes Lavinates*.

<sup>17</sup> Especialmente en pp. 519 s. y 525 ss.

<sup>18</sup> Cf. M. Beard, «Priesthood in the Roman Republic», en M. Beard y J. North (eds.), *Pagan Priests*, London, 1990, pp. 43ss.

<sup>19</sup> Toda la documentación acerca de estos sacerdocios latinos es exclusivamente de época imperial, por lo que se piensa en una creación de dicha época. A pesar de ello, el que pudiera tratarse de una herencia de época republicana (como sugiere con mucha cautela G. Wissowa, *op. cit.* (n. 3), p. 521 –y especialmente en «Die römischen Staatspriestertümer altlatinischer Gemeindegulte», *Hermes* 50, 1915, pp. 1-33– y con más vehemencia C. Saulnier, *op. cit.* (n. 16), esp. p. 533) es una posibilidad que no puede descartarse completamente.

<sup>20</sup> «Bidental», *RE* III,1 1897, cols. 430s..



grimir en favor de su posible antigüedad es, en mi opinión, la estrecha vinculación entre el sacerdocio y el dios *Semo Sancus Dius Fidius* (inscrip. nº 1-3). Al margen del problema del origen histórico de esta divinidad (ver apdo. d), la fuentes la adscriben a la época prerrepública. La tradición recuerda que en época de la monarquía arcaica se ordenó la construcción de un templo, al parecer no inaugurado hasta el año 466 a.e. por *Sp. Postumius*<sup>21</sup>. El santuario se encontraba junto a la *porta Sanqualis*, una de las puertas de las Murallas Servianas llamada así precisamente por su proximidad al templo, en el *collis Mucialis*, una de las elevaciones del Quirinal y de las zonas más antiguas de la ciudad<sup>22</sup>.

Respecto a esta segunda hipótesis, hay que recordar que la recuperación y revitalización de sacerdocios arcaicos fue uno de los pilares de la política religiosa de Augusto (y sus sucesores más inmediatos), aunque también es cierto que tal restauración se centró en los sacerdocios de rango senatorial<sup>23</sup>.

### b) Categoría

De los datos aportados por las inscripciones se deduce (en mi opinión sin dudas) que la *decuria sacerdotum bidentalium* fue un sacerdocio público y oficial de Roma, muy probablemente de rango ecuestre (cf. apdo. a). Es suficiente prueba de ello tener en cuenta las siguientes consideraciones: que el sacerdocio forma parte de carreras ecuestres como la de *Aurelius Hermogenes* (nº 5) y el anónimo nº 6; que el sacerdocio se muestra especialmente vinculado a una divinidad oficial del panteón romano, *Semo Sancus Dius Fidius* (nº 1-3); que el sacerdocio recibía probablemente ciertas asignaciones con cargo a los fondos públicos del estado (quizás para atender a sus obligaciones culturales), como sugiere la expresión «*recipe-ratis vectigalibus*» del epígrafe nº 2, y posiblemente poseía algún tipo de bienes inmuebles en el Quirinal, a juzgar por las inscripciones 4 a-c, que parecen ser marcas de propiedad sobre una conducción de aguas<sup>24</sup>; finalmente, que el título *sacerdos* es un término técnico que en la Roma imperial identificaba a los *sacerdotes publici*<sup>25</sup>: miembros de los cuatro grandes colegios, de los colegios menores –o sodalidades– y titulares de los sacerdocios latinos.

### c) Organización

Los *sacerdotes bidentales* se organizaban corporativamente, integrándose en una *decuria sacerdotum bidentalium* (o *videntalium*), al frente de la cual se situaba un *quinquennalis*. El sistema de organización en *decuriae* es desconocido entre los *sacerdotes publici*, que se agru-

<sup>21</sup> G. Wissowa, *op. cit.* (n. 7), pp. 316ss.; *id.*, *op. cit.* (n. 3), pp. 129ss.; Link, *op. cit.* (n. 7), col. 2252; K. Latte, *op. cit.* (n. 7), p. 127; G. Radke, *Die Götter Altitaliens*, Münster, 1965, pp. 279ss.

<sup>22</sup> L. Richardson, *op. cit.* (n. 7), p. 347; F. Coarelli, *op. cit.* (n. 14), pp. 265ss.

<sup>23</sup> M. Beard, J. North, S. Price, *Religions of Rome I: a History*, Cambridge, 1998, pp. 192ss. Sobre el concepto de «restauración augústea» y su naturaleza: J. Scheid, *Romulus et ses frères. Le collège des frères arvaies, modèle du culte public dans la Rome des empereurs*, Paris-Roma, 1990, pp. 679ss.

<sup>24</sup> Si esta interpretación fuera correcta, estos dos textos cobrarían enorme valor como documentos acerca del sistema de financiación de los colegios sacerdotales, aspecto extremadamente mal conocido (la discusión más reciente es la de M. Beard, «Documenting Roman Religion», en *La mémoire perdue. Recherches sur l'administration romaine*, Paris-Roma, 1998, pp. 86ss. –no utiliza estas inscripciones–).

<sup>25</sup> G. Wissowa, *op. cit.* (n. 3), p. 483; G. J. Szemler, «Priesthoods and Priestly Careers in Ancient Rome», *ANRW II*, 16.3, 1986, p. 2325.

pan en *collegia*<sup>26</sup>, pero en la Roma imperial se documenta entre los *apparitores* estatales al servicio de magistrados y sacerdotes, tales como *scribae* (ver inscr. n.º 6), *viatores*, *lictors*, *praecones*, *geruli* o *pullarii*<sup>27</sup>. Quizás esta forma de organización estaba determinada por la naturaleza y el carácter de las funciones culturales desarrolladas por el sacerdocio, muy específicas y tal vez dependientes o bajo la tutela de alguno de los grandes colegios romanos<sup>28</sup>.

El lugar de hallazgo de las inscripciones y algunos de los datos que éstas aportan son indicios muy sólidos para creer que la *decuria sacerdotum bidentalium* tenía una sede en el Quirinal, en las inmediaciones del templo de *Semo Sancus Dius Fidius*: los epígrafes n.º 2, 4 y posiblemente el 3 proceden del Quirinal (el n.º 2 fue encontrada cerca de la iglesia de San Silvestre, junto a la antigua *porta Sanqualis*); los n.º 2 y 3 son dedicaciones al dios realizadas oficialmente por la *decuria*; el epígrafe n.º 4 es una marca de propiedad de la *decuria* sobre una conducción de aguas.

#### d) Competencias culturales

Para este aspecto central del sacerdocio las inscripciones lamentablemente no proporcionan información explícita y las posibilidades de explorar este campo son bastante limitadas.

La estrecha vinculación entre el sacerdocio y *Semo Sancus Dius Fidius* es precisamente una de las vías de análisis posibles para inferir la naturaleza de las funciones culturales de los *sacerdotes bidentales*. El alcance de la exploración de esta vía está, sin embargo, muy coartado por el propio desconocimiento de esta divinidad. Las incertidumbres comienzan por la etimología misma de *Semo Sancus*, sin explicación clara<sup>29</sup>, así como por su origen: para unos<sup>30</sup>, sabino, para otros<sup>31</sup>, latino. Las circunstancias de su relación con *Dius Fidius* son igualmente desconocidas, y no se puede precisar si ya en origen formaban una única divinidad<sup>32</sup> o si eran dioses independientes cuya unión fue producto de una evolución histórica relativamente tardía<sup>33</sup>. Lo que sí es seguro es que en tiempos históricos ambos dioses forman ya una única entidad divina, que gozaba de un culto estatal organizado, presente en el calendario tradicional

<sup>26</sup> En el contexto de determinados colegios (el augural, el de los *sodales Augustales Claudiales*) se atestigua el término *decuria*, pero en tales casos designa específica y únicamente cada una de las plazas -numeradas- existentes en dichos colegios en un determinado momento histórico (M. Beard, *op. cit.* (n. 24), pp. 78ss.).

<sup>27</sup> Además de la bibliografía citada en nota 11, ver sobre el particular Kübler, «*Decuria*», *RE* IV, 2, 1901, cols. 2316-2318.

<sup>28</sup> G. Wissowa, *op. cit.* (n. 3), p. 483, encuadraba el sacerdocio en la categoría de «*untergeordneten priestlichen Organen*». Entre los sacerdocios públicos cabe citar como ejemplo de sacerdocio dependiente a los *pontifices minores*, creados posiblemente como asistentes (en tareas culturales y administrativas) de los pontifices tradicionales (G. J. Szemler, «*Pontifex*», *RE* supp. XV, 1978, cols. 338s.).

<sup>29</sup> En el *carmen arvale* se mencionan unos *semunes* (J. Scheid, *Commentarii fratrum arvalium qui supersunt. Les copies épigraphiques des protocoles annuels de la confrérie Arvale (21 av. - 304 ap. J.-C.)*, Roma, 1998, n.º 100<sup>a</sup>, - l. 36 -), que G. Wissowa, *op. cit.* (n. 3), p. 130, n. 2, interpreta como una suerte de seres conceptualmente similares a los *genii*, aunque de tradición muy arcaica. *Sancus* se ha relacionado con el verbo *sancire*, con el vocablo supuestamente sabino *sancus* («cielo»), o con los términos *sacer* o incluso *sanus* (véanse las propuestas en G. Radke, *op. cit.* (n. 21), p. 281s., que se decanta por la segunda posibilidad; cf. E. Benveniste, *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid, 1983 (or. París, 1969), pp. 350ss.).

<sup>30</sup> G. Radke, *op. cit.* (n. 21), pp. 279ss.

<sup>31</sup> G. Wissowa, *op. cit.* (n. 7), pp. 316s.; G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, París, 1974, pp. 91s., n. 2.

<sup>32</sup> Como supone G. Wissowa, *op. cit.* (n. 7), pp. 316s.; *id.*, *op. cit.* (n. 3), p. 130.

<sup>33</sup> Como quiere K. Latte, *op. cit.* (n. 7), p. 127.

(su festividad se celebraba el 5 de junio<sup>34</sup>), y centralizado en torno al templo del Quirinal, cuya antigüedad ya se ha comentado (apdo. a).

La presencia de *Dius Fidius* permite intuir que sus esferas de competencia estaban muy próximas al entorno de Júpiter<sup>35</sup>, impresión que se ve corroborada por una serie de noticias que transmiten las fuentes. Al respecto ya G. Wissowa<sup>36</sup> y posteriormente G. Dumézil<sup>37</sup>, entre otros, plantearon la posibilidad de que tal vez *Dius Fidius* fuese en origen sólo un aspecto o nombre del propio Júpiter, que posteriormente adquirió cierta autonomía<sup>38</sup>.

Todos los datos disponibles sobre los ámbitos y formas de actuación de *Semo Sancus Dius Fidius*<sup>39</sup> sitúan al dios en un plano cercano al nivel de la función soberana en el esquema interpretativo dumeziliano. Se trata, en primer lugar, de una divinidad de la fidelidad, el juramento y los pactos. A este ámbito remiten el propio nombre *Fidius* y quizás también *Sancus*, la fórmula de juramento popular *me Dius Fidius* o *per Dius Fidius*<sup>40</sup>, la noticia que proporciona Dionisio de Halicarnaso (IV, 58, 4) sobre la existencia en el templo de la divinidad de un escudo sobre el que estaban inscritos los términos de un tratado entre Roma y la ciudad latina de *Gabii* formalizado en tiempos de Tarquinio el Soberbio, e igualmente la mención de Livio (VIII, 20, 8) de unos *orbis aenei* en el santuario, que quizás pueden ser interpretados como símbolos de los tratados<sup>41</sup>.

El nombre *Dius* que porta la divinidad remite a la luz diurna, al cielo luminoso, y tiene relación con las expresiones *sub dio*, *sub diu* e *interdiu*; los nombres de la diosa *Dea Dia* y el de *flamen Dialis* pertenecen al mismo ámbito<sup>42</sup>. Varrón comenta que este aspecto de dios celeste es el que explica los agujeros que presenta el techo de su templo, practicados para que a través de ellos se vea el cielo, la claridad del día<sup>43</sup>. El dominio celeste de *Semo Sancus Dius Fidius* queda igualmente de manifiesto por la existencia de unas *aves sanquales*, uno de los tipos de *aves augurales* reconocidos por los romanos: «*Sanqualis avis ap[pe]llatur in*

<sup>34</sup> H. H. Scullard, *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic*, London, 1981, pp. 146s.

<sup>35</sup> En las *tabulae Iguvinae* se registra *Saciūs* como epíteto de los dioses *Iupiter*, *Vestīgus* y *Fiso* (I a, 15; II a, 3; II b, 24; ed. de A. J. Pfiffig, *Religio Iguvina. Philologische und Religionsgeschichtliche Studien zu den Tabulae Iguvinae mit Text und Übersetzung*, Wien, 1964, con comentarios en pp. 35ss.; además G. Wissowa, *op. cit.* (n. 3), p. 130; *id.*, *op. cit.* (n. 7), p. 316; G. Radke, *op. cit.* (n. 21), pp. 128s., 155ss., 280, 335; J. Martínez-Pinna y S. Montero, «La religión de los pueblos itálicos», en *Historia de las religiones de la Europa antigua*, Madrid, 1994, pp. 142s.).

<sup>36</sup> *Op. cit.* (n. 3), pp. 129ss.

<sup>37</sup> *Op. cit.* (n. 31), pp. 190s. y 208s.; *id.*, *Los dioses soberanos de los indoeuropeos*, Barcelona, 1999 (or. París, 1986), pp. 164ss.

<sup>38</sup> Como afirmaba explícitamente Varro, *Lat.*, V, 66: «*Hoc idem magis ostendit antiquius Iovis nomen: nam olim Iovis et Diespiter dictus, id est dies pater; a quo dei dicti qui inde, et dius et divum, unde sub divo, Dius Fidius... Aelius Dium Fidium dicebat Iovis filium, ut Graeci «Dióskoron» Castorem, et putabat hunc esse Sancum ab Sabina lingua et Herculem a Graeca*». (ed. de M. A. Marcos Casquero, Varrón, *De Lingua Latina*, Barcelona, 1990).

<sup>39</sup> Sobre estos aspectos véase la bibliografía citada en notas precedentes. Además: P. Boyancé, «*Fides* et le serment», en P. Boyancé, *Études sur la religion romaine*, Roma, 1972, pp. 91-103.

<sup>40</sup> Cato en Gell., X, 14, 3; Fest., p. 133 L; Pl., *As.*, 26.

<sup>41</sup> Así G. Wissowa, *op. cit.* (n. 7), col. 319; cf. K. Latte, *op. cit.* (n. 7), p. 127, n.5.

<sup>42</sup> G. Radke, *op. cit.* (n. 21), p. 110 y nota 38.

<sup>43</sup> *Lat.*, V, 66: «*Itaque inde eius perforatum tectum, ut ea videatur divum, id est caelum*» (ed. citada). Acto seguido ofrece otra hipótesis que circulaba en su tiempo para explicar los agujeros del templo: «*Quidam negant sub tecto per hunc deierare oportere*».

com]mentariis augura[libus quae ossifra]ga dicitur, quia in [Sanci dei] tutela est»<sup>44</sup>. La observación de las aves constituía uno de los métodos de *auspicatio* más tradicionales de los augures, que por tal motivo eran reconocidos como *interpretes Iovis*, dada la condición de dios de los auspicios por excelencia de Júpiter<sup>45</sup>. La noticia de Festo introduce la posibilidad de que los *sacerdotes bidentales* pudieran realizar ciertas prácticas auspiciales<sup>46</sup>, si bien el pasaje indica claramente que su información procede de los *commentarii augurum*<sup>47</sup>.

A la divinidad aquí estudiada se le ha considerado también como un dios del rayo («Blitzgott») en función precisamente de su relación con los *sacerdotes bidentales*. Los romanos designaban con el término *bidental*, además de a los propios sacerdotes, al lugar alcanzado por un rayo e igualmente al monumento levantado en dicho lugar<sup>48</sup>; la víctima específica sacrificada con ocasión de la expiación del prodigio o la consagración del monumento recibía el nombre de *bidens*<sup>49</sup>.

La expiación de un rayo era una ceremonia compleja e implicaba una serie de operaciones rituales que son sólo parcialmente conocidas<sup>50</sup>. Las fuentes distinguen tres actos o fases fundamentales: a) *exploratio* (o *consultatio*), o determinación de la naturaleza del prodigio, donde se estudiaba, entre otras variables, la categoría del lugar fulminado (público / privado; religioso / civil), el momento del día en que caía el rayo y el dios al que había que asignarlo; b) *interpretatio*, o evaluación del carácter del prodigio (favorable o no, y su sentido fatídico); c) *procuratio* (o *exoratio*), donde se procedía a la expiación propiamente dicha, cuyo momento central era el rito denominado «enterrar el rayo» (*fulmen/fulgur condere/conditum*).

El ritual expiatorio requería el sacrificio de una víctima específica denominada *bidens*, que aludiría a una oveja «con dos dientes» o, tal vez, «de dos años», de donde los antiguos hacen derivar los nombres de *bidental* –monumento– y *sacerdotes bidentales*<sup>51</sup>. H. Usener<sup>52</sup> no cree en esta etimología, y propone que los nombres del monumento y los sacerdotes derivarían de la palabra *bidens* pero en su acepción de instrumento de dos dientes<sup>53</sup>, creyendo que designaría al arpón, según él, símbolo romano del rayo. C. O. Thulin<sup>54</sup>, sin embargo, hizo notar

<sup>44</sup> Fest. p. 420 L. Sobre las *aves sanquales*, además, Fest. p. 214-215 y 420 L; Plin., *Nat.*, X, 20; Liv., XLI,13,1; A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'Antiquité. IV*, Paris, 1882 (reimp. Bruxelles 1963), pp. 199ss.; G. Wissowa, *op. cit.* (n. 3), p. 131; V. Rosenberger, *op. cit.* (n. 2), pp. 125s. (en relación con los prodigios). Esta aves formaban parte de la categoría de *alites*, esto es, de aquellas de las que se interpretaba su vuelo.

<sup>45</sup> A. Bouché-Leclercq, *op. cit.* (n. 44), pp. 199ss.; A. Catalano, *Contributi allo studio del diritto augurale. I*, Torino, 1960, pp. 195ss.; J. Linderski, «The Augural Law», *ANRW II*, 16.3, 1986, *passim*, esp. pp. 2226ss.

<sup>46</sup> Cf. I. M. J. Valetton, «De modis auspicandi Romanorum», *Mnemosyne* 17, 1889, pp. 437ss. y A. Catalano, *op. cit.* (n. 45), pp. 357ss., para la auspicación sacerdotal en general.

<sup>47</sup> J. Linderski, *op. cit.* (n. 45), p. 2248, n.400, admite como probable la existencia de un *commentarius augurum* conteniendo una lista de *aves augurales*.

<sup>48</sup> *TLL II*, 7, 1804, cols. 1973s., s.v.; E. Saglio, «Bidental», *DS I*,1, 1877, pp. 709s.; G. Wissowa, «Bidental», *RE III*,1, 1897, cols. 429-431; C. O. Thulin, *Die etruskische Disciplin I. Die Blitzlehre*, Göteborg, 1906, pp. 93ss.

<sup>49</sup> *TLL II*, 7, 1804, col. 1973, s.v.; Olck, «Bidens (1)», *RE III*,1 1897, cols. 426-428.

<sup>50</sup> Véase sobre ello (con las referencias documentales): A. Bouché-Leclercq, *op. cit.* (n. 44), pp. 32ss.; C. O. Thulin, *op. cit.* (n. 48), esp. pp. 84ss.; L. Cesano, «Fulmen», *DE III*, 1922, pp. 323ss.; S. Montero y S. Peerea, «Augusto y el bidental de Bracara (ad CIL II, 2421)», en J. M. Blázquez y J. Alvar (eds.), *La romanización en Occidente*, Madrid, 1996, pp. 300ss.; cf. V. Rosenberger, *op. cit.* (n. 2), pp. 115ss.

<sup>51</sup> Bibliografía en notas 48-49.

<sup>52</sup> «Keraunos», *RhM* 60, 1905, p. 22.

<sup>53</sup> Cf. *TLL II*, 7, 1804, cols. 1972s.; E. Saglio, «Bidens», *DS I*,1, 1877, p. 709; Olck, «Bidens (2)», *RE III*,1 1897, cols. 428s.

<sup>54</sup> *Op. cit.* (n. 48), p. 96s.; *id.*, «Haruspices», *RE VII*,2, 1912, cols. 2446s.

que sería en todo caso un *tridens* y no un *bidens* el símbolo romano, y propuso que *bidens* podría tratarse de una traducción latina de la palabra etrusca que designa y simboliza al rayo<sup>55</sup>.

En cualquier caso, el sacrificio servía al mismo tiempo para consagrar el momento que se levantaba en el mismo lugar fulminado, que adquiría la entidad de *locus religiosus* (lugar inviolable, al margen del mundo profano<sup>56</sup>). La construcción se designaba con el nombre de *bidental*, del que se conocen cuatro formas principales<sup>57</sup>: a) circular y a cielo abierto, por cuya forma recibe el nombre específico de *puteal*<sup>58</sup>; b) pozo excavado en tierra; c) sarcófago cuadrangular; d) sarcófago con techo a dos aguas.

La complejidad de todo el proceso justifica por sí misma la asistencia y presencia en el desarrollo de sus distintas etapas de sacerdotes expertos en este dominio religioso. Las fuentes implican a pontífices o *XVviri sacris faciundis* y harúspices<sup>59</sup>, es decir, a representantes de la tradición ritual romana y etrusca respectivamente. El papel de cada uno de estos sacerdotes en las distintas fases del ritual, así como su relación histórica con el mismo, constituye todavía un problema no resuelto<sup>60</sup>. Por lo que a este estudio respecta es suficiente con exponer que la presencia de pontífices se fundamenta suficientemente, en mi opinión, por el tipo de ceremonia religiosa (expiatoria) y el carácter de *locus religiosus* del lugar, reconocidas parcelas de competencia del colegio pontifical<sup>61</sup>; la de los harúspices se explica por la naturaleza del hecho religioso, un prodigio, y además, por tratarse precisamente de un rayo, aspectos centrales en la *disciplina etrusca*, cuya gestión hacía de estos sacerdotes reconocidos y solicitados expertos<sup>62</sup>. Igualmente hay que recordar que el colegio haruspical fue reorganizado por Claudio y situado bajo la supervisión de los pontífices<sup>63</sup>, de lo que se deduce que su actuación en actos expiatorios de este tipo estaba controlada en alguna medida por el colegio pontifical.

<sup>55</sup> Cf. G. Wissowa, *op. cit.* (n. 3), p. 517, n.2 y J. Linderski, «Bidental», *OCD*, 1996, p. 240.

<sup>56</sup> Sobre los *loca religiosa*: A. Bouché-Leclercq, *Les pontifes de l'ancienne Rome*, Paris, 1871 (reimp. New York 1975), pp. 146ss.; J. Marquardt, *Römische Staatsverwaltung III. Das Sacralwesen*, Leipzig 1885<sup>2</sup> (reimp. New York 1975), pp. 146ss.; G. Wissowa, *op. cit.* (n. 3), p. 478; J. A. Delgado Delgado, «Tiempo y espacio en las actividades públicas de los sacerdotes romanos», en *Actas del Iº Seminario Italo-Spagnolo di Storia delle Religioni: «Transcurrir y recorrer: la categoría espacio-temporal en las religiones del mundo clásico»*, Roma, 2001, en prensa (con fuentes y más bibliografía).

<sup>57</sup> C. Pietrangeli, «Bidentalía», *Rend. Pont. Acc. Arch. Roma* 25-26, 1949-51, p. 39; S. Montero y S. Perea, *op. cit.* (n. 50), p. 304s.

<sup>58</sup> J.-A. Hild, «Puteal», *DS IV*, 1, 1907, pp. 778-779; C. O. Thulin, *op. cit.* (n. 48), pp. 102ss.

<sup>59</sup> Véase el listado de prodigios con los sacerdotes que intervienen en cada uno de ellos que proporciona B. MacBain, *op. cit.* (n. 4), pp. 82ss.

<sup>60</sup> A. Bouché-Leclercq, *op. cit.* (n. 44), pp. 51ss.; J. Marquardt, *op. cit.* (n. 56), pp. 259ss., 410ss.; C. O. Thulin, *op. cit.* (n. 48), pp. 92ss.; *id.*, *op. cit.* (n. 54), cols. 2446s.; G. Wissowa, *op. cit.* (n. 48), *passim*; *id.*, *op. cit.* (n. 3), pp. 121s., 517 y 546 (esp. n. 4); L. Cesano, *op. cit.* (n. 50), pp. 330ss.; S. Montero y S. Perea, *op. cit.* (n. 50), pp. 305s.

<sup>61</sup> A. Bouché-Leclercq, *op. cit.* (n. 56), pp. 132ss.; 174ss.; J. Marquardt, *op. cit.* (n. 56), pp. 146ss., 257ss.; G. Wissowa, *op. cit.* (n. 3), pp. 513ss.; G.J. Szemler, *op. cit.* (n. 28), p. 358; R. D. Draper, *The role of the pontifex maximus and its influence in Roman religion and politics*, Ann Arbor, 1988, pp. 111ss.

<sup>62</sup> A. Bouché-Leclercq, *op. cit.* (n. 44), pp. 3ss.; C. O. Thulin, *op. cit.* (n. 48), *passim*; *id.*, *op. cit.* (n. 54), cols. 2441ss.

<sup>63</sup> Tac., *Ann.*, XI, 15. A. Bouché-Leclercq, *op. cit.* (n. 44), pp. 112ss.; C. O. Thulin, *op. cit.* (n. 54), col. 2435; D. Briquel, *Chrétiens et haruspices. La religion étrusque, dernier rempart du paganisme romain*, Paris, 1997, pp. 101ss.

La participación de los *sacerdotes bidentales* en algún momento de esta ceremonia y/o su relación con el monumento vinculado a ella son posibilidades que hay que considerar seriamente.

Ya O. Gilbert<sup>64</sup> señalaba la similitud del templo de *Semo Sancus Dius Fidius*, con el techo agujereado, con las características formales de un *puteal*, y opinaba que la *decuria sacerdotum bidentalium* sería la responsable en origen del rito de *fulmen condere*, al cual se habrían sumado posteriormente los harúspices. H. Jordan<sup>65</sup> admitía esta conexión, y sugería que el colegio estaría al cargo de la custodia de las tumbas de los rayos, y que en los siglos II o III habría sido reorganizado por algún emperador, quien lo dotó de ciertos recursos públicos (*vectigalia* –inscr. n.º 2–) para sufragar sus actividades cultuales<sup>66</sup>. G. Wissowa<sup>67</sup> aceptaba las hipótesis de estos dos autores, añadiendo que las funciones rituales de los *sacerdotes bidentales* no tendrían que ver con el ceremonial etrusco, sino con el *ritus Romanus*. C. O. Thulin<sup>68</sup> revisó la hipótesis de Wissowa a la luz de un interesante comentario de ps.Acro a la palabra *bidental*<sup>69</sup>: «*locus est, ubi publice condebantur a sacerdote fulmina, vel ubi immolabantur oves quae duos dentes habent praecisores*». Thulin indicaba que la expresión *a sacerdote* se referiría probablemente a un harúspice o a un pontífice, aunque admitía la posibilidad de que pudiera ser una alusión a los *sacerdotes bidentales*, en cuyo caso, explica, sería una prueba de que seguirían el *ritus Etruscus* y no el *Romanus*, pues en la noticia se habla de un sacrificio animal<sup>70</sup>. Otra posibilidad sería, según el mismo autor, que los *sacerdotes bidentales* fuesen una suerte de ayudantes («Beihelfer») de los harúspices, y recupera el título de *adiutor haruspicum imperatoris* que se registra en una inscripción de Roma<sup>71</sup>, así como el nombre *decuria* que recibe el colegio.

La identificación del templo de *Semo Sancus Dius Fidius* con un *bidental-puteal* es una hipótesis muy interesante, pues conjuga bien la condición del dios del cielo luminoso de la divinidad con la noticia de Varrón sobre los agujeros del techo del santuario<sup>72</sup>. En este contexto conviene señalar que el templo del dios del rayo por excelencia, *Iuppiter Fulgur*, emplazado en el Campo de Marte, era también a cielo abierto<sup>73</sup>. La *decuria sacerdotum bidentalium* podría haber tomado su nombre del templo- *bidental* de *Semo Sancus Dius Fidius* con el que indudablemente mantenía una estrecha relación, y se puede admitir la hipótesis de Jordan sobre su papel de custodios de los *bidentalía*. Sus actividades cultuales precisas son naturalmente desconocidas, pero al menos cabe suponer que seguían probablemente el *ritus Romanus* y no el etrusco, pues tanto el nombre de la *decuria* como el del dios con el que estaba relacionada son propios de la tradición latina. El pasaje de ps.Acro citado por Thulin no

<sup>64</sup> *Geschichte und Topographie der Stadt Rom im Altertum*. I, Leipzig, 1883, pp. 275ss. y III, 1890, pp. 370s.

<sup>65</sup> *Ann. d. Inst.*, 1885, p. 108, 124s.

<sup>66</sup> Ambas opiniones recogidas y aceptadas en el artículo –sin firmar– «Bidentales (sacerdotes)», *DE* I, 1895, pp. 1005s. En el mismo sentido, L. Cesano, *op. cit.* (n. 50), p. 333.

<sup>67</sup> *Op. cit.* (n. 48), cols. 429ss.

<sup>68</sup> *Op. cit.* (n. 48), p. 95 y 106s.; *cf. id.*, *op. cit.* (n. 54), cols. 2446s.

<sup>69</sup> *Ad Hor.*, *Poet.*, 471.

<sup>70</sup> Este autor (pp. 92ss.) parte del supuesto que el *ritus Etruscus* implica el sacrificio animal, mientras que el *Romanus*, incruento, sólo exigía ofrendas vegetales.

<sup>71</sup> CIL VI, 2168 = ILS 4956: «*D. M. / Cn. Iuli Cn. fil. / Domati Prisci / ex equo public. / adiutoris / haruspicum / imperatoris / pontificis / Albani*».

<sup>72</sup> Nota 43.

<sup>73</sup> L. Richardson, *op. cit.* (n. 7), p. 219.

sirve de ayuda, pues es demasiado ambiguo como para ser utilizado como evidencia documental. Es también posible, como ya indiqué más arriba, que el colegio sacerdotal estuviera de alguna manera bajo la supervisión de otro, pero no estoy de acuerdo con Thulin en su suposición de que los *sacerdotes bidentales* pudieran haber sido «ayudantes» de los harúspices. Ya he recordado que el *ordo haruspicum* estaba bajo la tutela del colegio pontifical durante la época imperial, por lo que en todo caso parece más lógico pensar en una dependencia de los pontífices<sup>74</sup>. Igualmente hay que señalar que todos los *templa* (vocablo tomado en su acepción de edificios destinados a albergar la estatua de los dioses y sus bienes<sup>75</sup>) estaban bajo la supervisión de los pontífices, en tanto que pertenecientes a la categoría de *loca sacra*<sup>76</sup>; si los *sacerdotes bidentales* estaban relacionados con el templo de *Semo Sancus Dius Fidius*, de alguna manera debían actuar ritualmente en conjunción con los pontífices.

#### CONCLUSIONES

El análisis precedente permite establecer las conclusiones que se presentan a continuación, que han de considerarse necesariamente provisionales en la medida en que están fundadas sobre una evidencia documental muy limitada. Sólo la aparición de nuevas inscripciones podrá ayudar a construir una imagen más precisa de este sacerdocio romano.

Los *sacerdotes bidentales* se reclutaban en el medio social de los caballeros (*equites*) o su entorno próximo, y algunos de ellos estaban integrados en la administración del estado en la jerarquía de los *apparitores magistratum*. Se organizaban corporativamente en una *decuria sacerdotum bidentalium*, al frente de la cual se situaba un *quinquennalis*. El sacerdocio fue posiblemente una creación imperial (época a la que pertenece la documentación epigráfica), sin duda de carácter público y muy probablemente perteneciente a la categoría de sacerdocios ecuestres. Tenía su sede en el Quirinal, en una zona próxima a la antigua *porta Sanqualis* (en torno a la actual iglesia de San Silvestre), en las inmediaciones del templo de *Semo Sancus Dius Fidius*. Vinculado oficialmente a esta antiquísima divinidad romana, sus funciones cultuales (al parecer sufragadas con fondos públicos) debían estar relacionadas con los ámbitos de competencia del dios. Entidad divina próxima al entorno de Júpiter, compartía con él su condición de dios del juramento y los pactos, del cielo luminoso y posiblemente también de los auspicios y de los rayos diurnos. En este sentido tal vez los *sacerdotes bidentales* realizaran ciertas prácticas auspiciales (*aves sanquales*), aunque quizás su esfera de actuación principal fuese la custodia del templo del dios, cuyo posible carácter de *bidental* explicaría bien el título oficial de estos sacerdotes. Si esta hipótesis fuese correcta cabría atribuir al colegio alguna participación en las complejas ceremonias de expiación de los rayos, junto a pontífices y harúspices, aunque tal vez con un papel limitado a un momento concreto o a un ritual preciso, quizás bajo la supervisión o tutela del propio colegio pontifical.

<sup>74</sup> Cf. O. Gilbert, *op. cit.* (n.64), n. 1, p. 277.

<sup>75</sup> Sobre las distintas acepciones técnicas ver: I. M. J. Valetón, «De templis Romanis», *Mnemosyne* 20 (1892, pp. 338-390), 21 (1893, pp. 62-91 y 397-440), 23 (1895, pp. 15-79), 25 (1897, pp. 93-144 y 361-385), 26 (1898, pp. 1-93); P. Catalano, «Aspetti spaziali del sistema giuridico-religioso romano. Mundus, templum, urbs, ager, Latium, Italia», *ANRW* II, 16.1, 1978, pp. 440ss.; J. Linderski, *op. cit.* (n. 45), pp. 2256ss.

<sup>76</sup> Sobre esta categoría ver ahora J. A. Delgado Delgado, *op. cit.* (n. 56), con las fuentes y toda la bibliografía.

# Lo pavoroso en el *Libro de la vida* de santa Teresa de Jesús

María Luisa Morales Zaragoza  
Universidad Complutense de Madrid

Es el propósito de este trabajo, poner énfasis en los aspectos terroríficos y extremadamente dolorosos que se describen en el «Libro de la Vida». Miedo y pesadumbre se resuelven en la decisión de la Reforma del Carmelo con la consecuente incidencia en el mundo de lo real que suponen los más de treinta conventos de descalzos que dejó fundados y en la trayectoria de dicha reforma hasta la actualidad.<sup>1</sup>

Los pavores y miedos podemos clasificarlos:

Primero: sentimientos dolorosos afectivos de la primera juventud y sufrimientos extraordinarios de una patología prácticamente imposible de esclarecer.

Segundo: tentaciones de los demonios de diversas índoles: aspectos anfibio-reptilianos, visiones terroríficas que culminan en la visión del Infierno y que supone una verdadera cesura<sup>2</sup> en la vida de la santa.

Tercero: un miedo rara vez explicitado: el de ser considerada alumbrada, hereje o endemoniada y tener que someterse a un proceso inquisitorial.<sup>3</sup>

Cuarto: el temor y depresión consiguiente a no ser comprendida y aceptada por sus propios confesores y allegados: «*la contradicción de los buenos*» lo llamará Fray Pedro de Alcántara.

Ningún punto de vista totaliza la comprensión del sujeto y su dinámica. La bajada a los infiernos supone una asunción de la propia sombra dentro del proceso de individuación que magníficamente nos comunica la Santa en su biografía.

Desde el punto de vista freudiano tenemos que considerarlo un proceso de sublimación libidinal que podemos calificar de extraordinario en sus rendimientos. Desde el punto de vista junguiano tenemos que considerarlo un proceso de individuación ya mencionado.

Desde el punto de vista parapsicológico la santa hace numerosas comunicaciones de lo que podemos considerar rendimientos psíquicos superiores y actividad paranormal.

---

<sup>1</sup> El último fruto místico e intelectual de la aventura teresiana lo encontramos en la obra de Edith Stein.

<sup>2</sup> En lenguaje psicoanalítico cesura equivale a la interrupción de la vida intrauterina. Al respecto Freud en su obra «Inhibición, Síntoma y Angustia» dice: *La vida intrauterina y la primera infancia constituyen una continuidad menos interrumpida de lo que el parto nos hace suponer. El objeto materno psíquico sustituye para el niño la situación fetal biológica.* O.C. Vol. I Ed. Biblioteca Nueva, p. 1259.

<sup>3</sup> Así comenta la santa en el capítulo 33 del libro de «La Vida»... «*que andaban los tiempos recios y que podría ser me levantasen algo y fuesen a los inquisidores. A mí me cayó esto en gracia y me hizo reír porque en este caso jamás yo temí...*». En la nota 14 de dicho capítulo de la edición 1998 de la Editorial Monte Carmelo, dice así «*Andaban los tiempos recios*» y continúa la nota «en verdad lo eran. Apenas un par de años antes (155)9 se había iniciado el proceso contra el Arzobispo de Toledo, Bartolomé Carranza, y ese mismo año se celebró en Valladolid el auto de Antonio Cazalla, y se publicó en esta ciudad el famoso índice de Valdés.



La idealización a la que sometemos a los sujetos que se propone como ideales del Yo, nos lleva a lecturas muy particulares de sus vidas. Cuando una persona sobresale por sus dotes biológicas o por el desarrollo poco habitual de su existencia, llegando a constituirse en un modelo para un sector de la humanidad, esto es lo que son los grandes hombres y mujeres de la historia, la tendencia de los críticos y estudiosos es fijarse más en los aspectos positivos y felices de sus vidas. Desearíamos que hubiera en efecto seres no sujetos a las angustias y sufrimientos de toda vida humana.

En las hagiografías se da el hecho de que muchas de éstas están promovidas por seguidores y discípulos habiendo detrás de estas biografías amplios y diversos intereses y la búsqueda exhaustiva de lo ejemplar.

En el caso de la Santa se dispone de un material fehaciente. Tres libros fundamentales nos proveen de tal material. Me refiero por orden cronológico (aunque no de publicación) primero «La Vida», segundo el libro de «las Fundaciones» y tercero «las Moradas». En los tres, la experiencia vital propia es el fundamento, pero he de hacer algunas señalizaciones. El libro histórico «per se» es el de las Fundaciones, ya que es el que dispone de referencias abundantísimas a lugares y personas. Esto es probablemente así por la decisión de posponer la publicación de la obra a varios años después de terminada por motivos de discreción sobre personas y situaciones. En «las Moradas o Castillo Interior», por el contrario la referencias a lo exterior no son lo fundamental, pues se trata de la descripción de una estructura de personalidad de carácter dinámico que describe un proceso de individuación.

En el «Libro de la Vida» se entremezclan algunos datos históricos, los de la infancia y primera juventud, pero en este libro escrito como todos a petición de sus confesores, la penumbra biográfica<sup>4</sup> a la que la autora se somete alcanza a veces a producir niveles de angustia en el lector. Este secreto tan habitual en escritores de nuestro siglo XVI se manifiesta con expresiones como «en un lugar, una monja del convento, un familiar, y numerosos confesores no explicitados».

Para alivio de caminantes el Padre Gracián puso posteriormente aclaraciones a estas expresiones dotando de urdimbre concreta a esta obra. La vida de Santa Teresa, tendría como todo texto autobiográfico un subdiscurso. Gran parte de lo pavoroso en la vida de Santa Teresa está en su patología. No existe vida humana sin el contingente de lo patológico. Sabemos que toda patología es un intento de salvación a tenor de este concepto los intentos de salvación de la Santa son prácticamente extraordinarios. Probablemente con excepción de Santa Ludivina no hay patología tan intensa. También podríamos recordar las enfermedades de Santa Gema Galgani y las pruebas terribles a las que estuvo sometida.

Así lo primeramente pavoroso en la Santa es su patología que sólo se alivió a la muerte de su padre, cuando se encomienda a un «otro Padre»: el patriarca San José. También sabemos por definición psiquiátrica que la histeria puede remedar cualquier enfermedad. Así en el capítulo tercero antes de entrar en religión dice textualmente: «*Habíanme dado con unas calenturas unos grandes desmayos*».

Decide ingresar en el monasterio de La Encarnación y así lo hace a pesar de la oposición de su padre:

<sup>4</sup> Véase la obra de C.G.Jung «Aíón» donde explicita su esquema de personalidad. Ver bibliografía.

<sup>5</sup> Este miedo a la explicitación de datos, nombres y lugares se inscribe en el temor de la investigación inquisitorial sobre la limpieza de sangre.

*«La mudanza de la vida y de los manjares me hizo mucho daño a la salud.....comenzaron a crecer los desmayos y diome un mal de corazón ..... mal tan grave que casi me privaba el sentido siempre y algunas veces me quedaba sin el ..... remedio no le dieron los médicos de aquí y procuró llevarme mi padre a un lugar...»*

En el lugar de la curandera, Becedas, se encuentra con la magia negra que llamaríamos hoy y ella lo llama «hechizos» «Yo no creo en verdad esto de hechizos». La relación con el sacerdote de Becedas se enmarcaría hoy en día dentro de las relaciones transferenciales y contratransferenciales. Tres meses duró la cura:

*«El rigor del mal de corazón del que fui a curar era mucho más recio que algunas veces me parecía con dientes me asian de él, tanto que se temió que era rabia... ninguna cosa podía comer sino era bebida y por la calentura .... se me empezaron a encoger los nervios con dolores.... ningún sosiego podía tener. Una tristeza muy profunda..... me tornó a traer a verme médicos, todos me desahucieron.... los dolores desde los pies a la cabeza.»*

El quince de agosto pierde el sentido durante cuatro días y termina el capítulo V.

*«Estoy con gran espanto llegando aquí y viendo cómo parece me resucitó el Señor que estoy casi temblando entre mi».*

Y ya en el capítulo VI:

*«Quedé de estos cuatro días de paroxismo la lengua hecha pedazos de mordida, la garganta.... que aún el agua no podía pasar....me parecía estar descoyuntada.... encogida, hecha un ovillo... sin poderme menear»<sup>6</sup>.*

Y continúa en el capítulo VI *«quedé con recios frios de cuartanas dobles»*. En esta situación regresa al convento:

*«El extremo de flaqueza... sólo los huesos tenía ya... estuve tullida casi res años cuando comencé a andar a gatas alababa a Dios y al final del capítulo VI «qué es esto Señor mio, ¿en tan peligrosa vida hemos de vivir?».*

En el capítulo VII continúa describiendo falta de oración y sequedad:

*«Aunque sané.... la enfermedad grave .... tuve veinte años vómitos por la mañana... casi nunca estoy sin dolores en especial en el corazón, parálisis y calenturas».*

En 1543 fallece el padre. Después de la muerte del padre parece instaurarse una recuperación en las tribulaciones corporales y espirituales.

En el 1554, según cita en el capítulo IX:

*«... vi una imagen .... era de Cristo muy llagado y en mirándola toda me turbó de verle tal porque representaba bien lo que pasó por nosotros.... el corazón me parece se me partía. En especial .... en la oración del huerto pensaba en aquél sudor y aflicción que allí había tenido».*

Creo encontramos aquí una identificación con el sufrimiento de Cristo en la Pasión. La secuencia oración del huerto-flagelación y Ecce Homo, conmueve profundamente a Teresa. El sufrimiento del huerto es primariamente psíquico con la somatización del sudor de sangre,

<sup>6</sup> Como la misma santa nos dice, los médicos de su época no la pudieron ni diagnosticar ni ayudar. La gravedad de este cuadro clínico escapan todavía la nosología médica conocida.

momento de pavor y miedo en Jesús. La representación de la flagelación es plenamente sado-masoquista y un punto más adelante el Ecce Homo añade la corona de espinas la exhibición de la víctima ante el pueblo agregando por tanto un factor voyeurista.

Antes esta contemplación caben las dos identificaciones, bien con la víctima, bien con la actividad sádica de los verdugos, por tanto tendremos que aceptar que en ambas posiciones la posición es extremadamente terrorífica.

Santa Teresa comienza la vida de oración a los 28 años y la Santa se explaya en la historia de su experiencia y de los grados sucesivos. Esta etapa gana en gracias y situaciones como quietud, arrobamiento y de unión. Sin embargo una lectura detallada nos comunica temores, sequedades y maniobras del demonio en diversas tentaciones, pero ya cuenta con la sensación de la presencia y el poder de Dios y así en el capítulo XXV escribe:

*«siendo yo sierva de este Señor y Rey ¿qué mal me pueden hacer ellos a mi?, ¿por qué no he yo de tener fortaleza para combatirme con todo el infierno?... tomaba una cruz en las manos me parecía fácilmente que con aquella cruz los venciera a todos y así dije «ahora venid todos que siendo sierva del Señor yo quiero ver qué me podéis hacer»... quedé tan sosegada... que se me quitaron todos los miedos que solía tener».*

Este cambio de situación tiene lugar entre los 42 y 44 años de la santa.

Aparece aquí un nuevo tipo de temores, sus confesores temen que estos consuelos y visiones que la santa refiere fueran cosas del demonio: «Temía que no había de haber con quién me confesara, sino que todos habían de huir de mi. No hacía sino llorar» y al final del capítulo XXVIII dice:

*«Porque contradicción de buenos a una mujercilla ruin y flaca como yo y con haber pasado en la vida grandísimos trabajos es este de los mayores».*

Fueron especialmente penosos los años de 1558 a 1561 es decir a los 44, 45 y 46 años de su vida, se relaciona con Fray Pedro de Alcántara, autor de libros de romance (Fray Pedro de Alcántara muere en Arenas de San Pedro el 18 de octubre de 1562). La santa lo conoció en 1558. Este encuentro que se relata en el capítulo XXX se produce en el verano de 1560:

*«Hubome grandísima lástima, díjome que uno de los mayores trabajos de la tierra era el que había padecido que es contradicción de los buenos y que todavía me quedaba harto».*

Vuelven a aparecer los problemas de salud:

*«Acaeciame algunas veces ... estar con tan grandísimos trabajos de alma junto con tormentos y dolores de cuerpo de males tan recios que no me podía valer... otras veces tenía males corporales más graves... se entorpece el entendimiento... me hacían dar en mil dudas y sospechas».*

Habla la santa de la humildad que pone el demonio y cito:

*«En estotra humildad que pone el demonio no hay luz para ningún bien. Todo parece lo pone Dios a fuego y a sangre, es una invención del demonio de las más penosas y sutiles y disimuladas que yo he entendido».*

Compara la santa estas tentaciones con las de Job.

Estas situaciones son de duración variable, a veces de ocho y quince días y cito:

*«El entendimiento está trabucado en todo y el alma aherrojada allí... sin poder pensar más que de los disparates que el le representa que casi ni tiene tomo ni atan ni desatan, solo atan para ahogar de tal manera al alma que no cabe en sí... parece que andan los*

*demonios como jugando a la pelota con el alma y ella que no es parte para librar se de su poder... no se puede decir lo que en este caso se padece..., a mi parecer es un poco del traslado del infierno porque el alma se quema en sí sin saber huir de él... un espíritu tan disgustado de ira pone el demonio que parece que a todos nos querría comer».*

Casi siempre después de estos episodios había una gran abundancia de mercedes: *«sale el alma del crisol como el oro, más afinada y clarificada».*

Lo que llamaríamos actualmente locura o disociación lo expresa la santa:

*«Otras veces el entendimiento está tan perdido que no parece sino un loco furioso que nadie le puede atar ni soy señora de hacerle estar quedo... grandísima merced que me hace el señor cuando tiene atado este loco en perfecta contemplación».*

Y sigue explicitando la disociación:

*«¿Cuándo Dios mío acabare yo de ver mi alma junta en vuestra alabanza que os goce todas las potencias?... no permitáis señor sea yo mas despedazada que no parece sino que cada pedazo anda por su cabo».*

Y una observación de intuición psicósomática:

*«Esto paso muchas veces, algunas bien entiendo le hace harto al caso la poca salud corporal».*

El consuelo aparece:

*«Luego ve el alma su mejora, porque luego bullen los deseos y nunca acaba de satisfacerse un alma, siempre está bullendo el amor y pensando qué hará...» y termina «voy tratando con claridad y verdad lo que se me acuerda».*

En el capítulo XXXI trata de tentaciones exteriores y tormentos que le daba el demonio y cito:

*«Aparecía hacia el lado izquierdo de abominable figura... la boca espantable... le salía una gran llama del cuerpo.. dijome que bien me había librado de sus manos más que el me tornaría a ellas... ..... otra vez me estuvo cinco horas atormentando con tan terribles dolores y desasiego que no se podía sufrir... vi cabe mi un negrillo muy abominable regañando como desesperado de que a donde pretendía ganar perdía ... eran gandes los golpes que me hacía dar sin poderme resistir con cuerpo, cabeza y brazos».*

En esta ocasión el rito del agua bendita la salva: *«quedé cansada como si hubiesen dado muchos palos».*

En un suceso semejante percibieron otras monjas un olor como de piedra azufre.

*«Una noche pense me ahogaban.. echaron agua bendita y vi ir mucha multitud de ellos como quien se va despeñando... en otra ocasión se me puso sobre el libro para que no acabara la oración... pocas veces le he visto tomando forma y muchas sin ninguna forma».*

Otra vez vio una gran contienda de demonios contra ángeles: *«.. otras veces veía a mucha multitud de ellos en rededor de mi».* En estas ocasiones la preservaba una gran claridad que la cercaba toda.

La visión terrorífica más intensa e importante por sus consecuencias la describe en el capítulo XXXII, tenía 45 años:

*«Me hallé en un punto toda que me parecía estar metida en el infierno... en esta visión quiso el señor que verdaderamente yo sintiese aquellos tormentos y aflicción en el espíritu*

*como si el cuerpo lo estuviera padeciendo... yo quedé tan espantada y aún lo estoy ahora escribiendo... me parece el calor natural me falta de temor aquí donde estoy».*

Durante tres páginas describe la santa esta visión, en ella no falta el pestilencial olor y muchas sabandijas malas en él.

Aparecen al final esta descripción que supone como hemos dicho una gran cesura en su concepción del mundo. Grandes ímpetus de aprovechar almas, pensar qué se podía hacer por Dios y lo primero que aparece en su mente es guardar la regla con la mayor perfección posible. Es decir es el punto de origen de su actividad de fundadora, que comienza consultando con Fray Pedro de Alcántara. Comienza aquí prácticamente el relato de las Fundaciones de las cuales hará luego una crónica específica<sup>7</sup>.

A partir del capítulo XXXIII la narración se hace menos tormentosa. Pensemos que Teresa ha encontrado ya la realización práctica de su transcendencia en el mundo no obstante aparecen algunas visiones como la del capítulo XXXVIII: «.....(muchas veces quiere el Señor que le vea en la hostia), los cabellos se me espeluznaban».

Un poco más adelante:

*«llegando una vez a comulgar vi dos demonios con los ojos del alma, de muy abominable figura, sus cuernos rodeaban la garganta del pobre sacerdote... entendí estar aquél alma en pecado mortal».*

Y un poco más adelante:

*«Otra vez me acaeció (ante el cuerpo de un difunto) ver muchos demonios tomar aquel cuerpo y parecía que jugaban con el... a mí me puso gran pavor que con garfios grandes le traían de uno en otro... cosa espantosa y luego tomaban el cuerpo».*

Y aún en el capítulo XXXIX:

*«El Señor... apareciome como otras veces y comencóme a mostrar la llaga de su mano izquierda y con la otra sacaba un clavo grande que en ella tenía metido. Pareciame que a vuelta del clavo sacaba la carne».*

Y más adelante:

*«Vi un demonio cabe mí que hizo unos papeles que tenía en la mano pedazos con sumo enojo».*

En varias ocasiones las actividades de los demonios contra la Santa se producen como reacción o rabieta como un triunfo de la gracia divina. Otra visión que describe es:

*«En un gran campo a solas... gente me tenía rodeada. Tenían armas en las manos para ofenderme... lanzas, espadas, dagas, y estoques muy largos... no podía salir sin peligro de muerte. En esta aflicción alcé los ojos al cielo y vi a Cristo que tendía la mano hacia mí... se me dio a entender lo que significaba ... conocí ser aquella visión un retrato del mundo que parece tener armas para ofender a la triste alma».*

Concluye el libro con el capítulo XL donde formula su famosa plegaria:

*«Señor o morir o padecer, no os pido otra cosa para mí»*

El libro fue redactado dos veces. La primera se concluyó en julio de 1562 pero la que ha llegado a nosotros es la escrita para el maestro Juan de Avila, terminada en 1565.

<sup>7</sup> M<sup>a</sup> Luisa Morales Zaragoza, comunicación al Simposium de «Historia de la Psicología», Mallorca, 1994.

Además de estos temores y sufrimientos expresados explícitamente por la Santa, hemos de añadir, haciendo una inferencia histórica posterior, el miedo a la investigación y a la represión inquisitorial.

La santa tiene una mención a los libros incluidos en el índice que la privan de algunos libros de lectura pero no sólo estaba el peligro inquisitorial para ser temido, sino la acción directa de los calzados contra la Reforma, enemigos externos realmente temibles y peligrosos.

Como complemento a estos elementos pavorosos, vamos a hacer una referencia a lo anfíbio-reptiliano en la vida de Santa Teresa.

Ya en este primer libro de la santa aparecen los elementos reptilianos ligados a la presencia del demonio como alguna manera de imperfección o señal. En el «Libro de la Vida» aparecen dos veces, una en el capítulo VII y otra en el XXII. El capítulo VII recoge secuencias de la vida de la santa en la que ella tiene dependencias y aficiones personales que perjudican su relación con Dios y cito:

*«Vimos venir hacia nosotros —y otras personas también lo vieron—, una cosa, a manera de un sapo grande, con mucha más ligereza que ellos suelen andar. De la parte que él vino no puedo yo entender pudiere haber semejante sabandija en mitad del día ni nunca la ha habido y la operación que hizo en mí me parece no era sin misterio y tampoco esto se me olvidó jamás».*

Esto le había ocurrido en un locutorio del convento de La Encarnación, estando con un caballero hacia el que sentía cierta inclinación afectiva. Anteriormente se le había representado Cristo estando también con la misma visita, y cito:

*«Con todo rigor le vi con los ojos del alma y quedóme tan impreso que ha de esto más de veintiseis años y me parece lo tengo presente. Quedé muy espantada y turbada.»*

Las sabandijas vuelven a aparecer en la visión terrorífica por excelencia que la santa describe en el capítulo XXXII, en esta visión no falta el olor pestilencial y en el suelo fangoso «muchas sabandijas malas en él». Posteriormente hay otro episodio (esta narración no está descrita en la vida) en la vida de la santa con un sapo en el convento de Malagón. Este incidente no pertenece a la vida de la santa que nos ocupa. Aquí también el sapo es visto por varias personas, importuna y agrede a la santa a plena luz del día. En esta ocasión su hermano ayuda a librarla del acoso del animalejo. Otro lugar en el que la santa habla de sabandijas es el segundo libro de «las Moradas» escrito en 1577 por encargo de Fray Jerónimo Gracián.

La serpiente es a la vez fuerza telúrica de signo ambivalente. En misterios curativos ejerce positivamente y forma parte del símbolo de la farmacia y la medicina. En otros contextos es aliada del mal y desde el Génesis representación del demonio. No sólo el hombre siente una especial aversión hacia los reptiles. Es clásica la fobia de los monos y los caballos ante ellos. Sin embargo los ibis colaboran y cooperan a la limpieza de la dentadura de los caimanes.

Pero la mujer tiene una relación especial con los reptiles y anfibios, representan para ella sin entidad animal ni personal que los dirija o contenga. Para la mujer es generalmente una visión fóbica, si bien hay personajes femeninos que han trascendido esas fobias y han sido capaces de tratar con el reptil. Pero en la tradición judeo-cristiana la sierpe es el diablo. La Tarasca de Avignon tiene un componente dinosaurico (aniquilada según la tradición por Santa Marta). En ritos prehistóricos la doncella es entregada a las víboras. La sierpe como hemos dicho es el enemigo natural de la mujer (insisto como pene sin entidad ninguna detrás, equivalente al pene loco), que será dominada por otra mujer según la tradición cristiana, la Inmaculada Concepción anticipada en el Apocalipsis.

Respecto a los elementos parapsicológicos en el «Libro de la Vida», en conexión con lo anteriormente expuesto, estos dos sapos grandes y de gran movilidad –interpretaciones freudianas aparte– que aparecen no solamente ante ella sino delante de varios testigos, o son alucinaciones grupales ó percepciones ilusoriamente agrandadas ó son materializaciones (la materialización desde un punto de vista psicoanalítico sería la somatización extrema, liberada del sujeto paciente). La materialización es el punto más peliagudo según mi punto de vista, de lo parapsicólogo pues nos hemos de preguntar si la materialización no forma parte también de la realidad psíquica.

Otros eventos que podrían considerarse como parapsicológicos son la telepatía, la anticipación de sucesos externos a partir de visiones propias, casi proféticas que la santa es capaz de interpretar y percepciones extrasensoriales que pudieran considerarse auras, visiones transformadas de la simple visualización habitual.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez, Tomás (1998), *Teresa de Jesús: Libro de la Vida*. Editorial Monte Carmelo. Burgos
- Américo Castro (1972) *Teresa la santa y otros ensayos*. Ediciones Alfaguara, S.A. Barcelona.
- Avellán, José Luis (1976) *El Erasmismo Español: Una historia de la otra España*. Editorial Gráfica Espejo.
- Ciardí, Fabio (1983): *Los fundadores hombres de espíritu*. Ediciones Paulinas, Madrid.
- Cirlot, Juan Eduardo (1982). *Diccionario de Símbolos*. Editorial Labor. Barcelona. 5ª Edición.
- Freud, Sigmund (1948), *Obras Completas*. Editorial Biblioteca Nueva, Madrid.
- García de la Concha, Víctor (1978). *El arte literario de Santa Teresa*. Editorial Ariel de Barcelona.
- García de la Concha, Víctor (1982). Edición del *Libro de las Fundaciones de Santa Teresa de Jesús*. Espasa Calpe S.A. Madrid.
- García Herreros, M.L. y Morales Zaragoza, M.L. (1973). *Lo Femenino y la Vida Instintiva*. Editorial Planeta. Madrid.
- Javierre, José María (1998). *Teresa de Jesús: Aventura humana y sagrada de una mujer*. Ediciones Sígueme, Salamanca.
- Jung Carl, G. (1986). «Aion: Contribuciones a los simbolismos del sí-mismo». Editorial Paidós, S.A.I.C.F., Buenos Aires. (Próxima edición en la obra completa de Carl Gustav Jung de Editorial Trota bajo la supervisión de la Fundación C.G. Jung de España. Vol. IX-II.
- Molina, Josefina (1999). *En el Umbral de la Hoguera*. Ediciones Martínez Roca. Barcelona.
- Navarro Puerto, Mercedes (1992). *Psicología y Mística: Las Moradas de Santa Teresa*. Ediciones San Pío X, Madrid.
- Navarro Tomás, Tomás (1968), Edición de *Las Moradas de Santa Teresa de Jesús*. Espasa Calpe, S.A. Madrid.
- Poveda Ariño, José María (1984) *La Psicología de Santa Teresa de Jesús*. Editorial Rialp S.A. Madrid.
- Tomas Walsh, William (1960) *Santa Teresa de Ávila*. Espasa Calpe.

IV  
EL MIEDO, LA MUERTE Y EL MÁS ALLÁ



# Humildad ontológica y muerte (El *ethos* de la muerte)

Jesús Avelino de la Pienda  
Universidad de Oviedo

Antes de entrar en el desarrollo del tema vamos a clarificar las palabras «humildad» y «ontológico». «Humildad» parece clara a primera vista, pero al ser calificada como «ontológica» puede crear duda. «Muerte» es el tema a analizar e interpretar precisamente a partir de la *humildad ontológica*.

Ordinariamente la humildad se entiende como virtud moral, como una actitud de toma de conciencia y reconocimiento de las propias limitaciones. Aquí vamos a tratar de lo que es objeto de ese reconocimiento: de las limitaciones, que a la vez son religaciones y que son parte del ser mismo del hombre. Porque forman parte de su ser más esencial las llamamos «ontológicas»<sup>1</sup>.

Estas limitaciones las tomamos en un sentido positivo: no como fronteras de su ser, sino más bien como ataduras, como religaciones, que por ser tales imponen limitaciones. Como tales religaciones constituyen la condición de posibilidad de la humildad como virtud moral. La muerte es constitutiva de esa humildad ontológica. Aceptarla con un sentido positivo forma parte de la humildad moral. Para aceptarla, previamente hay que darle un sentido, hay que interpretarla. Y no sólo interpretarla teóricamente. Hace falta hacerlo de forma práctica y afectiva.

Siempre hubo y sigue habiendo muchas formas de interpretar la muerte. Algunas la ven como algo negativo, que no debiera darse y que, si se da, es por causa de una culpa<sup>2</sup>. Tal es el

---

<sup>1</sup> Aquí no entramos en la discusión sobre la distinción que hace Heidegger entre «ontológico» y «óntico» (Cf. M. Heidegger. 1963, párrafos 3, 4, 10 y 77). En sus escritos posteriores matiza mucho más esa distinción). «Óntico» lo refiere Heidegger a la descripción positiva de un ente concreto, descripción más propia de las ciencias de la Naturaleza. «Ontológico» es más bien el horizonte ilimitado del ser hacia el que está abierto el *Da-sein* antes de hacer cualquier descripción de un ente concreto. Todas sus descripciones están hechas bajo ese horizonte, bajo la «anticipación» (*Vorgriff*) del ser, como dice K. Rahner (Cf. K. Rahner 1964, pp. 153-156; De la Pienda 1982, pp. 41-90). El análisis que aquí vamos a llevar a cabo implica conocimientos de las ciencias positivas, pero la perspectiva predominante es filosófica. Abordamos al hombre como un todo e intentamos describir sus ataduras al mundo material y cultural para comprender mejor el momento de su muerte. La humildad que le atribuimos habría que calificarla a la vez de «óntica» y «ontológica». Su primera y más radical atadura es la que le liga al ser como horizonte bajo cuya perspectiva está condenado a conocer todo cuanto conoce y pueda conocer. Esa atadura radical la describen como identidad originaria de ser y conocer tanto Heidegger como K. Rahner (Cf. J.A. de la Pienda 1982, pp. 51-60). Esa identidad tiene carácter pre-conceptual» y «pre-predicativo». Es a priori. No se trata de una identidad absoluta, sino sólo anticipativa y vacía de conocimientos concretos. Esa vaciedad marca la finitud y la esencial materialidad del ser humano. Esta es la razón profunda por la que el espíritu humano no habita en el mundo material como en un teatro que le sirve de escenario para realizar su existencia. El «ser-en-el-mundo» (*In-der-Welt-Sein*) de Heidegger y el «espíritu-en-el-mundo» (*Geist-in-Welt*) de Rahner indican la esencial materialidad del espíritu humano, radicada en su finitud. No habita en la materia, sino que es material. Aquí vamos a tratar de esa esencial atadura del hombre como un todo al mundo de la materia en sus formas concretas de la Tierra y del Universo. Al calificarla de ontológica queremos resaltar su radicalidad, su pertenencia a la condición de ser del hombre.

<sup>2</sup> El mito de la Caída tiene muchas versiones, además de la bíblica (Véase J. Ries 1987).

caso, por ejemplo, de las religiones bíblicas. Otras le dan un sentido positivo tomándola como una liberación del alma o del espíritu con relación al cuerpo y a la materia. Esa es, por ejemplo, la doctrina de los tracios, del orfismo, del maniqueísmo, del platonismo, etc. Otras le dan un sentido de mero tránsito a otra existencia ya sea en un Más Allá sin retorno ya sea en una nueva reencarnación en la Tierra; el hinduismo, el budismo y otras muchas tradiciones predicaban esa creencia.

Aquí daremos un sentido integral al fenómeno de la muerte a partir de un análisis de la humildad ontológica que afecta al hombre como un todo. Intentaremos así aclarar los motivos del miedo a la muerte y si verdaderamente deseamos morir o no. Y es que, si es verdad que tememos morir, no es menos verdad que nos aterra pensar en una eterna vejez o en un eterno círculo de reencarnaciones. Tememos la muerte, pero a la vez la deseamos.

#### HOMBRE, «HIJO DE LA TIERRA»

Aunque pueda parecer un tanto académico empezar recurriendo a las etimologías de las palabras, en este caso resulta especialmente clarificador. La humildad ontológica puede ser tratada con relación a cualquier cosa. En este trabajo nos limitamos al caso del ser humano. Para ello ya nos ofrece datos muy determinantes la etimología de la palabra «hombre». «Hombre» viene del latín *homo*. Este término latino se deriva de otro indoeuropeo cuyo significado es «tierra». «Hombre» en el sentido genérico de «ser humano» significa «hijo de la tierra» o «terrestre»<sup>3</sup>. En este sentido el hombre se opone a los dioses, que son «hijos del cielo» o celestes. Designa al hombre tanto como varón (*vir*) como en cuanto mujer (*mulier*)<sup>4</sup>.

Esta filiación terrestre conlleva la nota de la mortalidad. El hombre es el ser mortal por naturaleza en oposición a los dioses inmortales. Tanto en la epopeya de Guilgamesh como en la tradición griega se resalta como dogma fundamental este distintivo del ser humano<sup>5</sup>. Directamente relacionado con el término *homo* está el también término latino *humus*. Este significa «tierra» indicando la parte baja o suelo. Inhumar es enterrar. De ahí se deriva *humilis*, «humilde» o el que permanece en tierra, el que no se eleva sobre la tierra, el que se inclina hacia el suelo. Según Ernout-Meillet<sup>6</sup>, *homo* se deriva directamente de *humus*, «tierra», y *humilis* (humilde) expresa esa filiación terrestre<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> Cf. Quintiliano 1, 6, 34: *etiamne hominem appellari quia sit humo natus*.

<sup>4</sup> Cf. Varrón, L. L. 7, 17. «Hombre» tiene evidentemente otros sentidos, que no interesan para el tema que ahora tratamos. «Hombre» como animal racional, opuesto a los irracionales; «hombre» como ser sujeto al error en oposición a los dioses; «hombre» en cuanto varón, opuesto a mujer; «¡Hombre!», como expresión exclamativa, etc.

<sup>5</sup> Cf. A. Ernout-A. Meillet 1985, pp. 297s.

<sup>6</sup> A. Ernout-A. Meillet, 1985, p. 302.

<sup>7</sup> Cicerón utiliza *humus* o bien como la tierra, el suelo, o bien como «fertilidad de la tierra», como tierra fértil. Este significado se mantiene actualmente: *humus* es esa parte superficial del suelo, cargada de restos orgánicos y abrigo de infinitas formas de vida. De *humus* también se deriva *humiditas*, «humedad», que es parte esencial de la vida. En este sentido el hombre es «hijo de la tierra fecunda». Ovidio le da un sentido más antropológico: *humus* es la patria, el país o región a que uno pertenece; lo usa también como equivalente a la tierra en cuanto elemento. Tiene, además, el sentido de «lo de abajo». Por eso Séneca, en la expresión *humi projicere* le da el significado de denigrar o rebajar a alguien. *Humilis* tiene entonces dos sentidos principales: lo que procede de la tierra», indicando la filiación terrestre, el origen, y «lo vil», lo bajo, lo que está a ras de tierra, en el doble sentido moral y físico.

Según esto, la humildad es un rasgo esencial de la humanidad, un rasgo ontológico. El hombre es ontológicamente humilde en cuanto está esencialmente religado a la Tierra y, a través de ella, a toda la materia. Tan hijo es de la Tierra que fuera de ella no puede vivir a no ser que lleve consigo los elementos terrestres más básicos para sobrevivir. Es más, no parece posible que pueda algún día salirse del sistema solar. Está condenado a observar el Universo desde esta pequeña burbuja, que es la Tierra. Ella forma parte inalienable de su punto de vista. El divulgador científico Jorge Alcalde dice a propósito del próximo viaje a Marte que se proyecta: Quién sabe si ese gran paso se dará algún día. Quizás entonces sobreviva gente que recuerde el momento en que Amstrong pisó la Luna. Sólo entonces la hazaña del 20 de Julio de 1969 habrá sido definitivamente destronada. Y será el fin de la carrera a otros mundos, porque los científicos saben que, muy probablemente, el ser humano no sea capaz de ir nunca más allá<sup>8</sup>.

Nos encontramos, pues, ante una humildad que es anterior a toda actitud moral del hombre. Es una forma innata de ser, algo que pertenece a la constitución humana antes de toda enculturación y de toda decisión libre por su parte. El hombre no se hace humilde, nace humilde. Como hijo de la tierra mantiene una conexión permanente con ella para poder existir como hombre. Esa conexión es un cordón umbilical que no se rompe a lo largo de toda la existencia. Su ruptura significa la muerte. Veamos más en detalles esa religación.

El cuerpo humano está abierto al resto del mundo material a través de la tierra de la que nace. Esa apertura no está vacía. Está cargada de muchos tipos de religaciones o ataduras. No sólo se trata de ataduras de orden metafísico, sino también de otras muchas de orden más empírico, cuya observación se puede hacer con sólo tomar conciencia de lo que cotidianamente sucede a nuestro alrededor. Nacemos y vivimos atados a unas circunstancias muy concretas.

Sobrevivimos en un permanente equilibrio de intercambio y adaptación con el medio material que nos rodea. No podemos existir sin estar constantemente pendientes de satisfacer nuestras necesidades básicas en ese medio material. Queramos o no somos «humildes», dependientes de eso «otro» que ordinariamente no consideramos que forma parte de nuestro ser. Esta es una humildad que no admite «soberbia». La soberbia podría resultar mortal de necesidad.

El hombre no sólo es hijo de la Tierra con mayúscula. También es hijo de su pequeña tierra, de la tierra chica. Como persona concreta es hijo de una parte concreta de la Tierra. Cada uno de nosotros es hijo de sus padres. Nace en un pueblo, un país, un clima. Esas circunstancias concretas forman parte de su cuerpo: de su sangre, de sus huesos, de su cerebro, de todos y cada uno de sus sentidos. Por tanto, forman parte de su forma de sentir y de pensar. Somos hijos de un hogar, de una pequeña patria. Ella forma parte de nuestro punto de vista particular. Somos, por eso, un punto de vista del universo, como afirma Ortega y Gasset. Cuando nacemos traemos con nosotros todas esas raíces materiales. Nuestro ombligo nos recuerda permanentemente ese origen. Al nacer el cordón umbilical se rompe sólo en parte. El es tal vez el mejor símbolo de nuestra humildad material. La herencia genética nos liga a nuestros antepasados en lo bueno y en lo no deseable. Heredamos formas biológicas de ser, heredamos cualidades que consideramos positivas y también enfermedades.

Si el hombre es «espíritu-en-el-mundo» (*Geist-in-Welt*), como dice K. Rahner, si es «existir-en-el-mundo» (*In-der-Welt-Sein*), como dice Heidegger, o si es «el y sus circunstancias», como dice Ortega y Gasset, en ese «en-el-mundo» y entre esas circunstancias están todas esas religaciones materiales que hemos apuntado.

<sup>8</sup> J. Alcalde, en la revista *Geo*, nº153, Octubre 1999, p. 118.

Esta humildad material determina en gran medida nuestras creaciones culturales. Entre esas creaciones están nuestras interpretaciones de la vida y de la muerte, están las religiones, las distintas visiones del mundo, etc. En cada una de ellas el hombre se sitúa a sí mismo en la Tierra y en el Universo de forma diferente. Interpreta y valora de distinta manera cuál es su situación entre el resto de las cosas. Esa situación no es igual para un maya, un esquimal o un pigmeo, para un pastor de alta montaña y para un marinero. La humildad terrestre de cada población determina en gran medida su visión del mundo, de la vida y de la muerte. No es lo mismo sentir la vida y la muerte en los hielos del norte y en las ardientes arenas del desierto africano.

#### HUMILDAD COSMOLÓGICA

La humildad terrestre no es más que la dimensión más inmediata a nosotros de nuestra humildad material. Poderosas tradiciones como las abrahámicas están puestas en entredicho desde que el geocentrismo y el heliocentrismo han sido descartados por los nuevos descubrimientos cosmológicos. El gran mito bíblico de la dominación de la Naturaleza por parte del hombre tiene hoy grandes dificultades para seguir manteniendo su fuerza. Este mito atribuye al hombre el poder de poner nombre a todas y cada una de la criaturas. Poner nombre equivale a tener previamente conocimiento del ser de las cosas y tener poder sobre ellas. Este mito da por supuesto que la Tierra es el centro del Universo y que el hombre es el ser central de la Tierra, llamado a ser su dueño y señor. La Naturaleza sólo es para él un medio, un instrumento de su existencia, un objeto de su dominio y manipulación. Todas las criaturas existen en función del hombre. Este tiene la misión de dominarlas y ponerlas a su servicio. El es la única criatura que ha sido hecha «a imagen y semejanza» del Creador.

La tradición griega reforzará este mito al enseñar que el hombre es el único «animal racional». Los demás animales son sólo eso: «animales» algo esencialmente inferior y que no tiene por sí mismo razón de ser. El hombre se sirve de ellos a su antojo, no sólo para sobrevivir comiéndolos, sino también para divertirse cazándolos sin importarle sus sufrimientos. Sin embargo, la Astronomía actual ha comprobado que la Tierra, el Sol son sólo una pequeña parte, incluso marginal, de una gigantesca galaxia llamada Vía Láctea. No tienen nada de central. Es más, la misma Vía Láctea es sólo una gota de agua en un inmenso universo de racimos de galaxias.

No sabemos aún si en ese infinito universo existen otros seres con inteligencia similar a la nuestra. Pero pensar que todo él existe sólo en función de nosotros parece una megalomanía. Vía Láctea, Sol y Tierra son sin duda de vital importancia para la existencia del hombre. Sin embargo, en el esquema del global del Universo tal como hoy se conoce son bastante insignificantes y nada excepcionales<sup>9</sup>. Esto contradice la soberbia del antropocentrismo bíblico y tradicional de Occidente.

Este antropocentrismo ha tenido una de sus expresiones teológicas más coherentes en la teoría rahneriana de la «consumación» (Vollendung) del mundo material en la existencia escatológica del ser humano después de la muerte. Es como si el hombre llevase consigo a toda la materia del Universo a formar parte de su vida eterna<sup>10</sup>. Este antropocentrismo escatológico no parece muy acorde con nuestra humildad cosmológica. Somos hijos de este Universo,

<sup>9</sup> Cf. P. C. W. Davies, 1996, p. 263 y especialmente pp. 362-364 y 376.

<sup>10</sup> Cf. J.A. de la Pienda, 1982, pp. 325-331.

pero probablemente no seamos los únicos. No podemos tener ninguna certeza de que seamos sus unigénitos. Podemos seguir creyendo que lo somos, pero, cuanto más avanzamos en su conocimiento, más insignificantes parecemos.

¿No sería más razonable pensar que sólo somos una posibilidad realizada de ser inteligente entre las infinitas posibilidades que puede tener este universo y de las que muchas también pueden estar realizadas? Si sólo fuéramos una entre tantas posibilidades, el sentido de nuestro nacer, de nuestro existir y morir, cambia radicalmente. Si no somos los únicos, aunque seamos únicos en nuestra forma de ser y existir, el sentido y valor de nuestras religiones también quedan bajo sospecha. El pretendido valor universal que algunas se atribuyen se aproxima al ridículo.

Somos hijos de nuestra familia, de nuestro pueblo y de nuestro tiempo. Desde nuestra Pequeña Tierra somos hijos de la Gran Tierra. Desde ésta somos hijos del Sol, de nuestra estrella, la que cada día brilla y nos da vida. La que marca las fechas de nuestro nacimiento y de nuestra muerte. La que decide cuántos años tenemos en cada momento de nuestra existencia.

Desde la Gran Tierra y su estrella somos hijos de este Universo que conocemos. Ese deseo expresa nuestra humildad material en distintos niveles; nuestra religación y atadura y a la vez la red de venas que nos dan alimento y vida. Somos materiales porque somos hijos de la materia. La palabra «materia» conserva en su raíz ese significado maternal. Mater y materia tienen algo importante en común.

#### LA MATERIA SE HACE CARNE

La materia se hace carne en cada uno de nosotros. Se hace carne cuando nos engendran, cuando nos desarrollamos en el vientre de nuestra madre. Se hace carne cuando nos alimentamos y en la medida en que nuestro cuerpo con su sensibilidad se va adaptando al medio en que vivimos. Con toda propiedad se puede hablar de encarnación de la materia en nuestros cuerpos.

Esta encarnación tiene un carácter muy peculiar. La materia no se hace carne de una vez por todas en nuestro cuerpo. Se trata de una encarnación fluyente, de un proceso de encarnación y des-encarnación continua que dura toda nuestra existencia en este mundo. Por otra parte, la materia se hace carne de nuestro cuerpo sólo por un tiempo. Viene y va. Sólo se mantiene la que constituye el sistema nervioso.

Hoy sabemos por la Biología que la materia que constituye el cuerpo de un joven, por ejemplo, a los veinte años ha desaparecido casi completamente de ese cuerpo a los treinta. La masa material de nuestro cuerpo se renueva constantemente. Millones de células mueren a diario mientras otras se generan. Vida y muerte conviven permanentemente en cada uno de nosotros. Desde el punto de vista material, vivir es una actividad continua de asimilación y expulsión de materia. Se trata, por tanto, de una encarnación en movimiento constante. Se puede decir que la materia pasa por cada uno de nosotros. En mí se hace amor y se hace odio. Se hace vista y gusto, olfato, tacto y oído. En una palabra, se hace sensibilidad particular de cada uno. Se hace música, se hace palabra, se hace dolor y felicidad. Se espiritualiza y por un tiempo deja de ser materia común y toma en mí un nombre propio. En nuestro cuerpo ejerce toda clase de funciones hasta que va siendo sustituida por otra nueva. Es como si viviéramos de materia prestada por un cierto tiempo.

Esto tiene importantes consecuencias. La materia que ahora mismo constituye nuestro cuerpo formó antes parte de otros seres vivos, incluso parte de otros cuerpos humanos, de

otras sensibilidades corporales. No somos dueños en exclusiva de ella. Sólo la poseemos por un tiempo limitado. Luego pasará a otros seres vivos o simplemente se quedará a la espera de nuevas oportunidades de encarnarse o se quedará indefinidamente en el mundo inorgánico. De esta manera, una misma materia puede llegar a formar parte de personas con credos muy diferentes, con ideologías totalmente opuestas. ¿Qué diría un comunista si se comprobara que una buena parte de la materia que constituye su cuerpo formó parte del cuerpo de un nazi o de un fascista? ¿Qué pensaría un fanático judío si le sucediera lo mismo con relación a un palestino o viceversa?

La materia que somos la compartimos. Y no sólo con otros seres humanos. La compartimos también con otras formas de vida que existen sobre la Tierra. La compartimos con aquellas que utilizamos para nuestro alimento y también con aquellas que nos resultan repugnantes o despreciables debido a nuestros pre-juicios culturales. Por otra parte, nuestro cuerpo es como un superorganismo en el que viven y comparten materia millones de pequeños organismos. Sobre nuestra piel, por ejemplo, viven millones de ácaros. En cuanto morimos, nuestro cuerpo se disuelve en miles de nuevas formas de vida que consumen su última porción de materia. Somos un conglomerado de seres vivos. Unos constituyen nuestro organismo y otros viven de él.

A lo largo de ese fluir de la materia a través de nuestros cuerpos un mismo sujeto permanece como agente procesador de la misma. La materia, patrimonio común, se personaliza en Juan, María, Lao Tsé, Mahoma y Jesús de Nazaret. Un núcleo personal se mantiene idéntico a lo largo de toda la existencia. Ese núcleo tiene una dimensión luminosa que llamamos conciencia, alma, espíritu. Ella ilumina sólo una pequeña parte de ese complejísimo proceso de encarnación fluyente de la materia en cada uno de nosotros. En ese proceso hay infinitas transformaciones vitales que escapan a nuestra conciencia y a su control a pesar de los grandes avances de la biología y de la medicina. Nuestro cuerpo asimila y expulsa materia mientras trabajamos, mientras dormimos, mientras nos divertimos, etc. sin que tengamos que estar pendientes de ese proceso. Sólo damos algunas órdenes de tipo global: orden de comer, de pasear, de abrigarse, etc., mientras a nivel celular tienen lugar millones de actividades que se realizan sin contar con nuestra voluntad.

#### EL DESEO DE INMORTALIDAD

La inmortalidad es un viejo sueño de la humanidad. Ya se revela en los documentos más antiguos que se conservan. Guilgamesh la buscó desesperadamente en su largo y dificultoso viaje en busca del inmortal Utnapishtin<sup>11</sup>. Buscaba cómo conseguir la inmortalidad; no le importaba los sacrificios que tuviera que soportar. Cuando llega a Utnapishtin éste le recuerda su condición de mortal. En el pensamiento griego fue un dogma fundamental la distinción entre los dioses inmortales y los hombres mortales. El oráculo de Delfos recoge entre sus mensajes fundamentales el de «conócete a ti mismo», como recordatorio del carácter mortal del hombre. Conócete a ti mismo, es decir, no olvides tu condición de mortal, no quieras ser como los dioses.

Pero, si esas tradiciones le recuerdan al hombre su condición de mortal, era precisamente porque en él tendía a crecer un fuerte deseo de inmortalidad. El culto a los muertos desde los tiempos más antiguos de la humanidad así lo atestiguan. La historia de la medicina es una his-

<sup>11</sup> Una versión de este poema la tiene el lector en M. Eliade 1978, IV, pp.337-346.

toria de esfuerzos por retrasar la muerte. Eliminar la muerte es una utopía que, aunque a todas luces se revela imposible, no deja de estar presente entre los sueños de la medicina científica.

Pero si la inmortalidad del cuerpo se revela imposible, queda la esperanza de que al menos esa conciencia que lo anima e ilumina tenga mejor suerte. El hombre pide entonces inmortalidad para el alma. Un deseo profundo de sobrevivir a la muerte aflora en las culturas y religiones que ha desarrollado. Esa inmortalidad soñada escapa a todo tipo de control empírico. Ahí sólo cabe la interpretación más o menos razonada. Es fundamentalmente una creencia. No puede ser otra cosa.

Hay muchas formas de concebir esa inmortalidad. Todas ellas están estrechamente ligadas a la manera de interpretar el Gran Tiempo<sup>12</sup>. Abundan las concepciones dualistas del hombre. Lo ven como un compuesto de alma y cuerpo. Estos se unen al nacer, conviven durante la existencia y se separan al morir. Unos ven esta separación como una liberación definitiva de manera que el alma ya no volverá a vivir en un cuerpo. Otros la ven como una separación sólo temporal. Después de un tiempo el alma retorna a un nuevo cuerpo (reencarnación), a una nueva existencia. Esto puede repetirse muchas veces. Estas reencarnaciones no son deseadas. Mas bien se consideran un castigo. El deseo más profundo es alcanzar la liberación definitiva de toda encarnación y acceder a una existencia no corporal y sin retorno. Tal es, por ejemplo, la creencia dominante en las tradiciones hinduistas.

En otras tradiciones, como las antiguas de Irán, heredadas en gran parte por judíos, cristianos y musulmanes, la muerte es la ruptura definitiva con el cuerpo individual, aunque no con el mundo material. La creencia en la resurrección de la carne es fundamental. El alma volverá a tener un cuerpo individual no corruptible. En esta utopía escatológica se cumple plenamente el viejo sueño de una inmortalidad a la vez corporal y espiritual, de carácter individual. Hay otras versiones para esa inmortalidad. Los estoicos, por ejemplo, no sueñan con una inmortalidad personal después de la muerte. Su dogma de la conflagración universal periódica les impide tal creencia<sup>13</sup>. El alma humana es sólo una individualización temporal del Alma Universal o Logos divino. Según algunos estoicos, con la muerte ya se difumina el alma de los necios; la de los sabios sobrevive hasta el momento de la conflagración total en la que toda forma individual de existencia se funde en el Todo. No se trata, sin embargo, de una desaparición total. El alma (lógos individual) es como una gota de agua que se separa del manantial cuando nace y retorna a él cuando muere. No desaparece en cuanto es agua sino en cuanto es tal gota individual<sup>14</sup>.

Desde nuestra perspectiva de la humildad ontológica antes descrita la muerte adquiere un sentido ya apuntado en algunas tradiciones como el tantrismo tibetano o por teólogos como el ya citado K. Rahner. Durante la existencia terrena nuestro espíritu vive animando toda esa materia que pasa por cada uno de nosotros; la materia se hace cuerpo individual, participa en sus funciones vitales y de nuevo retorna al humus común sobre y del que vivimos. De esta

<sup>12</sup> Llamamos aquí Gran Tiempo al tiempo global del devenir del Universo como un todo y de la existencia humana vista también como un todo. En este sentido se pueden distinguir tres grandes visiones del tiempo: la lineal de las tradiciones abrahámicas, la circular de las tradiciones orientales y la simultánea de las tradiciones negro-africanas. Sobre su influencia en el sentido de la vida y de la muerte hablamos en otros escritos.

<sup>13</sup> Esta conflagración universal, que tiene lugar por el fuego (*ekpírosis*) y tiene el sentido de un sacrificio (*ánatihimiosis*) de todas las formas individuales de existencia ofrecido a la Divinidad (Cf. E. Elorduy 1972, pp. 49s.).

<sup>14</sup> No se puede demostrar que esta doctrina estoica sea un absurdo. El gran teólogo cristiano K. Rahner sostuvo que no es una necesidad pensar que exista un solo gran principio vital, que se manifiesta de mil maneras sobre la Tierra (Cf. J.A. de la Pienda 1982, p. 338).

manera, la función animante de nuestro espíritu va mucho allá de nuestro cuerpo personal. La piel de nuestro cuerpo sólo delimita la dimensión individual del mismo. Más allá de esa piel se extiende una dimensión ultraindividual, de alcance cósmico. El cuerpo es un sistema abierto al resto del mundo material. La función animante de nuestro espíritu tampoco termina en la piel de nuestro cuerpo. De hecho ya vive en relación animante con esa dimensión cósmica del mismo.

Además, es un hecho evidente el que cada persona es a la vez un centro de gravedad social y un centro de difusión de vida y energía. Nuestra vida personal se proyecta en nuestro entorno. Se proyecta en todos aquellos que entran en relación con nosotros. Se proyecta en todo aquello que manipulamos. Nuestro espíritu anima las cosas que crea: un utensilio, una canción, una obra literaria. Anima aquello que ama y también aquello que odia. Su función animante tiene también una dimensión social.

Morir es mucho más que dejar de animar un cuerpo individual. Cuando una persona muere, su muerte la padecen todas sus circunstancias: utensilios, habitación, casa, plantas, animales, vecinos, conocidos y, sobre todos, las personas que le eran más próximas por el afecto. Se rompen infinidad de relaciones que eran verdaderas religaciones. Mi muerte la muerdo y también la mueren mis circunstancias. En muchas tradiciones se entierra al difunto con sus utensilios preferidos, sus alimentos, sus insignias, sus vestidos, etc, como si en el Más Allá los fuese a utilizar. Formaron parte de su vida terrestre y la deben seguir formando en su vida ultraterrena.

#### MUERTE Y RESURRECCIÓN

Durante la existencia terrena nuestro espíritu animó materia mucho más allá de nuestro cuerpo individual. No es, entonces, un absurdo pensar que después de la muerte el espíritu, lejos de separarse de la materia, entra en una relación más profunda con ella sin estar sujeta a las limitaciones de un cuerpo personal. Al morir profundiza aquella relación pancósmica que ya tenía durante la existencia terrena a través de ese cuerpo. Morir no es separarse ni huir de la materia. Es más bien romper fronteras dentro de la misma materia. Mientras existimos en la Tierra podemos trasladarnos con nuestra imaginación y a la velocidad del relámpago a los lugares más lejanos del universo. Es verdad que el viaje imaginario es dentro de nosotros mismos. ¿Pero no podría ser una anticipación de la libertad que nuestro espíritu puede alcanzar después de morir? Dejar de estar atado a un cuerpo individual para poder moverse libremente en el mundo material.

Desde esta visión la resurrección entendida como recuperación o reencarnación en el cuerpo individual abandonado no tiene sentido alguno. Y es que en realidad, mientras existimos en la Tierra, nunca tuvimos un cuerpo individual idéntico a sí mismo. Más bien somos o fuimos centro de un proceso constante de individuación y personalización de materia. La resurrección entendida como recuperación del cuerpo individual resulta imposible. ¿En qué momento de la existencia de nuestro cuerpo lo tomaríamos para resucitar?

Por otra parte, en cualquier momento de su existencia dispone de una materia que ya formó parte de la existencia de otros cuerpos humanos, animales y plantas. Una misma materia fue animada por muchos espíritus humanos y muchas almas de otros seres vivos.

El tema de la resurrección fue uno de los más debatidos en los primeros siglos del Cristianismo. La fe en la resurrección está clara en los Evangelios<sup>15</sup>. S. Pablo considera esa creencia

<sup>15</sup> Cf. Jn. 5,28s; 6, 55; Lc. 14,14.



como el fundamento clave de la fe cristiana<sup>16</sup>. No sólo habrá resurrección de los justos. Habrá también resurrección universal previa al Juicio Universal y Final. De ese juicio se seguirá la salvación eterna para unos y la condenación eterna para otros. S. Pablo, como fariseo que era, ya creía en la resurrección antes de convertirse a la fe cristiana. Se considera a sí mismo testigo de la resurrección de Cristo<sup>17</sup>, debido a su experiencia en el camino de Damasco<sup>18</sup>.

Pronto se planteó el problema de la relación entre nuestro cuerpo presente y el futuro cuerpo resucitado<sup>19</sup>. La respuesta fue que son materialmente idénticos. El cuerpo resucitado es el mismo cuerpo mortal, pero transformado en cuerpo incorruptible e inmortal<sup>20</sup>. Cristo retomó su cuerpo mortal del sepulcro haciéndolo glorioso e incorruptible. Él es el ejemplo para todos.

Esta creencia cristiana en la resurrección provocaba sonrisas y burlas entre los paganos. Los intelectuales griegos Celso y Porfirio fueron de los más destacados críticos de esta doctrina cristiana. Consideraban la resurrección como algo imposible. Porfirio ponía esta objeción: Supongamos que un hombre perece en un naufragio. Su cuerpo es devorado por los peces. Estos son pescados y comidos por pescadores. Muertos los pescadores, los perros comen sus cuerpos. Cuando mueren los perros, las aves de rapiña se encargan de ellos. Pregunta: ¿Dónde se podrá encontrar para la resurrección el cuerpo del primer náufrago?<sup>21</sup>. Los cristianos respondieron diciendo que, si Dios tuvo poder para crear de la nada, con más razón tendrá poder para resucitar lo que creó.

La resurrección carece de todo sentido en la visión platónica del mundo y en su concepción del hombre. El cuerpo se toma como una cárcel transitoria del alma. La muerte es una liberación del cuerpo y de todo el mundo de la materia. Resucitar sería volver a la cárcel indeseada. El platónico no aspira a resucitar. Sería para él un nuevo castigo. En el maniqueísmo la materia es esencialmente mala. El cuerpo es producto del Principio del Mal. La muerte significa escaparse definitivamente el alma de las garras de ese Principio del mal y de toda su creación que es el mundo de la materia y del cuerpo. Resucitar es también aquí un sinsentido, algo en absoluto deseado.

El magisterio de la Iglesia Católica interpreta la muerte como la separación momentánea del alma y el cuerpo. La resurrección es la unión de nuevo de la misma alma con el mismo cuerpo. El cuerpo resucitado no sólo es específicamente el mismo, sino también numéricamente el mismo. Planteada así esta doctrina hoy plantea nuevos problemas, parecidos al que ya planteaba Porfirio. Nuestro cuerpo está en constante metabolismo y muda casi totalmente su materia cada unos siete años aproximadamente. La pregunta ahora es ¿con qué cuerpo vamos a resucitar: con el de 15 años, el de 30 o el de ochenta? También es científicamente cierto que las células del sistema nervioso no se renuevan, permanecen idénticas a lo largo de toda la vida. Gracias a ello es posible la memoria. Pero esta identidad que permanece no es suficiente para explicar la identidad material entre el cuerpo mortal y el resucitado<sup>22</sup>.

<sup>16</sup> Cf. S. Pablo I Cor. 15, 14.

<sup>17</sup> Cf. S. Pablo I Cor. 15, 8.

<sup>18</sup> Cf. Act. 9, 3-9.

<sup>19</sup> Cf. S. Pablo I Cor. 15, 35.

<sup>20</sup> Cf. S. Pablo I Cor. 15, 53s

<sup>21</sup> Porfirio, *Fragm. 94*, en A. von Harnack: *Porfirius «Gegen die Christen»* (Berlin 1916).

<sup>22</sup> Sobre esta doctrina cristiana véase C. Pozo 1968, pp. 113-122. I.F. Sagües 1962.

Vista la muerte como una profundización de la relación pancósmica de nuestro espíritu, muchos de esos problemas desaparecen. Después de morir no hay ningún cuerpo que recuperar. Ninguna materia en la que reencarnarse. La razón está clara: no hubo una ruptura con la materia al morir. No hubo des-encarnación. Nuestro espíritu nunca se separa de la materia. Él mismo es esencialmente material por el hecho de ser algo finito, aunque su materialidad no es toda su esencia. Por ser esencialmente finito y receptivo es esencialmente material. La misma apertura ilimitada hacia lo ilimitado, que constituye el espíritu humano lo hace a la vez espiritual y material. Tal es, en último término, el sentido de la expresión rahneriana «espíritu-en-el-mundo» (*Geist in Welt*)<sup>23</sup>.

En esta teoría la Escatología Intermedia, que tantas creaciones utópicas ha producido, tampoco tiene sitio. Todo se simplifica enormemente. El espíritu no anda vagando por purgatorios o por limbos hasta el momento de su resurrección. Los «viajes» después de la muerte pierden toda razón de ser. Pero adquiere valor aquella creencia de los injustamente llamados «pueblos primitivos» de que el espíritu del difunto sigue existiendo en la tierra donde vivió, ligado a lo que fue su materia, sus circunstancias, sus seres queridos, sus creaciones culturales, etc. La «alta» y especulativa teología sobre un «Juicio Particular» al morir, sobre un tiempo en que el espíritu vive separado de la materia en espera de un «Juicio Final» y de la «Resurrección», etc. se queda vacía de contenido. En el momento de la muerte ya se decide todo el Más Allá sin más complicaciones.

#### HUMILDAD CULTURAL Y MUERTE

No sólo somos hijos de la Tierra y de nuestra pequeña tierra. Somos también hijos de nuestra cultura. Ella nos enseña desde que nacemos cómo satisfacer nuestras necesidades básicas para sobrevivir y también aquellas otras necesidades creadas por la misma cultura para vivir mejor. Nos enseña cómo satisfacer el hambre, la sed, cómo protegernos del frío y del calor, cómo defendernos de nuestros enemigos, como expresar nuestra religiosidad, como adquirir conocimientos, etc<sup>24</sup>.

Cada cultura tiene sus propias formas de satisfacer esas necesidades. Cuando un hombre nace ya se encuentra con unas determinadas normas o pautas de cómo alimentarse, abrigarse, asociarse, defenderse, etc. El modo de satisfacer esas necesidades no es indiferente para el organismo ni tampoco para el espíritu. La sensibilidad de ese organismo está en dependencia directa de la manera de darles cumplimiento. No puede ser la misma la sensibilidad de un habitante de los hielos del Norte que la de otro de las zonas tropicales.

Además, la cultura nos facilita una lengua materna, que no sólo nos sirve para comunicarnos externamente con los demás. Ella nos impone de manera insensible una determinada visión del mundo, una determinada forma de pensar. De esa manera introduce a cada niño que nace en la forma de pensar y sentir de su comunidad. Establece una comunicación interna, espiritual, entre su mente y la de su sociedad. Precisamente esa comunicación interna es la que hace posible la externa, mediante signos y símbolos de todo tipo<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> Cf. J.A. de la Pienda 1982, pp. 161-204; 275s.

<sup>24</sup> Cf. Hoebel-Wever 1985, pp. 200-250. J.A. de la Pienda 1997, pp. 29-32. Ortega y Gasset 1964, pp. 19-28.

<sup>25</sup> Sobre este tema puede verse E. Elorduy, 1972, pp. 11-14. Téngase en cuenta las tesis de Sapir-Worf al respecto (Cf. Hoebel-Weaver, 1985, pp. 566s), y las de P. Mühlhauser (Cf. *El Correo de la UNESCO*, Febrero 1994, pp. 16-21.)

Las pautas de conducta que la cultura nos enseña dependen a su vez del medio geofísico en que nacemos y vivimos. Cada población crea y transmite su cultura como un gran esfuerzo de adaptación a ese medio. No se crea cualquier cultura en cualquier sitio. Cada lugar demanda una cultura determinada. El hombre que vive en zonas calurosas jamás sentirá la necesidad de crear sistemas de calefacción. Tampoco el de los hielos desarrollará sistemas frigoríficos. Cada cultura está ligada al medio geográfico de la población que la desarrolla. En ese sentido es también humilde o hija de la tierra.

La cultura no sólo busca satisfacer necesidades de sobrevivencia. También desarrolla medios para satisfacer necesidades artificiales, creadas por ella misma. Cubrir esas necesidades no es imprescindible para sobrevivir. Sin embargo, suelen ser las que absorben mayor esfuerzo, sobre todo cuando las fundamentales ya están cubiertas. Es más, la ideología o la visión del mundo de cada pueblo las puede convertir en básicas. Hubo muchas personas que han muerto y muchas que están dispuestas a morir no por obtener alimento, sino por sus ideas. La huelgas de hambre, los mártires, los héroes, etc, son claros ejemplos de esa inversión de las necesidades humanas. Se convierte lo superfluo cultural en vital y lo vital en superfluo.

La forma de satisfacer todas esas necesidades no se queda en un mero adorno del hombre enculturizado. La cultura también se hace carne en nosotros. Es algo que penetra en lo más íntimo del organismo y del espíritu. Se podría decir que la dieta, tanto material como espiritual, no es indiferente para nuestra forma de sentir y pensar. Pensamos y sentimos según hayamos sido alimentados culturalmente.

Si la cultura condiciona la manera de satisfacer todas nuestras necesidades, eso que psicólogos y antropólogos llaman nuestra personalidad es mucho menos nuestra de lo que ordinariamente pensamos. Nuestro ethos, nuestra forma de sentir, es en gran medida la forma de sentir de nuestros padres, maestros, amigos, conocidos, etc. Es siempre un ethos que se extiende mucho más allá de cada uno de nosotros. Es una forma de sentir que alarga sus raíces en el pueblo al que pertenecemos, en su historia y su cultura.

Somos en gran medida producto cultural de la educación recibida. En eso consiste la humildad cultural que afecta a nuestro ser más profundo y a toda nuestra conducta. No vivimos sólo como queremos, sino como nos han enseñado a vivir. Por eso mismo tampoco morimos de cualquier manera ni todos de la misma forma, sino como nos han enseñado a morir.

#### EL ETHOS DE LA MUERTE

¿Se puede realmente enseñar a morir? ¿Puede haber maestros de la muerte? Nadie puede morir la muerte de otro ni nadie puede morir y revivir a su antojo para mostrar a otro como se debe hacer. La muerte no admite ensayos. Sin embargo, se puede enseñar a morir y así se suele hacer. El hecho de la muerte como hecho fundamental de la vida nunca es indiferente para el compromiso educativo de las distintas tradiciones y culturas.

A la muerte siempre se le da un interpretación y una valoración. Incluso quienes la consideran como un final radical de la persona, sólo hacen interpretarla y valorarla como tal. Cada religión, cada ideología, le da un determinado valor y sentido.

La visión de la muerte depende muy directamente de la visión que se tenga del tiempo cósmico y humano. En una visión lineal del tiempo todo transcurre linealmente en un continuo avance hacia delante, sin que nada se repita. En esta visión del tiempo, que domina las tradiciones abrahámicas (Judaísmo, Cristianismo e Islám, la muerte adquiere gran importancia vital. Sólo sucede una vez. Es irrepitable.

En ella el hombre da un paso hacia la eternidad. Ya sea hacia la eternidad de la nada personal como defienden los materialismos o sea hacia una eternidad personal. Para quienes creen en la eternidad de la persona, la muerte es especialmente trágica porque con ella el paso hacia la eternidad es ambivalente. Puede ser hacia un Paraíso eterno o hacia un Infierno eterno.

La creencia en el Paraíso y el Infierno es decisiva en la forma de ver y sentir la muerte. Por otra parte, hay quienes creen que con la muerte termina toda forma de existencia personal. Unos como los materialistas marxistas, por ejemplo, afirman la inmortalidad de la especie humana y la desaparición total del individuo como tal al morir. No hay esperanza personal. Otros como los estoicos antiguos creen que el individuo se funde en la Divinidad ya sea al morir o en la conflagración universal. Tampoco hay esperanza de una sobrevivencia personal. Ni unos ni otros pueden sentir la muerte de la misma manera que quien espera una vida personal en el Más Allá.

En todos estos casos no hay retorno a una nueva existencia individual en la Tierra. Se muere una sola vez. El paso de la muerte no tiene retorno. El individuo se juega en ella toda una eternidad, ya sea de la nada personal ya sea de otra vida personal eternamente feliz o eternamente desgraciada.

En la visión lineal del tiempo cada momento es irrepitable y decide el tiempo siguiente. Cada momento tiene su propia responsabilidad en relación al futuro. Y la muerte es el momento final y único del tiempo humano en la existencia terrena. Por eso, la forma lineal de ver el tiempo impone un determinado ethos de la muerte. Se suele dar un sentido trágico a la muerte. Las formas de representarla: un esqueleto con la guadaña y otras formas similares no la hacen precisamente atractiva.

El sentido irrepitable de la muerte hace sentirla con especial temor. La muerte de un ser querido supone con frecuencia una verdadera tragedia. En cierta ocasión, en el entierro de una niña, cuando el féretro salía de la casa, la madre se asomó al balcón y gritó desesperada: «¡Adiós hijina del alma, que nunca más te volveré a ver!». Esta escena y otras similares se repiten con frecuencia incluso entre aquellos que tienen esperanza en la resurrección de los muertos.

En la visión circular del tiempo la muerte es sólo el paso hacia una nueva encarnación del espíritu en la Tierra. No es un hecho irreversible. Se repite después de cada reencarnación. En las tradiciones que tienen esta creencia morir no es lo que más se teme. La muerte no tiene el sentido trágico que suele tener en la visión lineal del tiempo. Es un momento más del ciclo de las reencarnaciones.

Los creyentes de esta tradición lo que verdaderamente temen, aquello de lo desean por todos los medios liberarse, no es propiamente la muerte, sino el tener que reencarnarse una y otra vez. No temen tanto morir cuanto la próxima reencarnación, que es siempre una gran incógnita. Propiamente habría que decir que desean morir definitivamente y no tener que volver a reencarnarse. Morir definitivamente significa que acceden de forma irreversible al camino que ya sólo puede terminar en un paraíso definitivo, como el Nirvana.

La muerte no supone en sí misma una ruptura definitiva con los seres queridos. Si hay renacimiento, el que muere puede volver en forma de una planta, un animal doméstico, un nuevo hijo, etc. Es posible que vuelva a convivir bajo alguna forma con los que ha amado en la existencia anterior.

Bajo la visión circular del tiempo el ethos de la muerte es distinto. La muerte se siente de otra manera. Tiene menos valor que en la visión lineal. No es tan decisiva.

En la visión simultánea del tiempo<sup>26</sup>, que domina en las culturas negroafricanas, la muerte adquiere nuevos matices y valoraciones. Aunque no tiene retorno, no supone una ruptura radical con los descendientes, amigos, vecinos, etc. El espíritu del muerto sigue conviviendo con su gente, participando muy directamente en sus vidas, ya sea favoreciéndoles si cumplen con los ritos prescritos, ya sea procurándoles daños, si no lo hacen. No se van a ningún mundo lejano. Los vivos están pendientes de sus difuntos como de miembros que están presentes en su vida cotidiana. Los muertos siguen con los vivos.

Mientras queden descendientes que recuerden a los que han muerto y hagan oraciones y ofrendas por ellos, estos gozan de una inmortalidad personal. Son recordados por su propio nombre. Esta inmortalidad es lo más deseado por estos creyentes. Por eso, para un negroafricano es de importancia vital dejar hijos y otras descendientes que lo recuerden después de morir. De ese recuerdo depende su inmortalidad personal. Lo más temido no es la muerte en sí, sino el morir sin algún tipo de descendencia o sin amigos que realicen los ritos mortuorios y posteriores. El ethos de la muerte no coincide con el que produce la visión lineal del tiempo ni tampoco con el que crea la visión circular del mismo.

El anciano que deja mucha descendencia muere con cierta satisfacción. A veces se da la noticia en los medios occidentales de comunicación de que tal o cual jefe africano deja un número de hijos que parece una barbaridad para la sensibilidad de Occidente. Para la sensibilidad negroafricana es la mayor riqueza que un anciano puede dejar tras de sí. Una vez que ya no quede nadie que recuerde al difunto, su espíritu pasa a un estado de inmortalidad impersonal y a formar parte del mundo de los espíritus anónimos, junto a la divinidad, pero sin dejar por eso de intervenir en la vida de los que existen en este mundo.

Por otra parte, la concepción que se tenga del hombre determina la interpretación que se ha de hacer de la muerte. En la visión platónica el cuerpo humano es una cárcel del alma. La existencia de ésta en el cuerpo es un castigo y sólo un momento transitorio de su existencia eterna. Morir es, entonces, una liberación de esa cárcel y un retorno del alma a su existencia celestial. La muerte no es parte de un castigo por un pecado original, como enseña la Biblia. Es al contrario el fin de un castigo que es la misma existencia terrena. La muerte tiene un sentido positivo, liberador y salvador. El platonismo, por tanto no transmite terror o miedo hacia la muerte, sino una visión más bien atractiva y positiva de la misma. Morir es liberarse del cuerpo y de todas sus calamidades.

Por su parte, el Maniqueísmo enseña que la materia es mala por esencia. Es la creación del Principio del Mal. El espíritu es la creación del Principio del Bien. El hombre en su existencia terrena está compuesto de espíritu (bueno) y de materia (mala). Durante la existencia terrena espíritu y materia coexisten en lucha permanente. La muerte representa el triunfo del espíritu sobre la materia. Aquél consigue liberarse de ésta. Morir es triunfar y retornar al reino de la luz<sup>27</sup>.

El ethos o forma de sentir la muerte no tiene, por tanto, un carácter universal. No es uniforme. Está ligado a nuestra humildad geográfica y cultural. El medio geográfico determina en gran medida el desarrollo cultural y la cultura determina la forma de ver y sentir la muerte. El ethos de la muerte sólo puede ser plural. Ninguna tradición tiene el monopolio de la verdad de la muerte. Hay muchas sensibilidades de la muerte, tantas como tradiciones, culturas o

<sup>26</sup> Un buen estudio sobre el tiempo en las culturas negroafricanas, tal vez lo mejor hecho hasta el momento, es el que hace J. Mbiti en su libro *Entre Dios y el tiempo*, 1991.

<sup>27</sup> Cf. H. Ch. Puech, *Le manichéisme*, 1949.

religiones. No la siente igual el cristiano que el hindú, el azteca que el griego. Hay una humildad cristiana, una humildad hindú, una humildad azteca y una humildad griega. Cada una desarrolla su propio ethos de la muerte.

#### LA IMPLICACIÓN MUTUA VIDA-MUERTE

Vivimos anticipando nuestra muerte. La muerte no sólo es un momento final de la existencia terrestre. Ya está incluida en el programa vital de nuestros genes desde el momento del nacimiento. Nuestro cuerpo mismo es un proceso continuo de vida y muerte. En él mueren a diario millones de células a la vez que otras nacen o se reproducen. Nacemos, crecemos, maduramos y morimos como el resto de las formas terrestres de vida. La muerte es ley de vida. Para que unas plantas y animales vivan otros tienen que morir. ¿Qué pasaría en la Tierra si padres, abuelos, tatarabuelos no muriesen nunca? Los hijos llegan pidiendo sitio.

Cuando nacemos ya empezamos a morir. Algunas lenguas como el alemán o el inglés resaltan este aspecto. Para preguntar la edad que uno tiene dicen: *Wie alt sind Sie?*, *How old are you?* La muerte es una realidad interna a la totalidad de la vida. Es condición de posibilidad de la vida misma, lo mismo que la vida lo es de la muerte. Vivimos muriendo hacia la muerte como momento final de un proceso mortal que dura toda la vida.

Por otra parte, podemos observar a nuestro alrededor cómo unos seres vivos tienen que morir para que otros puedan vivir. Herbívoros y carnívoros son un elocuente testimonio de cómo la vida se come a la vida, de cómo la muerte de unos alimenta a la vida de otros. Eso que llamamos en Occidente la «Naturaleza» los hizo así. Es una ley de vida que no se puede atribuir a ninguna falta moral o pecado. Es un fenómeno demasiado profundo en la Naturaleza como para atribuirlo a una falta moral de una parte tan insignificante de esa Naturaleza como es la especie humana. Esta apareció demasiado tarde en la historia de la vida como para que tenga tanto poder de decisión<sup>28</sup>.

La muerte es un medio que tiene la vida para renovarse y multiplicarse. No Hay renovación sin muerte. Se renueva y multiplica a través de sus raíces, sus semillas, sus esquejes, sus huevos,... y de la procreación, pero siempre con la muerte por medio. Los cadáveres de la planta, del animal y del hombre son fuentes de nuevas formas de vida. Se convierten en humus donde proliferan nuevos seres vivos.

La muerte como momento final tiene un valor especial para interpretar todo el proceso. Dice Heidegger que la muerte es el único «existenciarior» desde el que es posible una visión del Dasein como totalidad. Los demás existenciarioros sólo aportan visiones parciales. La muerte es el principio hermenéutico fundamental de la existencia humana<sup>29</sup>.

Por el fruto se reconoce el verdadero sentido de la planta. Hasta que no se conoce el fruto en el que la planta madura no se puede identificar su sentido interno más profundo. En el fruto la planta madura y muere. Es en ese momento vital cuando muestra su profunda razón de

<sup>28</sup> El mito de la Caída como explicación del mal, físico y moral, en nuestro mundo es un mito muy frecuente en la historia de las culturas. Los autores de esa culpa son muy diversos: No sólo se atribuye al hombre. En muchos casos el responsable es un animal o un dios secundario (Cf. J. Ries 1987).

<sup>29</sup> Dice M. Heidegger: «*El fin del estar-en-el-mundo es la muerte. Este fin perteneciente al poder-ser, es decir, a la existencia, limita y determina la integridad cada vez posible del Dasein...La muerte sólo es un existenciarioro estar vuelto hacia la muerte*» (Heidegger 1963, p. 233s. Trad. J.E. Rivera, p. 251). Algo muy similar afirma W. Schultz en su obra *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfulingen 1957, p. 44. También J.L. Damske en *Sein, Menschen und Tod*. München 1963, pp. 12 y 19.

ser. Es en el fruto maduro donde se puede observar con más claridad la humildad ontológica de la muerte, su esencial religación a la vida y su fecundidad. En el fruto maduro muere una forma de vida y queda abierto el camino para iniciarse otra nueva en la que la vieja tiene su continuidad.

Si la muerte marca el sentido de la vida, la vida también marca el sentido de la muerte. La muerte es sólo el Omega de un proceso que se inicia en el Alfa que es el nacer. Alfa y Omega se interpretan mutuamente. El sentido que demos a uno decide el sentido que hemos de dar al otro. Por eso, nuestra muerte está ligada a nuestro nacimiento y a todas las circunstancias de nuestra existencia.

En el Ser Infinito Alfa y Omega se identifican. En el ser finito como el hombre están separados por una distancia: la existencia terrestre. Esa línea que los separa a la vez los une y refiere uno al otro. Por eso, no es posible valorar uno sin que ipso facto quede ya valorado el otro.

La muerte es muerte porque hay vida. La vida es vida porque hay muerte. Una vive de la otra. La muerte es entonces una fuente de vida. No sólo porque unos seres vivos vienen a base de comerse a otros. La vida se propaga precisamente a base de morir sus viejas formas para que se generen otras nuevas<sup>30</sup>. La muerte es una palabra de la vida, un aspecto de la verdad de la vida. La vida habla o se «des-oculta» de muchas formas. Tantas como seres vivos existen. Habla como ser humano, como paloma, como hormiga, como ballena, como el fuerte roble o como el suave musgo. Todas esas formas de hablar o des-ocultarse conllevan otras tantas formas de ocultarse o guardar silencio. Cada forma de muerte es el momento del silencio y del ocultamiento de una forma de vida. Nacer es hablar. Morir es guardar silencio para que otros hablen. La muerte forma parte del diálogo de la vida. Cada uno de nosotros es una palabra de la vida. Somos palabra ontológicamente, aunque nuestras bocas guarden silencio. Nuestro ser habla por sí mismo. Cuando uno muere, una palabra se retira al silencio.

La muerte, por tanto, de por sí no es algo moralmente negativo, algo malo. En sí misma no es efecto de un acto moral malo, llamado pecado. Es algo natural y necesario. En uno de los poemas más antiguos que se conserva de la humanidad se relata que el héroe Gilgamesh buscaba la inmortalidad. Sentía horror ante la muerte. Por ello, emprende un largo y difícil viaje en busca de la inmortalidad. Pero una de las diosas que intervienen en el poema le hace esta reflexión: ¿Por qué Gilgamesh andas errante?

No hallarás la vida que persigues.

Cuando los dioses crearon a los hombres

---

<sup>30</sup> Es en este proceso vida-muerte donde se realiza con toda claridad aquel complejo concepto hegeliano, el *Aufheben*. Su significado completo, aplicado a nuestro caso, habría que traducirlo con tres expresiones: «afirmación de una forma de vida, negación de esa forma de vida y negación de esa negación». Los tres momentos tienen lugar en la semilla (afirmación) que caída en tierra se descompone (negación) y germina (negación de esa negación). O de otra manera: cuando el árbol crece, se afirma a sí mismo; cuando entrega su savia a la formación de la flor y la semilla, se niega a sí mismo, y, cuando la semilla cae en tierra, se descompone y germina creando un nuevo árbol, se produce la negación de aquella primera negación. K. Rahner, al desarrollar su concepto de la evolución general utiliza un concepto muy similar: *Selbst-transcendenz*, «auto-trascendencia», donde el auto- indica la conservación de lo viejo y trascendencia significa a la vez su supresión parcial y su superación en lo nuevo. Pero la idea ya es vieja. Los latinos la expresaban diciendo: *Nec manet ut fuerat, nec formas servat easdem, sed tamen ipse idem est, que se traduce*: «Nada permanece como era, nada conserva las mismas formas y, sin embargo, permanece idéntico a sí mismo» (Recogido en E. Rohde, *Psique* 1983, p. 66).

La muerte destinaron a la humanidad,  
Reteniendo la vida en sus manos<sup>31</sup>.

Este mismo recordatorio es el que el oráculo de Delfos mantiene a la vista de sus devotos bajo la conocida expresión «Conócete a ti mismo», con el sentido de «reconoce tu condición de mortal y no quieras ser inmortal como los dioses».

Ambos recordatorios divinos ponen, sin embargo, de manifiesto la sed que el hombre tiene de vida inmortal. Su cuerpo ha de morir. Su espíritu se resiste a la mortalidad. Algún camino habrá en que ambas dimensiones, mortalidad-inmortalidad, del único ser del hombre alcancen una armonía final. La humildad ontológica pone el hombre en esta profunda contradicción. Aspira a la inmortalidad, pero se siente mortal. Quiere volar, pero se encuentra atado. Aspira a lo infinito, pero se sabe finito.

#### MUERTE NATURAL Y MUERTE ENCULTURIZADA

El binomio natural-cultural es especialmente tratado en la nueva disciplina llamada Antropología Cultural. Es un paradigma o modelo que ha contribuido a deshacer muchos viejos entuertos. Muchos aspectos de la vida humana que hasta hace poco se consideraban de orden natural y, por tanto, de carácter universal, han sido clasificados como producto de la influencia cultural.

Cuando decimos que la muerte es algo natural no queremos decir que de hecho el ser humano muera de forma puramente natural. La muerte puramente natural, sin ningún tipo de influencia cultural, no se da de hecho. El hombre natural en contraste con el hombre enculturizado no existe en realidad. El hombre real siempre existe con algún grado de enculturización. Incluso nacemos enculturizados. En el vientre de nuestra madre ya padecemos los efectos de sus hábitos culturales.

Nuestra biología ya está afectada de pautas culturales en el mismo acto de nuestra concepción por parte de los padres. Estos están profundamente enculturizados en todas sus formas de vida: pautas de alimentación, de vestido, de procreación, de adaptación al medio, etc. La existencia humana es desde su inicio un proceso de progresiva enculturización. Cuando nacemos ya encontramos establecidas las pautas de comportamiento que hemos de seguir en todos los aspectos de la vida.

La forma de ver y sentir la muerte no escapa a ese proceso. Cada cultura o tradición educa en un sentido determinado de la vida y de la muerte. A cada miembro que nace le infunde su propia «visión del mundo».

Por todo ello, hay que decir que no morimos naturalmente, sino culturalmente. La cultura condiciona enormemente la muerte natural. La medicina, por ejemplo, que cada cultura desarrolla, es un factor directamente implicado en la forma de morir de cada pueblo. Cada cultura desarrolla sus propias enfermedades y su propia medicina. Pero no sólo ella. Muchas pautas culturales de comportamiento como la alimentación, el vestido, el trabajo, la vivienda, etc, influyen no menos directamente en la salud y en la enfermedad y, por tanto, en la forma de envejecer y de morir.

Nadie muere su muerte de forma natural. Cada uno la muere según su cultura y sus creencias. La dimensión personal de la muerte, que enseguida veremos, está siempre cargado de prejuicios o saber previo que marca el ethos o forma de sentirla o, mejor dicho, de pre-sentirla.

<sup>31</sup> Texto en M. Eliade, 1980, IV, p. 340.



Por otra parte, como ya se dijo más arriba, cada cultura interpreta la enfermedad, la vejez y la muerte de manera diferente. Sus seguidores se impregnan de esa interpretación y valoración a lo largo de la vida. Cada vez que asisten a los ritos de un difunto participan de esa valoración o, al menos, la oyen y recuerdan. Los cementerios y todas las formas de enterramiento constituyen un elocuente lenguaje de las distintas maneras de dar sentido a la muerte. El miedo a la muerte está íntimamente relacionado con la interpretación de la misma que cada uno ha ido asumiendo por educación y por reflexión propia. Un estoico como Séneca, por ejemplo, no siente el temor ante la muerte que podía sentir un pastor de la Iliada o el que puede tener un cristiano que acepta el martirio con la esperanza firme de una vida eterna feliz. El miedo a la muerte forma parte de la interpretación de la vida en el Más Allá. Por eso, el miedo a la muerte tampoco existe en estado natural. Sólo se da el miedo enculturizado. Forma parte del *ethos* general de la muerte infundido por la cultura.

#### MUERTE NATURAL Y MUERTE PERSONAL

El binomio natural-personal es característico de la filosofía existencialista. Aplicado al hecho de la muerte fue especialmente desarrollado por el teólogo K. Rahner<sup>32</sup>. Aquí se entiende como natural todo aquello que en el hombre viene ya dado antes e independientemente del ejercicio de su libertad. Personal es todo aquello que llega a ser como fruto de esa libertad. La muerte como hecho biológico es algo natural; es algo dado al hombre sin contar con su libertad. Quiera o no ha de morir. La existencia como conjunto también le viene dada. A nadie le preguntan antes de nacer si quiere o no vivir una existencia determinada. Pero, en la medida en que esos hechos naturales son asumidos por la libertad de cada uno pasan a ser personales.

La muerte está ahí. Es algo ineludible. Yo la interpreto, la valoro y la acepto. Viento sobre ella una visión determinada, la siento de una manera concreta y así la personalizo.

Lo natural es lo que nos impulsa a actuar de manera espontánea e irreflexiva; lo personal es lo consciente y libremente querido y buscado. Naturalmente podemos desear cosas que nuestra conciencia no puede aceptar. Nuestra naturaleza está cargada de inclinaciones espontáneas que la cultura prohíbe se lleven a cabo. La conciencia de cada uno educada por la cultura puede entrar en contradicción con las inclinaciones naturales. Muchas veces tendemos a hacer lo que nuestra conciencia prohíbe hacer.

Esas inclinaciones en sí mismas no son ni buenas ni malas. Son simplemente fuerzas de las que el hombre dispone para vivir. En su voluntad libre está la posibilidad de canalizarlas en un sentido u otro. No se trata de anularlas, sino de orientarlas. En la medida en que esas fuerzas son dominadas por la voluntad libre pasan a ser personalizadas. En esa medida el hombre es más dueño de sí mismo y más responsable de sus propios actos. Es menos naturaleza y más persona. El niño es más natural y menos dueño de sus actos; es menos responsable de los mismos. El adulto es más personal, más dueño y más responsable de lo que hace. La utopía de un hombre totalmente íntegro está precisamente en la plena integración de esas fuerzas naturales en la voluntad libre. El hombre dejaría de ser naturaleza espontánea para llegar a ser plenamente persona.

Podemos morir la muerte de forma natural o espontánea. Podemos morirla también de forma personal. Ello depende del grado de reflexión que hagamos sobre ella y de la medida

<sup>32</sup> Cf. J. A. de la Piedad 1982, pp. 333-344 y 357-378.

en que la integremos en nuestra interpretación y valoración de la misma, aunque sintamos la contradicción del miedo y del horror espontáneos. El mártir y el héroe, son ejemplos de una personalización de la muerte en alto grado. Morir sonriendo no es fácil, sin embargo algunos lo consiguen<sup>33</sup>.

Según cuentan Herodoto y otros autores, los tracios veían la muerte como algo liberador y hermoso. Recibían al recién nacido con lamentos y enterraban a los muertos con alegría<sup>34</sup>. Los estoicos más convencidos aceptaban la muerte con tanta valentía como los mártires cristianos y eso que no esperaban una vida personal paradisíaca después de morir<sup>35</sup>. Estos y otros muchos ejemplos que se podrían poner hacen evidente que cada uno personaliza la muerte según la educación recibida, según la tradición a la que pertenezca.

Esto no impide que unos vivan esa enculturización de una manera más pasiva e impersonal que otros. Por eso, no coinciden necesariamente enculturización y personalización de la muerte. Cada uno personaliza la cultura y la muerte en la medida en que las somete a su propia reflexión y a su aceptación libre.

#### MUERTE NATURAL Y MUERTE SOBRENATURAL

El binomio natural-sobrenatural ha sido especialmente desarrollado por la teología cristiana. Es un paradigma fundamental de la misma. Aquí el hombre natural no se opone al hombre-enculturizado ni al hombre-persona. Se contraponen al hombre elevado por la gracia divina por encima de sus posibilidades, sean naturales o culturales, naturales o personales. El hombre entero es elevado a una capacidad de vida que está por encima de todas sus fuerzas. Es llevado a participar directamente en la amistad con la Divinidad. Este un tipo de vida está por encima de su naturaleza humana. Por eso, ese es sobre-natural. Es una forma de vida que está fuera de su alcance. Sólo la puede disfrutar si Dios mismo viene en su ayuda.

El hombre natural es el hombre tal cual hubiera sido creado para vivir una vida simplemente humana. Pero esa creación no se dio. Desde el principio el hombre aparece como un ser destinado a vivir en una relación de convivencia y amistad con Dios, una vida sobrenatural en la que no estaba prevista la muerte natural ni en ningún otro sentido. Recién creado el hombre gozaba de la inmortalidad como la misma Divinidad.

Por el pecado original pierde ese don sobrenatural y la muerte entra en su historia para siempre. Pero no entra como muerte natural, sino como efecto de esa falta moral. Trabajo, enfermedad y muerte aparecen como un castigo divino, que se hereda de padres a hijos. La historia humana es, por todo ello, una historia no natural, sino intervenida directamente por Dios.

La desnaturalización de la muerte no termina ahí. Dios no sólo castiga por el pecado original, sino que también promete un Salvador, que los cristianos identifican con Jesucristo. En la interpretación soteriológica de Jesucristo, éste es ante todo un salvador que viene a redimirnos del pecado y de todas sus secuelas. Entre ellas, del dolor, la enfermedad y la muerte.

---

<sup>33</sup> En el binomio naturaleza-persona tanto la naturaleza como la persona están enculturizados. No se opone lo natural a lo cultura, sino lo necesario, previamente dado, sea natural o cultural, a lo libre, aunque la libertad sólo la ejercemos de forma enculturizada, siempre en medio de una cultura que nos ofrece las posibilidades y pautas de elección y decisión.

<sup>34</sup> Cf. Rohde, *Psique* 1983, p. 156.

<sup>35</sup> Cf. Rohde, *Psique* 1983, pp. 270-273.

Pero no nos redime suprimiéndolos, sino transformando su sentido y su valor: de ser efecto del pecado pasan a ser fuente de salvación para los que creen en Él. Produce esta inversión sufriendo en su propio cuerpo el dolor y la muerte.

Morir en cristiano, por tanto, nunca es un morir natural. El pecado y la salvación sobrenaturalizan la muerte, tanto de los que se supone que se salvan como de aquellos que se supone que se condenan. En esta versión teológica, si no hubiera habido un pecado original, no habría muerte ni habría Salvador. Por eso, no faltó quien exclamara: ¡Bendito pecado, que nos trajo al Salvador!

Esto conlleva una especie de contrasentido: el pecado aparece como causa de todo el proceso de salvación, como condición de su posibilidad. Pero esto son cosas de la lógica religiosa, que no sigue necesariamente las leyes de la llamada lógica racional.

En otra corriente, teológica menos conocida y predicada, la finalidad primaria de la encarnación del Hijo de Dios no fue la de salvarnos del pecado, sino la de culminar la creación. Se hubiera encarnado aunque no hubiese habido pecado. Su función salvadora es secundaria.

En ambas tendencias teológicas, la muerte de hecho nunca es meramente natural: o morimos en pecado o morimos en gracia de Dios. Cualquiera de las dos situaciones es de orden sobrenatural.

Evidentemente, esta es una visión cristiana del morir sobrenaturalmente. Pero un budista, por ejemplo, aunque no utilice el calificativo de sobrenatural, cree también en una forma divina de morir el hombre. Y así en otras muchas tradiciones.

#### EL DESEO DE LA MUERTE

Tenemos miedo a la muerte. Sin embargo, deseamos morir. Como dice K. Rahner, el ser del hombre se mueve hacia la muerte por un impulso interno mucho más profundo que el meramente biológico. La causa última de la muerte no es tanto de orden físico como de orden espiritual.

Solo nos espanta la muerte en la superficie de nuestras conciencias. En lo profundo de nuestro ser apetecemos el fin de lo imperfecto para que pueda realizarse la perfección. Es más nos consideramos como condenados ante nosotros mismos, si se nos dijese que todo iba a seguir eternamente como ha sido hasta ahora...<sup>36</sup>

En lo más profundo de nuestro ser tendemos a la perfección plena, a lo absoluto. Queremos superar todo lo finito e imperfecto. Nuestro deseo de bien sólo parece saciarse con el Bien Absoluto. Lo Absoluto, bajo mil formas, constituye el último punto de referencia de las distintas visiones del mundo que el hombre crea. Un valor Absoluto ocupa siempre el vértice superior de la pirámide de sus valores. La pregunta por lo Absoluto es la pregunta radical que subyace en todas sus preguntas fundamentales de la vida. Y es que somos apertura ilimitada hacia lo ilimitado<sup>37</sup>. Este deseo de lo Absoluto esconde un secreto deseo de la muerte.

Por otra parte, como seres finitos y contingentes que somos existimos en el tiempo. Pero no existimos en el tiempo como algo externo a nosotros mismos. El tiempo nos es esencial<sup>38</sup>. El tiempo es inconcebible sin el movimiento. Aristóteles lo define como «medida del movimiento». Donde hay movimiento hay tiempo y donde hay tiempo hay movimiento. Si parali-

<sup>36</sup> K. Rahner 1966, VII, p. 275.

<sup>37</sup> Cf. J. A. de la Piedad 1998, cap. 3.

<sup>38</sup> Cf. Aristóteles, *Física*, I-IV, cap. 12.

zamos nuestro tiempo vital, detenemos todos nuestros procesos internos biológicos y espirituales. Imaginemos que por un momento todo cuanto se mueve en nosotros y a nuestro alrededor se paraliza de manera que no acontezca nada. ¿Cuánto tiempo soportaríamos esa inmovilidad? El aburrimiento se haría insostenible, suponiendo que pudiésemos seguir viviendo. La monotonía y el aburrimiento pueden ser más terribles que la muerte.

No queremos que el tiempo pare. Queremos movimiento. La novedad da sentido y llena nuestras vidas. Esperamos que acontezcan cosas nuevas. Con frecuencia cuando se encuentran dos amigos uno saluda al otro preguntando qué novedades hay. La prensa diaria vive de esa necesidad antropológica de lo nuevo. Todas las mañanas se venden miles de periódicos con las noticias frescas para saciar ese hambre. Y para un hambre morbosa de novedades fuertes se crea la prensa sensacionalista.

Huimos de la monotonía y del inmovilismo. El «todo fluye» atribuido a Heráclito no sólo es una afirmación filosófica. Es también un profundo deseo. Comentando esta frase dice Luis Farré: Innegablemente el fluir de lo concreto, el cambio incesante, es una condición de la experiencia humana. Hasta nos inclinamos a pensar que, sin mutación incesante, no habría experiencia. Una paralización intuitiva repugna al ser humano, que existe siempre en tránsito, modelado a cada instante por el espacio y el tiempo, que jamás, mientras se viva, finalizan su tarea<sup>39</sup>.

Lógicamente, si deseamos el acontecer de lo nuevo, deseamos la muerte de lo viejo. Una eterna vejez nos resultaría un infierno. Una eterna juventud parece una contradicción y también resultaría inaceptable. Una contradicción porque iría contra la naturaleza misma del tiempo. Este la haría irremediamente vieja. Inaceptable, porque se volvería una monotonía difícil de aguantar. Hay dos cuentos que relatan ambas ficciones. Uno relata el caso del médico que inventa la pócima de la inmortalidad biológica. El otro es el titulado *El peral de la miseria*. En ambos casos el hombre descubre su secreto deseo de morir.

#### EL PERAL DE LA MISERIA

Allá, por los tiempos que pertenecen a la historia antigua y en un pueblo cuyo nombre no hace al caso, vivía una vieja muy vieja y muy pobre, tan pobre que necesitaba mendigar de puerta en puerta el cotidiano sustento, albergándose en una choza fuera del poblado, cuya propiedad nadie reclamaba, porque los gastos de reparaciones hubieran costado más de lo que valía la finca.

Ninguno de los habitantes de aquel país sabía de la procedencia de aquella mujer, ni se tomaba el trabajo de averiguarla. La conocían todos por la Miseria y, a cambio de algunos mendrugos sobrantes, se divertían con ella convirtiéndola en el hazme reír de los mayores y en el espanto de los chiquitines. La mísera vivienda tenía a la espalda un pequeño huerto completamente estéril por falta de brazos que lo cultivaran, pero en cuyo centro se alzaba un árbol de extraordinarias proporciones, el ejemplar más hermoso de la creación, si se exceptúa el célebre manzano del Paraíso. Era un peral de fruto tan abundante como sabroso, que compartía con un perrito, bastante feo por cierto, los únicos gozos terrenales de la buena anciana, y originaba, a la par, sus no flojos disgustos, cada vez que los grandullones del pueblo atormentaban al uno o se comían fraudulentamente los frutos del otro.

¡Cuántas rabietas costaron a la Miseria aquellas benditas peras!

<sup>39</sup> Luis Farré (1973), p. 29.

Una noche en que la nieve caía a capazos, poniendo los caminos poco menos que intran-sitables, se hallaba la vieja junto al hogar dándose un calentón, cuando llamaron a su puerta y una voz suplicante murmuró desde afuera estas palabras:

—¡Por el amor de Dios, socorred a un infeliz que se muere de hambre y de frío!

La Miseria acudió solícita en auxilio del forastero, franqueándole la entrada, y ofreciéndole el calor de la lumbre y los frugales alimentos que guardaba de reserva para desayunar al siguiente día.

No contenta con esto, le cedió su propia cama; desprendimiento que le costó dormir sobre el duro suelo, envuelta en su mugriento mantón, y teniendo por cabecera el montoncillo de paja que servía de lecho al can, su inseparable compañero.

No bien entró por las rendijas del mal unido techo la primera luz del alba, estiró sus entumecidos miembros y se puso en pie, con ánimo decidido de salir en busca de una limosna que le permitiera atender a las apremiantes necesidades de su huésped; pero éste, que se levantaba también, adivinando su intención, la detuvo oportunamente preguntándole:

—¿Dónde vais, buena mujer?

—Al pueblo; vuelvo enseguida.

—Es inútil; no os fatiguéis por mí. A vuestro regreso, estaría yo muy lejos. Mi misión ha concluido y he de volver cuanto antes al lado de mi amo y señor.

Y como la vieja le miró con ojos espantados, añadió:

—Yo no soy lo que aparento. Vez en mí a San Perfecto, enviado por el Dios de los cristia-nos para fiscalizar en qué forma practican aquí abajo la virtud, por él practicada, de la Cari-dad. Y, hablándoos con franqueza, os confesaré que entre los poderosos de la tierra no he encontrado la espontánea y cordial acogida que me habéis dispensado vos. Para que compa-decieran sinceramente mi desgracia, me ha sido preciso llamar a la puerta de una persona más desgraciada que yo. ¡Dios os lo recompensará! Pedid lo que gustéis; en su nombre os garanti-zo que se realizará vuestro deseo.

—¡Oh, santo mío! Al ofreceréis lo poco de que dispongo, no me guiaba interés alguno.

—Por esto vuestra acción es más meritoria. Pedid sin escrúpulo; todo os será concedido.

¿Queréis honores, riquezas? ¿Un título de duquesa? ¿Una corona de reina?

—¿Para qué? ¡si estoy con un pie en el otro mundo! Os agradezco la oferta; pero...

—Pensad que rehusándola ofendéis a vuestro Señor, quien tomará muy a mal el desaire.

La Miseria se quedó pensativa; nada en aquel momento se le ocurrió pedir.

—Pues bien, —balbuceó al cabo, viendo la impaciencia de su interlocutor, —ya que os forzo-samente lo exigís, sea. Yo tengo en mi pequeño huerto un peral muy hermoso, de cuyo fruto apenas me aprovecho, porque los mozos de la comarca se lo comen, antes de que esté en sa-zón. Concededme la gracia de que los que suban a mi peral, grandes o chicos, no puedan ba- jar de él sin mi expreso consentimiento.

—Amén, —respondió el santo, siéndose interiormente de la sencillez de la vieja; y, después de echarla su bendición, desapareció como por encanto. Desde entonces la situación de la mendiga fue mejorando gradualmente; tanto que su colecta cotidiana llegó a proporcionarla un re-lativo bienestar, que ella atribuía a la protección de San Perfecto, afirmándola en ese conven-cimiento la circunstancia de que nadie se acercaba ya con mala intención al famoso peral.

¡Cálculése cuál sería el desconsuelo de la Miseria, que le había ido cobrando mucho ape-go a la vida, el día en que se le presentó la Muerte intimidándola la orden de que la siguiera!

—¡Tan pronto! —arguyó en son de reproche; —¡si no he cumplido todavía los setenta!

—¿Te parecen pocos? Ea, déjate de lamentaciones; arregla tus bártulos y en marcha. El tono resuelto de la importuna visitante desvaneció en la anciana toda esperanza de arreglo y se disponía a obedecerla, cuando de pronto brotó en su mente una idea luminosa.

—Si en absoluto lo exigís,... —balbuceó con aparente resignación, —iré a donde queráis.

Mientras preparo la maleta, dispensadme el obsequio de coger algunas peras, para que las comamos amigablemente por el camino.

Cayó la Muerte en el lazo. Se encaramó al árbol, se llenó los bolsillos del sabroso fruto y..., cuando quiso bajar, se encontró prisionera de las ramas.

—¡Este árbol está embrujado! —gritó, bramando de coraje. —¡Condenada vieja! Sácame al punto de aquí o teme mi venganza.

—¡Quiá, amiguita! —contestó chuleándose la Miseria. —¡Tragad quina, mientras yo bailo una jota por haber librado a la humanidad de vuestras crueles garras! Ahí os pudráis por saecula saeculorum. Pasó una semana, y un mes, y un año. Como la Muerte no ejercía su ocioso oficio, los enterradores tuvieron que abandonar el suyo, y los médicos todos, incluso los homeópatas aprovecharon la ocasión para demostrar el alcance ilimitado de su sabiduría.

Al principio, el universal indulto había sido acogido con regocijo y entusiasmo indescribibles; mas, no bien transcurrió medio siglo, los inmortales de ambos sexos lloraron a lágrima tendida sus funestas consecuencias.

Decrépitos la mayor parte y llenos de achaques, gastada su memoria, ciegos, sordos, sin gusto, tacto ni olfato, e insensibles a todo placer, vivían en perpetua agonía, en particular las mujeres, que, sobre tantas pejugueras, lamentaban otra mayor: la de haberse puesto horriblemente feas.

Llegó un día en que la tierra, materialmente pequeña para contener un número tan considerable de habitantes, no producía lo suficiente para alimentarlos,... y vino el hambre, implacable enemigo, el peor con que en general tropiezan los hijos de Adán. Varones y hembras, poco menos desnudos que nuestros primeros padres en sus mocedades, corrían despavoridos de ceca a la meca, buscando un techo bajo el cual guarecerse y un pedazo de pan que llevarse a la boca.

—¡Y en medio de ese feroz tormento no les quedaba ni el consuelo de morir! La existencia se hizo insoportable: los vivientes en masa pedían a vos en grito la Muerte, persiguiéndola con ansiedad febril.

Al fin unos cuantos, más diligentes que los demás, la encontraron... en el peral de la Miseria.

—¿Gracias a Dios! ¡Vaya una calma! ¿Qué hacéis aquí?

—¡No lo véis? ¡Fastidiarme de lo lindo!

—¡Y fastidiarnos a nosotros! Bajad de prisa; os esperamos.

—Difícil me parece, si no me ayudáis.

Diciendo esto, tendió la mano al que se encontraba más próximo, quien se apresuró a tirar de ella con frenético ahínco; pero los esfuerzos de la muerte por romper su largo cautiverio produjeron contraproducente efecto. El de atraer hacia sí al voluntarioso protector, que también quedó aprisionado entre el espeso ramaje del árbol.

—¿Valiente alfeñique! Venga otro; el de mayor empuje. Una a uno, y por pelotones luego, intentaron todos lo propio con idéntico resultado; de manera que, en un santiamén, ostentó triunfalmente el peral más hombres que peras.

Se armó un vocerío de mil demonios, tan enorme, que llamó la atención de la vieja propietaria, a pesra de su sordera. Arrastrándose casi, a tientas, pues veía con dificultad tres so-

bre un burro, y en compañía de su perro, al que se le contaban los huesos, se presentó la Misericordia en el lugar de la concurrencia, pidiendo que le explicaran la causa de tamaño alboroto.

—No os molestéis, —dijo a los de abajo y a los de arriba, en cuanto le pusieron en autos; —sólo yo puedo libertar a la Muerte, y lo haré con sumo gusto, en obsequio a los presentes mediante una condición.

—¿Cuál? ¡Habla, maldita bruja! —gritó furiosa la interesada.

—Que usaréis nunca de vuestro poder conmigo ni con mi fiel compañero; que se os volverá a ocurrir jamás darme un susto como aquel de marras. ¡Calle! ¿Esas estamos? ¿No piensas, infeliz, que te condenas a padecer eternamente?

—¡Hija! ¡Peor fuera no verlo! Viva la gallina y viva con su pepita.

—Trato hecho. Lo prometo;... y por testigos no ha de quedar.

—Pues bajad, y despacháos a vuestro gusto.

—Descuida; por lo que he rabiado en este maldito peral, te juro enmendar pronto el daño que causaste sin saberlo. ¡Lástima grande que no pueda empezar por ti!

Eh aquí, caros lectores, por qué razón, mientras exista el globo terráqueo, subsistirá en él la Muerte<sup>40</sup>.

Desde esta visión de la humildad ontológica la muerte tiene un sentido positivo. Es parte esencial de la vida. Si amamos la vida, amamos (debemos amar) también la muerte. Pero amarla no es buscarla porque entonces rechazaríamos la vida. Buscamos la vida por sí misma y amamos la muerte como parte de la vida. Buscarla por sí misma no sería aceptarla como es. La obligación de vivir es primaria. La muerte es un momento de la vida.

El hombre, tal vez dominado por eso que se llama instinto de conservación, no sólo teme a la muerte, sino que la interpreta como algo indeseable. Sin embargo, cuando se para a reflexionar, como en el caso del cuento de El peral de la miseria, se da cuenta de que la vida sin la muerte sería algo insoportable.

#### CONCLUYENDO

Cada ser humano muere desde su cuerpo y desde su cultura. Decir desde su cuerpo es decir desde sus padres, desde la tierra en que nació, desde el clima y la alimentación con que se crió. Morimos desde la materia que se hizo carne en nosotros y de la que vivimos. Por eso, no muere igual el que nace y sea cría en el Polo Norte que aquel que lo hace en el desierto del Sahara.

Morimos desde nuestra cultura porque en ella hemos aprendido a vivir. Ella se hace carne de nuestra carne creando en nosotros toda clase de hábitos mediante la educación recibida. Ella nos infunde toda clase de creencias que guían nuestra vida y le dan sentido. Desde ella interpretamos y sentimos la muerte.

Durante la vida, cada uno va acumulando experiencias y toda clase de conocimientos que se van fundiendo en una bagaje de saber previo racional y afectivo. Este saber configura una manera personal de vivir y de afrontar la muerte. Ese saber previo es un todo único e irrepetible desde el que cada uno muere su propia muerte de una manera intransferible. El espíritu así conformado termina su existencia corporal terrestre como una maduración fecunda que germina en una nueva forma de existencia en el Más Allá, como quiera que sea interpretada.

<sup>40</sup> Texto tomado de la revista *Hispania*, nº 45, 1900.

La dimensión más profunda de ese saber previo es de orden afectivo. Cuando alguien presiente la muerte como próxima busca la cercanía de los seres más queridos, los de su máxima confianza. Busca su hogar biológico para morir. El oso busca su guarida. El anciano quiere morir en su casa. Morir en un hospital entre cables no parece una forma de morir muy apetecible. La debilidad del que se siente morir busca la seguridad de las personas y las cosas que le son más cercanas, que han formado parte de su vida. Morir en el destierro, sin familia, sin amigos, sin un hogar propio, es tal vez la forma más triste de morir. Los que sienten acercarse la muerte se agarran más que nunca a sus creencias, a sus hábitos. En una palabra, a su hogar cultural.

El momento de la muerte es seguramente el que más profundamente nos hace sentir nuestra humildad ontológica tanto física como cultural.

Somos como nacemos.

Somos como nos hacen.

Somos como fuimos.

Somos como queremos

Según valoremos lo que somos

Así moriremos.

Según valoremos nuestra muerte,

Así viviremos.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Davies, P. C. W. (1996): *El espacio y el tiempo en el universo contemporáneo*. F.C.E. México.
- Eliade, M., (ed.) (1987): *The Encyclopedia of Religions*. 16 vols. Macmillan Publishing Company. New York.
- , (1978): *Historia de las creencias e ideas religiosas*, IV. Edic. Cristiandad. Madrid.
- Elorduy, E. (1972) *El estoicismo*. Gredos. Madrid.
- Ernout, A. y Meillet, A. (1985): *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*. Editions Klincksieck. Paris.
- Farré, L. (1973): *Heráclito*. Fragmentos. Aguilar.
- Heidegger, M. (1963): *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag/Tübingen.
- Höbel, A. Y Weaver, TH. (1985): *Antropología y experiencia humana*. Omega. Barcelona.
- Ortega y Gasset, J. (1964): *Meditación de la técnica*. Rev. de Occidente.
- Pozo, C. (1968): *Teología del Más Allá*. BAC, Madrid.
- Pienda, J. A. De la (1982): *Antropología Transcendental de K.Rahner*. Servicio de Publicaciones. Universidad de Oviedo.
- , (1998): *El problema de la religión*. Edit. Síntesis. Madrid.
- Rahner, K. (1964): *Geiste in Welt*, Kösel-Verlag. München.
- , (1966): *Schriften zur Theologie*, VII.
- Einsiedeln. Ries, J. (1987): «The Fall», en *M. Eliade 1987*, vol. 5, pp. 256-265.
- Sagües, I.F. (1962): «De novissimis seu de Deo Consumatore», en J.A. Aldama y otros: *Sacrae Theologiae Summa, IV: De Sacramentis. De Novissimis*. BAC. Madrid.



# La expresión poética del miedo: de la angustia de la muerte al éxtasis sagrado

José Paulino Ayuso  
Universidad Complutense, Madrid

## INTRODUCCIÓN: LAS FIGURAS POÉTICAS DEL MIEDO

La densidad, riqueza y pluralidad de significados del texto poético se presentan en una forma particular y única para lograr la expresión más intensa y definida de una experiencia que sea humanamente compartida y valiosa. Pero, a partir de ahí, lo que llamamos creación abre la posibilidad de iluminar y descubrir aspectos nuevos de esa experiencia, producir ámbitos de comprensión más profundos. La poesía no es sólo comunicación, sino conocimiento, podemos decir con los términos de un debate de los años cincuenta y sesenta<sup>1</sup>.

Al acercarnos al tratamiento poético del miedo observamos esto mismo en particular. El poema no expresa o enuncia algo ya previamente definido, sino que elabora nuevamente, por medio del lenguaje, una cierta vivencia que un hablante poético se atribuye. Podemos decir que, a la vez que lo define, crea su objeto, que es el poema mismo. Según esto, también el miedo ante la muerte pierde su calidad mostrenca y se nos aparece con grados cada vez más intensos, aspectos más sutiles y formas muy variadas de expresión, de manera que, después del trayecto que propongo en estas páginas, quizás el contenido semántico del miedo –tal como la poesía lo construye– se haya hecho no sólo más complejo sino hasta coextensivo a la experiencia del existir humano<sup>2</sup>.

Para cumplir este propósito recurro al análisis de tres poemas, que, en realidad, fueron el punto de partida de la reflexión y en los cuales se asocia íntimamente la experiencia del miedo con la muerte y el conocimiento. De ahí que permitan un tratamiento en cierto modo progresivo hacia una consideración cada vez más amplia y sugestiva de los valores semánticos del miedo. Este fenómeno tan complejo requiere ser estudiado en sus dimensiones individuales (fisiológicas, evolutivas, patológicas) y colectivas (sociales, históricas, culturales e imaginarias), con sus metodologías; la cuestión es si cabe hablar de una dimensión poética (o de un tratamiento poético del miedo) y si se establece alguna relación entre ese ámbito creativo y el religioso.

En el primer grado, el más elemental y compartido, el miedo se manifiesta como una «perturbación angustiosa del ánimo» y un «recelo ante amenaza inminente y grave», según

---

<sup>1</sup> Véase para el valor cognoscitivo del lenguaje poético, figurado, los trabajos de P. Ricoeur, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975 (Madrid, Trotta / Cristiandad, 2001) y *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. México, Siglo XXI/ Universidad Iberoamericana, 1995.

<sup>2</sup> Que el miedo intervenga, de algún modo, como factor común y decisivo de la experiencia humana, queda advertido en esta caracterización antropológica: «Questa emozione coinvolge l'intera personalità e quindi anche il modo di pensare di un individuo e, più in generale, el suo modo di essere-nel-mondo». Anna Oliverio Ferraris, «Paure individuali, paure collettive. Aspetti psicologici, antropologici e storici». *Storia e Paure*, a cura di L. Guidi, M. R. Pelizzari, L. Valenzi. Milano, FrancoAngeli, 1992, pp. 17-19. La cita en p. 17.

las definiciones de la Academia. Es así como aparece *temáticamente* en gran parte de la poesía funeraria (o de otras calamidades), con distintas intensidades de patetismo. Y lo veremos en un texto de Unamuno, sobre todo. Para esta conmoción la vía poética es muy frecuente, privilegiada y casi tan obligada como para la emoción amorosa; pero no puede ser exclusiva ni única. En cambio, el segundo grado apenas se puede decir sino poéticamente, ya que, como sentimiento, se identifica o vincula íntimamente con la misma existencia humana en su relación al mundo, a todas las cosas. No tiene un objeto definido y requiere una cierta experiencia que Lorca decía con estas palabras: «todas las cosas tienen su misterio, y la poesía es el misterio que tienen todas las cosas»<sup>3</sup>. Ésta sería la dimensión propiamente poética (no exclusiva) del miedo. Finalmente, el tercer nivel del significado del miedo sólo se puede decir poéticamente (y expresarse mediante símbolos) ya que es precisamente el sentimiento que acompaña a la apertura última al misterio como tal, objeto que el poeta identifica con la misma experiencia poética de creación y revelación, siempre en el filo entre la esperanza y el fracaso. Es la dimensión que relaciona la poesía con lo sagrado y su expresión religiosa. Para estos dos niveles, nos serviremos de sendas composiciones de Claudio Rodríguez.

En el resumen final trataré de extraer de todos los casos algunos aspectos comunes que ayuden a establecer la secuencia de relación e identifiquen el objeto común como miedo. De esa manera espero que quede justificado el título de esta comunicación o el que quizás podría haber sido también apropiado: la construcción poética de la experiencia del miedo.

#### ELEGÍA, AUTOELEGÍA Y MEDITACIÓN DE LA MUERTE

De hacer caso al planteamiento teórico de Gilbert Durand<sup>4</sup>, toda construcción simbólica tendría como fin conjurar o remediar el inevitable temor ante la destrucción, cuyo agente último es la muerte, representada en los múltiples rostros y máscaras del tiempo. También la poesía lírica, que articula verbalmente un sistema simbólico de representación, puede ser vista con esta función, aunque su diversidad es tan considerable que de manera esquemática y práctica la hemos reducido a tres en el título de este apartado. Sitúo en la dimensión elegíaca (con forma de elegía u otra posible) desde la llamada al consuelo que ejercita la belleza garcilasiana hasta el desgarrado lamento de Espronceda o la evocación ensoñadora de la amada incorpórea en Machado. Su rasgo común de recuerdo, lamentación y consuelo es el que se verifica de manera más compleja y perfecta en las *Coplas* a la muerte de su padre, de Jorge Manrique, donde el temor inicial ante el rápido tránsito y acabamiento de todas las cosas se transforma en una serena *meditatio mortis*, finalmente exaltadora de la vida bajo el signo religioso. La poesía elegíaca comparece ante la muerte con su doble carga de dolor y de sentido.

Estos ejemplos, un tanto elementales, de tres momentos y estéticas (clasicismo, romanticismo, simbolismo) vienen al caso para resaltar otra forma que denomino «autoelegía», en la cual el sujeto anticipa la realidad de su muerte y la interpreta poéticamente (claro que desde la vida como valor; si no, no hay elegía). Es la perspectiva lírica que brota de esa posibilidad solamente humana de vivir por adelantado su propio fin. Modernamente aparece en Juan Ramón Jiménez, en Miguel de Unamuno, en José M<sup>a</sup> Valverde, por ejemplo. No se trata de una mera suposición metafórica, como la de Quevedo (pese a la fuerza sugestiva del soneto

<sup>3</sup> «Al habla con Federico García Lorca» [por Felipe Morales], en *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1966 (12<sup>a</sup> ed.), p. 1808.

<sup>4</sup> En su obra *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*. Madrid, Taurus, 1981.

«Amor constante más allá de la muerte»), sino que refiere una verdadera «prolepsis», como quien pudiera ver desde ahora el más allá. (Curiosamente es la forma que toma, para otra función, Jaime Gil de Biedma, en un famoso poema).

Un modelo esencial de esta composición se encuentra en Juan Ramón, con el poema titulado «El viaje infinito» y que comienza: «...Y yo me iré. Y se quedarán los pájaros/ cantando...»<sup>5</sup> Parece que el poema se refiera principalmente a la angustia ante la muerte cierta, anticipada como ausencia, vacío y soledad, frente a la inmutable densidad de las cosas bellas del mundo, que, en su permanecer cíclico, conjuran el fluir del tiempo. Lo que no se dice, sólo se insinúa, es el sentimiento de melancolía que surge de un dolor no terrible, pero sí total.

Por el contrario, en el poema «Elegía para mi muerte», de José M<sup>a</sup> Valverde, se insiste expresamente en el miedo y la conmoción existenciales y se pierde la contención lírica para buscar un desarrollo más dramático y elevarse a una dimensión ontológica: «¡Oh, ser sólo una vez, y sin remedio». El poema ve la muerte como crecimiento inevitable, ausencia del yo en un mundo definido desde él y llamamiento final a un Tú trascendente que, sin embargo, no destruye el miedo: «Tengo el miedo del perro junto al hombre... Miedo de no saber»<sup>6</sup>.

Percibimos en este poema el cruce de influencias de Juan Ramón y Unamuno, posiblemente con Rilke al fondo. De Unamuno evoca «Elegía en la muerte de un perro» que se encuentra en la colección *Poesías* [1907], junto con otros textos que repiten la meditación de la muerte. Entre ellos, la que consideramos «autoelegía» y que lleva por título «Para después de mi muerte», significativamente puesta en la primera sección del libro, «Introducción»<sup>7</sup>. Aquí coloca la caducidad propia frente a la permanencia de la obra suya para los demás, pero con la certeza desoladora del acabamiento de todo. La muerte es el destino universal. Sin embargo, la perspectiva es la misma que establecimos: una anticipación del estado del mundo tras la ausencia del sujeto que le daba perspectiva y sentido.

Cualquiera de estos textos sería material adecuado para analizar el miedo, que se despliega o se insinúa. Sin embargo, me he propuesto tratar, por más expresivo y extraño, otro poema de Unamuno que no puede entrar exactamente en estas categorías, pues lo que tiene de singular es que describe la inmediatez del sentimiento de la muerte, la experiencia del morir como amenaza y presente, más que presentimiento. Esto no es común en poesía, aunque en cierta literatura ascética y en la prosa del mismo Unamuno se encuentre la exhortación a representarse ese momento de manera vívida; pero sigue siendo una anticipación o suposición:

Porque hay veces que, sin saber cómo y de dónde, nos  
sobrecoge de pronto, y al menos esperarlo, atrapándonos  
desprevenidos y en descuido, el sentimiento de nuestra  
mortalidad [...] No la muerte, sino algo peor, una  
sensación de anonadamiento, una suprema angustia.  
Y esa angustia, arrancándonos del conocimiento aparental, nos  
lleva de golpe y porrazo al conocimiento sustancial de las  
cosas [...] ¿Te puedes concebir como no existiendo?

<sup>5</sup> Pertenece al libro *Poemas agrestes* y se encuentra recogido en la *Segunda Antología Poética (1898-1918)*. Sigo la edición de Selecciones Austral, Madrid, Espasa-Calpe, 1987 (5<sup>a</sup>).

<sup>6</sup> Pertenece al libro *Hombre de Dios*, ahora recogido en el volumen I, *Poesía de sus Obras Completas*. Madrid, Trotta, 1998.

<sup>7</sup> Sigo la edición de Manuel Alvar para Clásicos Labor, pero puede verse en vol I de *Poesía Completa*, ed. de Ana Suárez Miramón. Madrid, Alianza, 1987.

Inténtalo, concentra tu imaginación en ello [...] Inténtalo y acaso llames y atraigas a ti esa angustia que nos visita cuando menos lo esperamos, y sientas el nudo que aprieta el gazonate del alma...<sup>8</sup>

El poema elegido forma parte de una sección titulada «Incidentes domésticos», dentro de *Poesías* [1907], en la cual el autor refiere distintos momentos de la vida cotidiana, transformados por el sentimiento y la reflexión («piensa el sentimiento»): así, los juegos y ocurrencias infantiles, la enfermedad de Raimundo, la noche y la calma de la casa. Ninguno de ellos tiene título. Éste, «Es de noche, en mi estudio», ocupa el lugar tercero de ocho y es de los más extensos. Casi todos son apuntes líricos.

Hay una coherencia (decoro se diría en retórica) perfecta entre el tema, la circunstancia y la situación del yo poético. Éste muestra un estado de conciencia excepcional, de profunda introspección y condensado temor ante una muerte al acecho, cuya presencia es ominosa en el profundo silencio exterior. La luz misma, naturalmente tenue, pasa de ser luz de paz y como la del sagrario (recogimiento religioso, presencia divina) a ser lámpara funeraria.

El fin del tiempo, evocado por el tránsito al nuevo año, parece haber sido determinante de ese estado de conciencia y percepción angustiosa; de ahí que figure la fecha al pie del texto. Es otro elemento contextual significativo. Y el texto reitera los deicticos (de espacio y tiempo) para marcar la inmediatez de la escritura con la realidad, y las referencias a la corporalidad, como modo también inmediato de presencia y percepción. Corporalidad que relaciona el espacio interior con el exterior: «Profunda soledad; oigo el latido de mi sangre...» Así, el texto se muestra con un carácter (aparente) de escritura muy directa, primaria, elaboración verbal de un proceso de temor y de superación del temor, en el momento mismo en que se está produciendo. Es, en cierta forma, poesía confesional que apenas deja lugar a la duda de la autenticidad de su motivo.

Sin embargo, el poema es algo más. Ante todo, parece ejercer como un conjuro de la razón verbal frente al silencio definitivo. La vida es la palabra, la escritura... Mientras no se acaba el escribir, no se termina el vivir. Y la forma misma da cuenta de ello: el texto va creciendo de manera fluida, continua, con ritmo flexible, apoyado en una métrica habitual y en reiteraciones, hasta el final. No es raro encontrar en Unamuno la idea de la inmortalidad, o pervivencia, mejor, por la poesía. Y así, la correspondiente relación de palabra (poética) y vida: «Cuando yo ya no sea, / ¡serás tú, canto mío!»<sup>9</sup>; «soy soplo en barro, soy hombre de habla; / no escribo por pasar el rato/ sino la eternidad»; «Cuando me creáis más muerto/ retemblaré en vuestras manos./ Aquí os dejo mi alma-libro./ hombre-mundo verdadero;/ cuando vibres todo entero/ soy yo, lector, que en ti vibro»<sup>10</sup>. Pero este poema que comentamos establece un grado directo de correspondencia, verificando de modo total y físico aquella sugestión de Gusdorf: «escribo, luego soy» de este otro modo: soy mientras escribo. Además, si es

<sup>8</sup> *Vida de Don Quijote y Sancho*, cap. LVIII. Madrid, Alianza ed., 1987, p. 225. Como se ve en este fragmento, y en los otros textos unamunianos, no es fácil establecer la distinción entre miedo y angustia (cfr. S. Freud, *Inhibición, síntoma y angustia. Obras Completas*, tomo III. Madrid, Biblioteca Nueva, 1981). La aparente sinonimia sugiere una gradación de las emociones en el ánimo que no es totalmente definible. El presentimiento de la muerte propia, ¿es un objeto definido o no?

<sup>9</sup> En el poema «Para después de mi muerte» del cit. volumen de *Poesías*.

<sup>10</sup> Estos dos últimos textos corresponden a los nos. 827 y 828 del Cancionero, publicado póstumamente. Ver la edición de *Poesías Completas* citada.

escritura en trance de muerte puede considerarse un testamento que deja como legado la constancia de la misma vida en la intimidad del yo, centro definitivo del texto con su presencia y sentimiento del tiempo. El lenguaje poético da cuenta de lo más propio y radical, la misma condición ontológica del sujeto de la escritura. Y por eso, finalmente, es una escritura que también trasciende su punto de partida y su circunstancia, porque el lugar de nacimiento real de la palabra no es el miedo, sino el deseo (o *conatus* como dice en *Del sentimiento trágico*). Así enlazan los tres aspectos: vida como escritura, expresión íntegra de un yo central, anhelo de permanencia. Existe el miedo porque hay un deseo más profundo, el ansia de vida eterna. La muerte es la amenaza radical que pesa sobre este deseo, y el sentimiento de angustia que provoca el choque es el que fundamenta la expresión poética, que, al llegar al final, reconoce una victoria (al menos temporal), un alivio al no ver realizada negativamente la ecuación escritura = vida. «Los terminé y aún vivo». Pero esto no es un reconocimiento simple, sino la expresión de una experiencia del conocer, realizada en un instante: la que lleva de la vida a la muerte y nuevamente a la vida. El conocimiento del miedo. Para esto no hay conceptos, sólo relación poética<sup>11</sup>.

#### EL MIEDO, COMPAÑERO EN LA EXPERIENCIA DE LA OTREDAD

Planteamos este segundo momento a partir de unas declaraciones y de un poema de Claudio Rodríguez, titulado precisamente «Cantata del miedo». Y encontramos el punto de partida, por una parte, en la necesidad del conocimiento que se manifiesta parcial e insuficiente ante la realidad (ésta es desbordante o, en término de Ricoeur, muestra un «excedente de sentido»); y, por otro lado, también en la exigencia, que sentimos inmediata, de lograr algo superior a la propia capacidad expresiva, comunicativa o amorosa, creativa al fin<sup>12</sup>. En el comienzo de su poema, Claudio ofrece el tiempo y el miedo, sorprendentemente, como criterios de ordenación de la experiencia humana<sup>13</sup> y de discriminación:

Es el tiempo, es el miedo  
los que más nos enseñan  
nuestra miseria y nuestra riqueza.

No es de despreciar la capacidad y el valor cognoscitivo, otra vez, de ese miedo para el desarrollo de este apartado<sup>14</sup>. Y conviene destacar que «Cantata del miedo» ocupa un lugar relevante en el conjunto del libro que lo contiene, titulado *El vuelo de la celebración*, ya que

<sup>11</sup> Es inevitable, aunque parezca redundante, insistir en la observación del texto unamuniano de la *Vida de Don Quijote y Sancho*: esa suprema angustia, «arrancándonos del conocimiento aparental, nos lleva de golpe y porrazo al conocimiento sustancial de la cosas». Y así enlazamos de nuevo con una de las guías de este trabajo, la capacidad gnoseológica de la poesía, a partir del análisis citado en nota I de P. Ricoeur.

<sup>12</sup> Claudio Rodríguez lo explicaba con estas palabras: «El miedo se produce ante el desconocimiento total que el hombre tiene de las cosas. Se puede decir miedo o sospecha, asombro y sorpresa... No puedo saber lo que es el aire, lo que es la luz, los objetos: el jarro... Te produce una sensación de impotencia... Y esa sensación se puede identificar un poco con el temor. Lo mismo pasa cuando te pones a escribir un poema: es que no voy a llegar donde quiero llegar, por lo menos lo intento. ¡Pero no puedes!» *Compás de Letras*, 6, junio de 1997, p. 27.

<sup>13</sup> Así lo califica Antonio García Berrio: «Un principio recónditamente ordenador por tanto de la experiencia». *Forma interior. La creación poética de Claudio Rodríguez*. Málaga, Ayuntamiento, 1999, p. 667.

<sup>14</sup> En efecto, si es un «principio ordenador» y discriminador es un principio de conocimiento. Separar y ordenar es un modo de conocer.

abre la sección tercera, la más extensa y que concentra una alta intensidad poética. Pero si atendemos a la forma, la antítesis del último verso citado resulta ser ejemplo de una forma recurrente en el poema, y, más aún, parece una de las claves constructivas de todo el libro. Muestra así muy bien uno de los dos aspectos que parecen característicos del poemario: las dualidades constructivas; el otro es la combinación estilística o tonal de meditación y canto.

Las dualidades, en primer lugar, se construyen de formas muy variadas. Una de las más evidentes es mediante la antítesis, como la citada, en que coinciden términos semánticamente opuestos, sea en sintagmas como «sonrisa y mancha» o «confianza y arrepentimiento» o «generosa y cruel»; sea en forma de oxímoron, como «armoniosa amargura», o en forma de atribución: «La armonía ya fugitiva». Pero otra igualmente habitual y característica es mediante el uso de adversativas: «el soñar es sencillo, pero no el contemplar», «la lluvia nos da canción a cambio/ de dolor, de injusticia». Y dentro de estas fórmulas, el miedo es el que constitutivamente se caracteriza por su dualidad: la riqueza y la pobreza. Y de ahí la necesidad de hacer de él una figura, de personificarlo, como un otro, semejante, a la vez muy próximo pero de extraña y sorprendente catadura.

Ese recurso poético de la personificación es algo más que una aplicación alegórica aquí. El miedo adquiere con él los rasgos de la familiaridad y de la convivencia cotidiana y, a la vez, la suprema alteridad de lo diferente y ajeno, la desidentificación de la otredad, de lo no asimilable al yo mismo de la experiencia, que es el último reducto de significación del poema, tal como aquí lo comentamos. El miedo es la expresión de la insuficiencia y del error, del no conocer dentro del conocer. Es la manifestación solidaria de la experiencia de la alteridad.

En ese mismo sentido iba la interpretación de Ángel L. Prieto de Paula: «... poema en que la afirmación del miedo se produce no como consecuencia de la alteración de lo cotidiano, sino como profundización en lo real. Así, el miedo (que, como es habitual en el autor, presenta dos caras, miseria y riqueza, alegría y desaliento) aflora ante la pura contemplación de una verdad sin carátula... Se trata de penetración en la esencia de la realidad»<sup>15</sup> (Aunque siguiendo las afirmaciones anteriores de Claudio, prefiero por mi parte hablar del fondo incommunicable y no poseído de la realidad en vez de emplear el término esencia.)

En el segundo aspecto anunciado antes, se produce también en el poema, como en el resto del libro, una combinación de la reflexión lírica o *meditatio*, a través de los temas y motivos o imágenes habituales en el autor (que es un poeta de mundo lírico muy definido y enriquecido por ahondamiento), con el tono exaltado, del canto, que eleva la realidad, dirigiéndose a ella y empleando el apóstrofe, bien al personaje, bien al lector o a sí mismo desdoblado. También esto es un punto de coincidencia de la crítica, en el comentario de Dionisio Cañas o de Prieto de Paula. Éste último habla primero de actitud contemplativa, de la «reflexión sazónada» para añadir más tarde el acento de «cántico celebratorio»<sup>16</sup>.

Así, pues, la extrañeza y la dualidad se advierten desde los primeros versos citados del poema. Hay confianza y desprecio, pero sobre todo ruptura de cierta unidad primordial, del sujeto con el mundo y consigo mismo. El tiempo es disgregación de la unidad, el miedo es separación y contradicción. Y así el poema nos conduce a veces hacia territorios donde el miedo —en su figura o en su acción— nos resulta más comprensible, más anecdótico, como «miedo

<sup>15</sup> En su estudio *La llama y la ceniza. Introducción a la poesía de Claudio Rodríguez*. Salamanca, Universidad, 1989 (reimp. 1993), p. 203.

<sup>16</sup> Ángel L. Prieto de Paula, ob.cit., pp. 189 y 193. También más recientemente L. García Jambina, *De la ebriedad a la leyenda. La trayectoria poética de Claudio Rodríguez*. Salamanca, Universidad, 1999 p. 118. Dionisio Cañas, «Carta desde Manhattan». *Compás de Letras*, 6, junio de 1995, pp. 209-210.

que es riqueza de la desconfianza, de la maldad, pérdida de la fe». Así acierta la poesía simplemente a expresar lo que es propio de todo vivir consciente. Pero lo importante viene luego. Cuando acierta y se adentra en el significado más sorprendente, estrictamente poético, que revela la identidad más radical de la experiencia:

Coge este vaso de agua y en él lo sentirás  
 porque el agua da miedo al contemplarla...  
 Toca ese cuerpo de mujer...  
 porque el cuerpo da miedo al contemplarlo  
 y más aún si se le ama, por tan desconocido.  
 Y más aún si se entra en él y en él se oye  
 la disciplina de las estrellas.  
 Tan poderoso como la esperanza  
 o el recuerdo, es el miedo.

¿Quiere decir el miedo como experiencia del momento, del instante presente, frente a los otros dos éxtasis del tiempo, humanamente integrados? En cualquier caso, compañero inseparable de la experiencia del existir y del conocer. Tal es su realidad y su función, descrita adecuadamente en tres gerundios: «nivelando, aplomando, remontando nuestra vida». Por eso Dionisio Cañas ha comentado su alcance en términos de oposición dual: «Siempre me ha parecido... un poema castigador y salvador... El miedo, tal como tú lo sientes y lo haces sentir en este poema, es el estado más puro del ser humano... Más que el amor, más que el odio, el miedo hace patente nuestra vulnerabilidad y nuestra dependencia de los demás. Esto es lo hermoso y lo terrible a la vez»<sup>17</sup>.

Creo que Claudio Rodríguez lo ha expuesto en otro poema del mismo libro, cuyo título ha tomado de San Juan de la Cruz, «Música callada»:

Y oigo de mil maneras  
 y con mil voces lo que no se escucha.  
 Lo que el hombre no oye. Y toco el quicio  
 muy secreto del aire, y va creciendo  
 la armonía, junto con el dolor.

...

No sólo estamos asombrados, mudos, casi ciegos  
 frente a tanto misterio, sino sordos<sup>18</sup>.

En resumen, el miedo, extraño y compañero, distinto e inseparable, ordenador y discriminador, nos hace sentir la distancia frente al mundo y frente a nuestra vida, al poner de manifiesto especularmente los elementos negativos y falseadores; pero, a la vez, y sobre todas las cosas, revela el misterio profundo de la realidad misma (y de nuestra relación con ella), la libera de la concupiscencia del saber o de la carne, le permite ser fondo innombrable, secreto o armonía. Pero nunca una sola cosa, siempre «la cosecha de la alegría junto con la/ del desaliento».

<sup>17</sup> Dionisio Cañas, *Compás de Letras*, cit., pp. 209-210.

<sup>18</sup> Claudio Rodríguez: *El vuelo de la celebración*. Madrid, Ediciones La Palma, 1992, pp. 54-55.

## MIEDO Y ÉXTASIS SAGRADO

En el tercer nivel –y tercer poema– lo que se traslada es el terror sagrado por la entrada hasta más allá de lo permitido, hasta un centro oculto que sólo puede ser conocido por revelación y que, sin embargo, se hace objeto de acoso y rapiña. Es el sentimiento que acompaña al éxtasis, al salir de sí y perderse en el ámbito misterioso de la trascendencia. Pero añadamos inmediatamente que este ámbito se identifica con la creación poética, aunque sin excluir otros significados, otras lecturas.

Ahora el modo de escritura es elíptico o, si se quiere, parabólico. La lírica se engarza con la narración, ya que lo innombrable sólo puede ser objeto de un relato: el de la llegada hasta él. Pero, además, esta escritura rompe continuamente la coherencia de la persona gramatical y la isotopía del espacio y del tiempo<sup>19</sup>.

El modo particular de esta fábula no es insignificante. Se titula «El robo». Y se trata precisamente de un *robo sacrilego*. Ahí reside el componente más anecdótico del miedo: hay un peligro cierto («cada paso que des es peligroso/ entre escombros y ruinas donde crece la malva»), una amenaza contra la vida que al final parece cumplirse.

Más allá de la anécdota, podemos resumir esta primera descripción del poema y de su significado en dos breves textos. Un solo verso nos sitúa en la contradicción y peligro de lo sagrado: «¿Y tú qué esperas? ¿Qué temes ahora?» En el momento climático, los versos se refieren al éxtasis, al ser arrebatado, causa de un sentimiento físico de miedo:

Sigue con calma y llega hasta el altar,  
llega furtivo en danza  
hasta la plata viva, hasta el oro del cáliz,  
hasta el zafiro y hasta la esmeralda;  
llega hasta tu saliva que maldice,  
suave y seca, a tu cuerpo.

Sin ánimo de llegar a aclarar todos los enigmas de la composición, el intento de comprender los matices de esta aventura nos sugiere establecer dos series de componentes esenciales del texto: en primer lugar los que se refieren simbólicamente a la sacralidad, y, en segundo término, la implicación biográfica y personal del poeta en su discurso lírico/narrativo.

En «El robo» se pueden percibir unas referencias míticas –a partir de las que se construye el relato– y unas imágenes simbólicas que confieren a éste su significado último.

Las referencias mítico-literarias son, al menos, tres. La que nos parece más remota, aunque es la más utilizada por Claudio Rodríguez en sus explicaciones, es la de Prometeo que roba el fuego a los dioses (alegoría a su vez del poeta). Otra posible es la que se refiere a la busca del Grial (puesto que el objeto es el cáliz), pero transformado el camino de pureza y esclarecimiento en el robo nocturno. Y finalmente, aunque no está explícita, la amenaza de la muerte nos remite al motivo bíblico-unamuniano de que quien ve el rostro de Dios, muere. El robo sacrilego es una violación de la intimidad sagrada. De ahí la sorpresa final, la exclamación (o grito): «¡Si estás vivo!»<sup>20</sup>

<sup>19</sup> También el carácter especialmente significativo del poema viene destacado por su situación en el libro *Casi una leyenda*, último que Claudio ha publicado en vida. Él solo forma el primer interludio o «Interludio mayor», aislándose así del conjunto. Y la intensidad emocional y complejidad explican el largo proceso de gestación.

<sup>20</sup> Con esto no pretendo ignorar el entramado que ofrecía la leyenda zamorana a que luego me referiré. Pero precisamente conviene tener en cuenta cómo el poema invierte el resultado, que en la leyenda es la muerte miserable y ejemplar del ladrón.



Todavía más, las imágenes simbólicas se integran en una isotopía de significado bien definido. Tenemos ahí el recinto como espacio sagrado y cerrado. Y el esfuerzo de forzar la entrada (tan minuciosamente expresado por las referencias a cerraduras, llaves, hierros) marca bien la ruptura, el cambio de nivel, el traspasar los umbrales al entrar en «otro mundo», que es una interioridad orientada hacia un centro donde está el altar que guarda el cáliz. Los símbolos conjuntos del oro, la piedra preciosa y la copa nos dan, muy depuradamente, las ideas de vida e iluminación asociadas. A su vez, el camino que lleva hasta allí, si no es de sacrificio y purificación, es, al menos, de peligro, de esfuerzo e incluso de tortura, unida a la culpa (p. 43).

Por su parte, altar y cáliz están culturalmente asociados a la eucaristía como transformación simbólica de la materia en espíritu, de la muerte en vida. Así ocurre también en el poema, en el plano de su significación. En él se verifica el acceso a la verdad (iluminación) y la celebración de la vida («Tú, con tu vida entera/ que despierta y que llama a la ciudad»). Y la materia (madera, hierro, piedra, el propio cuerpo) se transforma en espíritu, es decir, en palabra, que cuenta esto como *aventura* y como *destreza*, dos términos que Claudio Rodríguez repite continuamente al explicar su concepto de poesía.

Llegamos de este modo a uno de los nudos de significado del poema, aquel que el propio autor quiso desatar y que resumió en el origen sagrado de la poesía o, más simple y directamente, que la poesía siempre busca a Dios. En último extremo, como ya enuncié antes, estamos ante un tema metapoético: bajo la alegoría de un robo sacrilego se encierra la necesidad y la imposibilidad de la poesía como conocimiento de la verdad última, como un modo de *éxtasis sagrado* del que el poeta regresa, pero después de pasar por el peligro y el miedo.

La carga significativa del poema se advierte por su complejidad. Pero su importancia definitiva la podemos calibrar mejor al comprobar la implicación personal del autor en este relato, a cuyo servicio está la repetición de muchas de las imágenes recurrentes en obras anteriores. Hasta tres motivos (en sentido literario) hallamos aquí: el más ajeno —y al que el autor se refirió más, como una pista verdadera pero encubridora— es la leyenda zamorana de «La cabeza de piedra»<sup>21</sup>; otro, más próximo biográficamente, revelado por Claudio Rodríguez a Antonio García Berrio, es el recuerdo de un tío suyo, escondido en un huerto, junto a la estación del tren, después de la guerra (con toda la incertidumbre y el miedo de un fugitivo); el tercero, personal y oculto, es la «travesura» infantil de robar un cáliz y ocultarlo en un jardín próximo, de donde no pudo recuperarlo jamás<sup>22</sup>. Así, en algunos de los versos ha visto García Berrio la referencia a la situación del fugitivo, y en otros creo que puede apreciarse alguna posible alusión a sí mismo, quizás sobre todo en una primera versión, luego corregida: «Es el recuerdo ruin y luminoso»; «deja ya que [el aceite] me acuse/ del delito»; «Tú, que has robado lo que amas». Y precisamente al comparar el resultado final, el poema, con el supues-

<sup>21</sup> Insistió en esta referencia y en la de Prometeo en lecturas públicas y en entrevistas a distintas publicaciones. Véase A. García Berrio, cit., Luis García Jambrina, *De la ebriedad a la leyenda*, cit. y en C. Rodríguez, *Hacia el canto*. Salamanca, Universidad/ Patrimonio Nacional, 1993. El relato fue resumido en un artículo del propio Claudio, que terminaba (cito por A. García Berrio): «He aquí el milagro y la verdad y el destino de la poesía. Porque el poeta busca la propiedad». *Opinión*, 23 de febrero, 1992, p. 11. La leyenda está contada con entusiasmo tardo-romántico en Francisco Romero López: *Leyendas y tradiciones Zamoranas*. Zamora, 1985, 5ª ed., pp. 115-122.

<sup>22</sup> Curiosamente, pero bastante natural dentro del modo de ser de Claudio Rodríguez, cuando le pregunté por el aspecto autobiográfico del poema lo negó y se remitió a la leyenda y a su interpretación metapoética. La anécdota, sin embargo, la había contado ya Dionisio Cañas, que la incluyó en el Estudio, prólogo a su antología: *Claudio Rodríguez*. Madrid, Júcar, 1988, p. 32. De ahí mi pregunta.

to modelo previo, la leyenda recogida y escrita, surge la evidencia de la enorme distancia, de la radical transformación no sólo de los elementos particulares y de un significado moral, ejemplarizante, a otro más poético y universal, sino de la totalidad de la acción y del sentido. Más bien parece que la mención de la leyenda sirva de coartada para el ocultamiento de la «verdad» personal del poema, la cual tampoco se reduce, evidentemente, al episodio biográfico<sup>23</sup>, que, en todo caso, sería un punto de partida y de arraigo subjetivo.

Y este desvío del poema respecto de la leyenda nos obliga a fijarnos más aún en la inversión semántica de los términos en el poema (que no establece ya antítesis, sino identidad de contrarios). El texto repite estructuras como «para que sepas que lo que has ganado/ tú lo has perdido»; o bien: «Nadie ha vencido pero no te han dado/ libertad sino honda/ esclavitud./ Lo que es desgracia es descubrimiento/ y nacimiento» (p. 42). Al final, el robo no ocasiona muerte, sino vida, no reducción a piedra, sino libertad de palabra. Ésa parece ser una manifestación particular de la identidad de contrarios («coincidentia oppositorum») que pertenece a la experiencia más habitual de la revelación o hierofanía, y que podemos esquematizar en estos aspectos del poema: deseo (libido) y temor (que remitirían a un plano psicológico); atracción y rechazo (que se refieren al aspecto objetivo, de la acción y de los objetos); bello y siniestro (copa y piedras preciosas o cabeza pétrea, en el nivel estético).

Este comentario apenas deslinda algunos aspectos aparentemente importantes del poema, pero sirve ya para determinar cómo el miedo recurrente, implícito, está asociado a experiencias profundas de riesgo, de dolor y de culpa en el sujeto poético. Pero más aún, el miedo deriva de la misma trascendencia e imposibilidad del empeño, de lo sublime y a la vez miserable de la acción. Una de sus posibles concreciones será, en efecto, por vía alegórica, la del miedo que forma parte de la poesía como conocimiento último, estremecimiento, a la vez, de la verdad y de la creación, del conocimiento y de la experiencia. Pero resulta también inexpresable, como el objeto al que acompaña: en el momento culminante del logro, el poema deja un vacío de palabra. Sólo se dice la aproximación previa y el reconocimiento posterior. Lo que se gana se pierde. Lo que se sabe, se ignora. «Pero ¿tú qué has hecho?! Si has tenido en tus manos/ la verdad!»

#### CONSIDERACIONES FINALES

Estos tres breves comentarios conducen —a mi juicio— al resultado que anticipé al comienzo. Se advierte la compleja amplitud semántica del miedo según su objeto; además, la expresión se hace cada vez más estricta, única y necesariamente poética. Y así se constata que el miedo, a partir de esa raíz común de angustia ante la muerte, pero desbordando su limitación, se hace sentimiento coextensivo a la existencia humana<sup>24</sup>. Y esto lo advertimos al poner los

<sup>23</sup> Una transformación tan sistemática y una inversión tal de los hechos nos muestran, indirectamente, cómo este tercer aspecto es el determinante, y que el motivo legendario resulta casi un mero pretexto (en todos los sentidos del término). Podría establecer muchas relaciones, pero baste decir, por ejemplo, que en la leyenda no hay cáliz, sino dos pesadas cajas con monedas de oro (regalo del Rey) y joyas de la Reina (su hermana, Doña Sancha), donaciones para terminar la obra del templo. Por otra parte, si el yo/tú lírico no muere, sino que vive y canta al final, a diferencia del noble ladrón, atrapado en la pared y petrificado, puede significar que Claudio ha logrado, mediante la poesía, conjurar el íntimo sentimiento de culpa.

<sup>24</sup> De nuevo unas palabras de Anna Oliverio Ferraris sirven adecuadamente: «... si può affermare che la paura è, oggi come nel passato, lo specchio in cui si riflettono tematiche piccole e grandi, minacce quotidiane che tocano i singoli individui e ombre più vaste che incombono sulla comunità. E proprio perchè l'uomo è

tres grados o aspectos descritos del miedo en relación con otros niveles: un nivel emocional (miedo a la muerte) que identifica una situación humana de dependencia (o contingencia) radical y última. Su fundamento es biológico, como muy bien muestra el desarrollo del poema de Unamuno, tan centrado en la conciencia de la corporalidad; un nivel de conocimiento frente a la incertidumbre y la dualidad, que aparece, en el primer poema de Claudio, en el plano de la relación interpersonal, como necesidad y resistencia a la alteridad; y un nivel a la vez cognitivo y emocional, que une sacralidad, miedo y poesía y cuyo fundamento es el dinamismo profundo de atracción y peligro ante el misterio. (Y también se puede resumir: el yo ante sí, el yo frente al otro y el yo hacia el Otro).

Para terminar, cabe enunciar, ya de forma esquemática, algunos aspectos que relacionan los tres textos y que muestran cómo estamos ante variaciones amplificadoras de un mismo tema:

1. El ambiente de sacralidad es muy explícito en los textos primero y tercero (con rasgos como separación, aislamiento, oscuridad, lámpara o aceite...). La intimidad es sustituida, en cambio, en el poema segundo por la extrañeza y la otredad. Porque el sentimiento de miedo brota ahí justamente de la imposibilidad de acceso a la intimidad de la realidad.
2. En los tres textos, el resultado final es la superación de la amenaza y la liberación del temor por haber cumplido con él hasta el fin; curiosamente, a pesar de sus diferencias, el primer texto y el tercero terminan de manera semejante, con la afirmación de la vida del sujeto poético. Y el segundo concluye con la asimilación del miedo y de su poder destructor mediante el canto que equivale a curación y por tanto a vida: «...cuando te desprecio/ y te canto, cuando te veo con tal claridad/ que siento tu latido que me hiere/.../ y me cura de ti, de ti, de ti».
3. En todos los casos se establece una relación íntima entre la muerte y el miedo con el tiempo: fecha en el poema de Unamuno, datos de su edad y marcas del tiempo; comienzo del segundo poema; distancia y confusión de presente/ pasado en el tercer poema, que permite sentir y reflejar el miedo (en sujetos gramaticalmente distintos).
4. El miedo supone la existencia y la conciencia de un valor positivo, de orden superior, que se percibe amenazado o destruido: ansia de vida eterna; unidad e integración consigo mismo y con el mundo; conocimiento y posesión de la verdad.
5. Otra relación común a todos los textos es la del miedo con la experiencia y el conocimiento. A través de la experiencia del miedo como conocimiento se accede a un nivel de profundidad como es la inmediatez de la vida y del yo en Unamuno, la ambivalencia general según su ordenación y discriminación en el primer texto de Claudio, y la verdad (la poesía) como intimidad sagrada, como tesoro imposible de guardar.
6. En cada caso, la escritura tiene una función peculiar y definida. Así, la palabra es conjuro para la vida en Unamuno; es conocimiento y aceptación relacional —«Tú, viejo y maldito cómplice»— en «Cantata del miedo», y de nuevo se identifican pala-

---

mortale e sa di esserlo la paura è un aspetto centrale dell'esistenza individuale e collettiva [...] La vulnerabilità produce la paura, ossia un'emozione dai due volti, un'emozione che può degenerare in panico e distruzione oppure diventare la molla creatrice di nuove imprese, di valori, di cultura.» Loc. cit., p. 29.

bra y vida en «El Robo», pero palabra ahora como re-conocimiento, en su doble aceptación de verificación de un conocimiento y de agradecimiento.

7. Finalmente, como la expresión no es ajena al nivel de profundidad y de ambigüedad del significado, a mayor grado de éstas hay mayor complejidad formal. No hace falta entrar en análisis muy minuciosos, teniendo los textos y percibiendo la creciente extensión, dificultad compositiva, organización en partes y recursos de escritura, desde la simplicidad de los tiempos en presente y la unidad del yo confesional, en Unamuno, hasta la desarticulación de los fragmentos, líricos y narrativos, o la división de los sujetos en una estructura de fuerte componente irracional en «El Robo», de Claudio Rodríguez.

## La Dat egipcia: de preámbulo de la resurrección en el cielo a sede de suplicios eternos

Miguel Ángel Molinero Polo  
Universidad de la Laguna

Algunas obras recientes de Historia de las mentalidades han popularizado la idea de que los egipcios habían desarrollado ya una concepción del infierno muy similar a la de otras civilizaciones cuya influencia llega hasta la actualidad: griega, judía, cristiana (Le Goff, 1981; Hulin, 1985; Minois, 1994). Incluso algunos autores han planteado que la compleja composición egipcia del *lugar de la aniquilación* habría sido determinante en la conformación del imaginario universal sobre el castigo eterno de las faltas.

Estos argumentos se han basado en un estudio de E. Hornung (1968) en el que se organizan por temas las representaciones de condenados y de suplicios en el Más Allá. Su fuente son los textos ilustrados que cubren las tumbas de las dinastías XVIII - XX en el Valle de los Reyes, así como algunos papiros y relieves posteriores que retoman las imágenes de los hipogeos reales. Se ha de insistir en la cronología, porque contrariamente a la idea muy extendida entre profanos e incluso historiadores, la civilización egipcia no es una plácida extensión cultural de tres mil años de homogeneidad. Hay una gran diferencia entre las creaciones del III milenio a.e. y las del I d.e., y esas transformaciones también se manifiestan en todos los aspectos del pensamiento religioso.

Resulta, pues, indudable, que el reparto sistemático del Más Allá entre bienaventurados y condenados existe, para la civilización egipcia, en el Reino Nuevo. Sólo desde ese momento aparecen representados los segundos, sufriendo los castigos a los que se han hecho merecedores por sus fechorías. Curiosamente, el término más frecuente para designarlos es el de *enemigos*. En la religión egipcia, como en otras antiguas, los conceptos bien y mal están ligados, en primer lugar, al orden social, que es un reflejo del orden divino. Por eso, actuar con maldad en el ámbito privado o ser insolidario con el grupo puede deteriorar las relaciones con otros individuos y esto contribuye a minar o destruir la organización social del estado y afecta al equilibrio cósmico. De ahí que los destinados a los suplicios del Allende sean también considerados hostiles al reino.

El nombre del espacio físico en el que se encuentran todos los muertos en esas composiciones del Reino Nuevo es Dat o Duat. Ésta es una región polivalente en esos momentos, pues compagina el ser la fuente de la que surge el Nilo con su función como residencia de los difuntos y sede de la renovación diaria del Sol, que la atraviesa cada noche. Su importancia es tal que numerosos documentos permiten reconocer que para los egipcios de esa época se trataba de una parte del universo, junto al cielo, la tierra y, en algunos casos, las montañas. Sin embargo, otros textos coetáneos, como el *Libro de Nut*, documentado en el *Osireion* de Sethy I en Abidos (aunque sus referencias astronómicas llevan su composición al Reino Medio) sitúan la Dat en el cielo. Esta

ambivalencia es fuente de numerosos problemas de interpretación, pero también de interés para el tema de este trabajo.

Minois dice en la introducción de su obra que es imposible determinar cuándo y cómo apareció la idea de una diferenciación de los infiernos vinculada a la noción de recompensa y de castigo y, por tanto, a la idea de bien y de mal (Minois, 1994: 47). Pues bien, a través de los textos funerarios egipcios de los Reinos Antiguo y Medio –anteriores, por tanto, a la situación que se ha descrito–, no se puede reconocer una concepción tan absoluta, pero sí al menos algunas etapas en el desarrollo de la creencia egipcia en un aniquilamiento de los enemigos de la justicia y el orden del universo en un espacio que en origen estaba ligado básicamente al cielo.

#### FUENTES EGIPCIAS DE LA DAT, SU CONTENIDO Y CONTEXTO

Las fuentes que nos permiten reconocer cómo concebían los egipcios el Más Allá son extraordinariamente ricas. Se han identificado ajuares funerarios desde el V milenio a.e., pero para comprender el tema que nos interesa, la información sólo procede de los documentos literarios y los más antiguos que aluden a la mitología escatológica se fechan a fines del Reino Antiguo.

Desde mediados del III milenio a.e., los textos mencionan el Occidente bello –la región por donde se pone el Sol– y el cielo estrellado como los destinos finales del difunto. En ellos, éste alcanzaba, junto a los dioses que los habitan, un estado divino –si era rey, pues el monarca era, en virtud de su nacimiento, descendiente directo de las divinidades– o muy cercano a la deidad –en el caso del resto de los egipcios–.

Desde finales de la dinastía V, los *Textos de las pirámides* (= TP) aseguran el tránsito del rey difunto desde este mundo a su nueva existencia en el Allende. Estas complejas composiciones se ponen en boca de un hipotético recitador que despierta al soberano de su sueño de muerte y a través de la fuerza de la palabra le ayuda a alcanzar el cielo convertido en un dios. Una y otra vez, con una insistencia hipnótica que los equipara a ensalmos mágicos, los textos repiten las exhortaciones al difunto real para que resucite, identifique sus miembros, sanos e incorruptos por la acción de los ritos de embalsamamiento, reciba de nuevo sus atributos reales, haga su aparición victoriosa en el firmamento con la fuerza de un cataclismo cósmico y se una a sus hermanos divinos. En algunas composiciones, adopta la identidad de Osiris y, como tal, reina sobre los muertos como lo había hecho en Egipto sobre sus súbditos cuando era la encarnación terrestre de Horus. En otras, se incorpora a la renovación cíclica del universo mediante su inclusión en la barca de Re, lo que le permite navegar con el Sol por el cielo diurno y nocturno, tragado y parido a diario por la diosa Nut o mediante su inclusión entre las constelaciones como una estrella más. Las permanentes alusiones a las regiones que atraviesa el monarca en su desplazamiento celeste son la primera referencia con que contamos para la identificación de la Dat y su significado en el renacimiento eterno del rey difunto.

Por el contrario, las tumbas coetáneas de los altos funcionarios del estado no presentan textos escatológicos. Sólo sus relieves nos permiten comprender que sus aspiraciones para la Otra Vida se limitan a reproducir los privilegios de la existencia que ya han dejado, con un énfasis especial en la producción de alimentos tanto agrícolas como ganaderos y bienes materiales que provean las mesas de ofrenda de sus

capillas. Tan sólo algunas inscripciones añaden a sus deseos prosaicos de alimentos el poder “caminar por los bellos caminos del Occidente” y que la transformación del difunto en un *akh* (espíritu brillante, no un dios) conceda fertilidad a los campos de las fundaciones agrarias destinadas al mantenimiento de su tumba.

Los monumentos funerarios para los soberanos del Reino Medio están tan dañados que no han conservado testimonio alguno de textos para asegurar la pervivencia de su regio ocupante. No podemos saber si se escribieron sobre soportes perdidos o si su recitación se consideraba suficiente, pero lo que es seguro es que habían abandonado la práctica de esculpirlos en las cámaras internas de la pirámide. Al mismo tiempo, el propio cementerio de la capital y los de algunos centros provinciales son testigos de la apropiación de los TP reales por los altos funcionarios de la corte.

Los féretros lígneos de los gobernadores provinciales y su séquito se llenaban de un conjunto de oraciones que se han denominado, convencionalmente, *Textos de los ataúdes* (= CT). Derivan de los TP, pero son nuevas versiones puestas al día y, sobre todo, numerosas composiciones inéditas. En ellos aparecen algunos temas que van a convertirse en característicos del Más Allá egipcio durante los siguientes dos milenios. El muerto se atribuye también el privilegio real de ser divinizado al identificarse con Osiris. Como éste, tras haber pasado por la muerte, podría resucitar. Ese nuevo estado le permitiría dejar la tumba, salir a la luz, identificarse con varias divinidades, transformarse en diversos animales o plantas. Pero, previamente a la resurrección, había de obtener la aceptación de un tribunal. Ésta parece obtenerse mediante la superación de dificultades. No parece otro el sentido de las repetidas afirmaciones de ser más fuerte que sus enemigos, no dejarse atrapar por las redes de los demonios, no resultar sacrificado en sus mataderos, evitar la inclusión entre los condenados y las penas de vivir en un mundo al revés en el que se camina boca abajo, se come por el ano o se defeca por la boca. Algunos textos e ilustraciones son guías y planos de las regiones del Más Allá para evitar que el difunto se pierda por ellas. Ninguno de ellos es un mapa de la Dat ni refleja su ubicación concreta, pero numerosas referencias permiten seguir la concepción que se tiene de ella. Otros aspectos, como la reunión de la familia del difunto en la Otra Vida, parecen derivar de las mismas concepciones que las imágenes de las tumbas particulares en el periodo precedente.

Durante el Reino Nuevo toda la cultura ligada a las creencias en el Más Allá se transformó. Pero esta renovación mantuvo la separación entre el ámbito de la realeza y el de los funcionarios.

El *Libro de salir al día* (= LdSD, conocido también como *Libro de los muertos*) se compuso para la realeza tebana pero pronto fue adoptado por los particulares para sus sudarios y, algo después, pasó a las paredes de sus cámaras funerarias y a rollos de papiro, al tiempo que los monarcas equipaban sus tumbas con nuevas obras, que mantenían su distanciamiento y exclusividad. En el LdSD, texto e imágenes se complementaban. A los habituales deseos de disponer de absoluta movilidad para vagar fuera de la tumba y para ascender al cielo, unirse a Re y disfrutar de las ofrendas, se añadieron algunos aspectos negativos. El difunto se ve obligado a defenderse de innumerables monstruos que lo amenazan con tormentos eternos y, sobre todo, tiene que rendir cuentas de su existencia en un juicio ante Osiris en el que por primera vez se le exige no haber cometido determinadas faltas con implicaciones éticas durante su vida y, en consecuencia, es una renuncia a todas las formas del mal antes de entrar en el

reino de los muertos. La recitación aseguraba el éxito en la prueba y “la separación del individuo de todo mal que hubiera hecho”. Sin embargo, la presencia frecuente de monstruos y castigos en contextos escatológicos es testimonio de que esa seguridad no era completa y había que multiplicar las representaciones de todos aquellos posibles destinos no deseados para confirmar la imposibilidad de caer en ellos. Las alusiones a la Dat manifiestan una concepción novedosa que se describe con más detalle en los textos reservados a la realeza.

Las tumbas del Valle de los Reyes se decoraron con composiciones en las que la parte iconográfica era mucho más importante que la textual, que quedaba reducida a un mero comentario de lo representado. Se trata de una serie de obras que se han denominado genéricamente *Libros del mundo inferior* (=LMI) en los que se narra mediante imágenes el viaje de Re por una región cavernosa a lo largo de las doce horas de la noche. Desde el propio título específico de alguna de ellas se pone de manifiesto la identificación de la Dat con esta región, de manera que es en el interior de la Dat por donde se desplaza el astro divinizado desde que se pone por el Occidente hasta que surge por el este al alba. Durante el día, los *bau* de los muertos acompañan al Sol durante su travesía del cielo diurno, mientras las momias yacen inmóviles en las cámaras de las tumbas. Cuando la barca solar entra en la Dat, comienza a iluminar estas regiones, que hasta ese momento se encontraban en la más completa oscuridad. Re lanza una llamada que despierta a los muertos, al tiempo que el *ba* de cada individuo se reúne con su antiguo cuerpo. Se asiste así al día de ese reino inverso al de los vivos, mientras la barca continúa su camino, franqueando una tras otra las doce secciones, una por cada hora. Llegada a la última, la barca recupera los *bau* y renace por el este, al amanecer.

Algunas descripciones permiten cierta seguridad respecto a la ubicación infraterrestre de esta Dat, que es la que explica el nombre genérico que dan los egiptólogos a la colección de textos. Sin embargo, debería ponernos en guardia la iconografía frecuente en los templos en que se representa a la diosa celeste Nut tragándose el Sol por la boca y dándolo a luz al amanecer, tras haber recorrido el interior de su cuerpo. Debemos, por tanto, concluir, que ni en el Reino Nuevo ni en épocas posteriores hay una única concepción del lugar que atraviesa el astro en su proceso de regeneración.

Se presupone que el destino del monarca, identificado con Osiris, se equiparaba al del dios solar, aunque no se explicita en ninguno de estos textos, salvo en las *Letanias de Re*. De hecho, las horas centrales de algunas composiciones presentan a Osiris como una versión nocturna del Sol, fundidos ambos en un abrazo que es el secreto que explica la vida del universo. En este contexto de deificación real, es sorprendente la afirmación de que el soberano está sujeto al ataque potencial de monstruos y demonios, aunque no lleguen a hacerse efectivos.

Entremezcladas con varias escenas de las horas finales de los LMI están las representaciones de los suplicios a los condenados. El proceso de deshumanización y de condena a un mundo del revés que mencionan los CT es llevado a su extremo en el Reino Nuevo. Cazados a lazo, los *enemigos* son privados de los vendajes de la momificación y sus cuerpos abandonados sin protección frente a las potencias destructivas. Genios airados, verdugos armados con cuchillos de sílex o con llamas, son los encargados de su aniquilamiento (figura 2). Maniatados, su destino es quedar



confinados a espacios cerrados y fétidos en los que se asfixian. Decapitados, y en consecuencia sordos y ciegos, quedan privados de la visión de Osiris y de participar en la alegría que se extiende por la Dat con la llegada de la barca de Re (figura b). En última instancia, los elementos que definen al ser humano –cabeza, corazón, miembros, *ba*, sombra, etc.– son consumidos en calderos hirvientes, reduciendo así al individuo a la nada mediante la imposibilidad de volver a reunir sus componentes (figuras b y c). Éstas son las imágenes que algunos autores han querido ver como el precedente del infierno medieval, aunque el proceso de transmisión no haya sido aún identificado.

La inclusión de imágenes del LdSD en las paredes de las tumbas privadas fue en paralelo a la desaparición de las escenas de vida cotidiana, lo que indica que ya no se les atribuía idéntico efecto benéfico que en tiempos pasados o que resultaba más urgente exorcizar los peligros del Allende. Esa tendencia se mantuvo durante los siglos posteriores, en los que los LMI fueron adoptados en nuevas redacciones por los particulares. Desde la dinastía XXV, la tendencia a la recuperación de tradiciones antiguas llevó a la reutilización de ensalmos de los TP y de los CT, mezclados con las obras más recientes y otras composiciones nuevas (*Documentos para la respiración*). Pero esta creatividad queda fuera del marco cronológico de la evolución de la Dat que queremos analizar, por lo que no será aquí tenida en cuenta.

En este recorrido por aquellas composiciones funerarias egipcias que permiten reconocer las transformaciones de la Dat<sup>1</sup>, se ha podido comprobar cómo pasó de ser un espacio secundario en las obras más antiguas a convertirse en el Más Allá por antonomasia desde los LMI. Este proceso fue paralelo al desarrollo de otras perspectivas escatológicas, como la conciencia de que el comportamiento ético en este mundo era necesario para poder acceder a los gozos de la Segunda Vida, o la aparición de castigos a quienes no lo hubieran tenido. Como esta situación del Reino Nuevo es ya bien conocida, no voy a dedicarle más comentario. Por el contrario, centraré mi atención en las composiciones anteriores, que permiten analizar cómo se produjo esa evolución en el concepto de la Dat: los TP y los CT.

#### GRAFÍA, TRANSLITERACIÓN Y TRANSCRIPCIÓN



Los egipcios utilizaban varias combinaciones de signos para escribir D(u)at. Diferencias gráficas que producen idéntica lectura son normales en la escritura jeroglífica. Lo que no es habitual (aunque el tema que nos ocupa no es una excepción) es que las distintas escrituras de un término respondan a varias formas de lectura, en este caso *d3t* y *dw3t*, hasta el punto de que en la actualidad no hay manera de decidir cómo hemos de transliterar y, en consecuencia, transcribir la palabra.

En general, los que prefieren la forma corta se apoyan en que la grafía *d3t* es más frecuente en los TP, incluso sin 3 en las más recientes, y que en copto se escribe  $\tau\eta$ . Consideran la *w* intermedia como un arcaísmo ya en proceso de desaparición en el Reino Antiguo, que se mantiene por conservadurismo ortográfico en algunos textos posteriores (Wb. V, 415; Gardiner, 1957: 487, signo N14, acepta esta explicación, pero usa la forma larga por ser más conocida).

<sup>1</sup> Para más detalles sobre estas composiciones y bibliografía específica, véanse sus respectivas entradas, escritas por M.Á. Molinero Polo, en Alvar, 2000.

Los que utilizan la forma larga se apoyan en la tradición egiptológica, que así la había leído en textos de cronología diversa. Sobreentienden, por tanto, que la corta es sólo una manera incompleta de escribir la palabra (Allen, 1989: 22, afirma explícitamente que ésta ha de ser la transliteración, aunque no lo justifica).









El problema de la lectura tiene implicaciones etimológicas. Se suele admitir que *ḏst* deriva de una raíz *ḏw3* de la que proceden términos como *ḏw3w*, *mañana* o *ḏw3w-nfr*, *estrella de la mañana* (Fecht, 1960: § 233, A 365). Los partidarios de la forma larga enfatizan esta conexión; pero también es asumida por los que leen *Dat*, como punto de partida de la evolución de la palabra. De cualquier manera, ese origen etimológico tiene importantes implicaciones para el significado y la función escatológicas de la *Dat*.

El carácter pictográfico de la escritura egipcia permite deducciones adicionales al analizar los determinativos de campo semántico utilizados. *D(u)at* se suele escribir con el signo  (usado como logograma desde el Reino Medio y en especial en el Reino Nuevo), que es una estrella rodeada por un círculo, o, más raramente sin éste , lo que evidentemente ha de ser tenido en cuenta al intentar comprender su significado original.

Hasta donde tengo noticia, no se ha llevado a cabo un análisis que parta de la posibilidad de separar ambos grupos de grafías como si fueran palabras diferentes y confirme o niegue esa separación mediante el estudio de los campos semánticos en que se utilizan ambas. Sería la manera de poder determinar si designan un único concepto o son dos realidades diferentes<sup>2</sup>.

#### LA DAT EN LOS TEXTOS DE LAS PIRÁMIDES

La *Dat* es el único elemento cosmológico mencionado en los TP que ha sido objeto de varios estudios específicos. La razón está en la enorme disparidad, a la que ya se ha aludido más arriba, que presenta este concepto en los textos del Reino Antiguo respecto a las referencias mejor conocidas del Reino Nuevo, lo que ha inducido a varios investigadores a intentar identificar qué concebían los egipcios más antiguos con ese término y explicar las diferencias. Pero si los TP son ya oscuros por sí mismos –en realidad, seguimos sin entender buena parte de sus alusiones y eso es lo que dificulta su lectura y comprensión general– resultan especialmente ambiguos en la ubicación de la *Dat*.

La grafía utilizada con más frecuencia (alrededor del 75 % de las ocasiones) está compuesta por los tres signos fonéticos ,  y , *ḏst*, que se disponen habitualmente en este orden. La palabra se cierra con  como determinativo. Sólo en algunos casos excepcionales, la estrella aparece sin el círculo. Uno de ellos, además, presenta un segundo determinativo de cielo , y también un par de párrafos muestran el término concluido por la masa de agua , lo que puede estar ligado al contexto de la frase. Las escasas veces (una quincena seguras) en que se escribe con el fonético  *w3*, y por tanto ha de leerse *ḏw3t*, se suele usar el determinativo , por lo que es muy

<sup>2</sup> Beaux, 1994 traduce los términos en un abanico que va desde “Duat” hasta “mañana”, pero se basa en su percepción del texto, sin tener en cuenta la presencia o ausencia de *w*.

probable que no se refiera a la región sino a la estrella de la mañana, el Lucero del Alba.

No creo necesario hacer aquí un repaso de todas las opiniones vertidas sobre este tema (Krauss las resume en 1997: 207-209), aunque sí es imprescindible identificar las diferentes posturas.

El primer estudio completo fue el de Sethe, quien siguiendo el reconocimiento inicial que ya había hecho Breasted (1912, 144, n.2), desarrolla la idea de que la Dat en el Reino Antiguo es un espacio que se sitúa en el cielo. Ocho pasajes de los TP mostrarían una ubicación segura en él frente a cuatro indeterminados y seis que, con reservas, podrían aludir a una localización infraterrestre:

*šn s3h in d3t, w<sup>c</sup>b ʿnh m 3ht*

*šn spdt in d3t, w<sup>c</sup>b ʿnh m 3ht*

*šn W. pn in d3t, w<sup>c</sup>b ʿnh m 3ht (151a-c)*

*¡Que Sah-Orión sea rodeado por la Dat, mientras que el viviente se purifica en la Akhet!*

*¡Que Sopdet (la estrella Sirio) sea rodeada por la Dat, mientras que el viviente se purifica en la Akhet!*

*¡Que este Unis sea rodeado por la Dat, mientras que el viviente se purifica en la Akhet!*

Este pasaje de la recitación 216 alude, según Sethe, a cómo la luz matutina envuelve (literalmente: traga) las estrellas, que se disipan al amanecer<sup>3</sup>, circunstancia que reproduce icónicamente el determinativo ☉. La Dat sería así el alba o una región situada en el este del cielo, en cuyo lago el Sol se bañaría como astro naciente antes de entrar por las puertas orientales del firmamento; no obstante, por otras referencias, descendería hacia las profundidades de la tierra (Sethe, 1935-1962: I, 49-52). Investigadores posteriores han preferido insistir sobre otros pasajes, también comentados por Sethe con menos detalle, en los que la relación de la Dat con las estrellas y constelaciones u otros detalles no dejan lugar a duda respecto a su carácter celeste en una parte, al menos, de los TP.

*sqr n=k rdw i<n> / i<r> d3t tr bw nt(y) s3h im (1717a)*

*Una escalera es instalada para ti <por> / <hacia> la Dat, hacia el lugar donde está Sah-Orión<sup>4</sup>.*

*mn.ti hnt pt hr d3ty is (1948f, versión Nt 491)*

*Tú has quedado establecido al frente del cielo como Horus de la Dat.*

A pesar de la grafía y de estas alusiones, el carácter infraterrestre en los LMI del Reino Nuevo pesaba lo suficiente para que algunos autores prefirieran resaltar aquellos pasajes que pudieran considerarse sus precedentes. En este caso se encuentra Bonnet, quien, no obstante, admite que las alusiones celestes habían de ser también tenidas en

<sup>3</sup> Sin embargo, la investigación reciente ha mostrado que en los textos astronómicos la expresión *šni d3t* se refiere al ocaso heliaco de las estrellas, no a su orto, y, por lo tanto, ha de aludir a una acción en el Occidente al atardecer y no en el Oriente al alba (Wallin, 2002: 53).

<sup>4</sup> A pesar de la posible equivalencia con el siguiente *ir*, la reconstrucción *in* propuesta por Sethe me parece más probable si juzgamos por 802c, en el que Dat actúa cogiendo la mano del rey (*sqr d3t dt=k ir bw hri s3h*) y cuya continuación muestra un paralelismo entre Dat y el Toro del cielo.

cuenta. Esta doble ubicación vendría explicada, según él, por la propia naturaleza de la Dat, que estaría ligada a oscuridad y penumbra –no a la luminosidad del alba–, como muestran sus determinativos de estrella. Esa carencia de luz es la que se encontraría alternativamente, según el pensamiento egipcio, bajo la tierra y en el cielo nocturno (Bonnet, 1971: 148). Sin embargo, se le puede criticar que esta solución no tiene en cuenta que para los egipcios los astros se identifican con la luz, no con la sombra, hasta el punto que son la residencia de los *3hw*, los brillantes –difuntos transfigurados tras su resurrección–; y que los textos del Reino Nuevo hacen explícito que la Dat subterránea es un lugar por el que discurre el Sol e ilumina a quienes habitan en sus profundidades.

Esta corriente interpretativa ha sido llevada a su último extremo por Allen, quien enumera diversos argumentos en su defensa: que “*Osiris in particular is associated with the Duat*”, lo que ejemplifica con pasaje como éste:

*h3 N. pw*  
*twt sb3 pw 3 rnmwty s3h*  
*nhm pt hn<sup>c</sup> s3h, hn d3t hn<sup>c</sup> wsir (882a-c)*  
*¡Oh, este rey,*  
*tú eres esa estrella grande, compañera de Sah-Orión,*  
*que atraviesa el cielo con Sah-Orión, que navega la Dat con Osiris!*

que sólo una vez se escribe *d3t* con el determinativo de cielo <sup>3</sup>; y, por último, la existencia de un paralelismo entre las puertas de la Tierra y las puertas de la Dat para poder concluir que “*the Duat is separated from, and is reached prior to, the sky itself (...) primarily, if not exclusively, (...) lying in the region beneath the earth*” (Allen, 1989: 21 y 23). Como réplica, se le puede argumentar que Osiris no es la divinidad ligada preferentemente a la Dat, pues sólo dos pasajes aluden a él (8d y 882c), frente a la docena de referencias a Horus de la Dat (el Lucero del Alba); y, en segundo lugar, que la ausencia del signo “cielo” no es concluyente, pues la *3ht*, que él mismo ubica en el firmamento, sólo se escribe una vez con él de las más de cien veces en que se cita en los TP, e incluso algunos términos sinónimos de cielo (*qbhw*, *hrt*, *pdt*...) se suelen escribir también sin él; además hay que tener en cuenta las numerosas grafías de Dat con estrellas y que, siguiendo sus mismos argumentos, tampoco ésta aparece ligada en ninguna ocasión a un determinativo relacionado con la tierra<sup>5</sup>.

En el renacer de los estudios de astronomía egipcia que se ha vivido en la década de los noventa, Krauss ha presentado una interpretación astronómica de numerosos elementos del Más Allá mencionados en los TP. Su estudio muestra que el conocimiento preciso del movimiento de ciertos cuerpos astrales o bien fue el fundamento de una parte de la mitología funeraria del Reino Antiguo o bien se combinó con creencias escatológicas ya existentes para dar lugar a un destino *post mortem* del monarca en el que los astros ocupaban un lugar fundamental.

Entre los conceptos que ha estudiado se incluye la Dat. Analiza con detalle algunas recitaciones que le permiten confirmar su carácter celeste.

<sup>5</sup> Sólo en una ocasión (1434c) se usa <sup>3</sup>, pero éste tiene un sentido genérico de “vía”, “itinerario”, que no implica la naturaleza de la ruta sobre la que se produce el movimiento.

*pr N. hr m3qt tn irt-n n=f it=f r<sup>c</sup>*

*ndr hrw stš m<sup>c</sup> n N., šd=sn sw r d3t (390a-b)*

*(...) para que el rey ascienda sobre esta escala que su padre Re ha hecho para él.  
!Que Horus y Seth cojan la mano del rey y le lleven a la Dat!*

Su estudio elimina además uno de los fundamentos de la Dat subterránea de Allen al recordar que Sah-Orión es interpretado con frecuencia como la manifestación celeste de Osiris desde los TP. En consecuencia, la travesía de la Dat por esta divinidad no tiene por qué aludir a un viaje subterráneo sino, con más probabilidad, por el firmamento.

Su hipótesis se basa en las referencias a la Dat como zona de tránsito de Osiris / Sah-Orión, así como de Thot (seguramente una alusión a la Luna) y la tripulación de la barca solar. Éstas le llevan a sugerir que la Dat podría tratarse de la banda en el cielo meridional entre el oriente y el occidente celestes por la que se desplazan los asterismos mencionados. Esta opinión es coherente con la que tiene de otros espacios míticos del Más Allá, explicados como zonas por las que se mueven determinados astros. Esta interpretación aclara muchos aspectos oscuros, pero es tan novedosa respecto a lo que se había escrito sobre los TP que sus comentaristas prefieren dejar la crítica en suspenso a la espera de que nuevos estudios vayan confirmando, matizando o negando tanto la idea general como sus detalles (Depuydt, 2000: 85). En el caso concreto de la Dat, deja sin explicar por qué los textos insisten en su lado oriental y su relación etimológica con *dw3t*, *mañana*.

El estudio se limita a la defensa de unos argumentos que confirman que los egipcios del Reino Antiguo concebían una Dat celeste. Parece que se contenta con restablecer la situación anterior a Allen, demostrando a través del estudio detallado de algunas recitaciones que éste se había equivocado. No analiza ningún pasaje en que se aluda a la contrapartida terrestre pero acepta su existencia, sin dedicarle mayor atención. Su identificación de la Dat con una zona de tránsito, por la que se desplazan determinados astros con un periodo de invisibilidad, le permite sugerir que la parte subterránea sería la región que atraviesan esos asterismos en las noches en que no son visibles.

Podemos comprender el trabajo de Krauss como la confirmación de esa ubicación doble de la Dat, más significativa en su aspecto celeste que terrestre. Pero la cuestión de la localización no agota el tema, pues su naturaleza, significado y función para el monarca resucitado son aún problemas abiertos.

Si para Krauss la Dat es una entidad real, Allen y Beaux plantean interpretaciones más abstractas. El primero la concibe como una región puramente especulativa, imposible de alcanzar por la experiencia humana; un lugar donde el monarca divinizado pasa la noche esperando su renacimiento al alba, y que tiene una contrapartida terrestre, que es la cámara funeraria de la pirámide real (Allen, 1989: 25). Sin embargo, para apoyar este atractivo argumento, se ve obligado a recurrir a un texto en el que se habla del “más secreto de los lugares” (1936a), un calificativo del Más Allá en composiciones tardías, pero no documentado en los TP para referirse a la Dat. Beaux la explica también como una entidad imposible de ubicar de manera fija, pues es cualquier espacio –también invisible– y tiempo ligados a la gestación, una entidad sin ubicación determinada ni cronología concreta, salvo las de preceder y servir de tránsito hacia un nacimiento, hacia una aparición; de ahí que pueda ser mencionada en el horizonte oriental al alba, en el cielo diurno y en el espacio subterráneo (Beaux, 1994: 6).

Las únicas alusiones en los TP que permiten hacernos una idea de sus características “físicas” sólo pueden atribuirse a la Dat celeste. Su naturaleza es fundamentalmente líquida. El único accidente geográfico que se menciona son sus lagos; la travesía de la región se hace en barco: verbos relacionados con la navegación son los únicos empleados para designar los desplazamientos por ella.

*in psdty: “d3-n=f š, nm-n=f d3t (...)” (1677a)<sup>6</sup>*

*Las dos Enéadas dicen: “él ha cruzado el lago, ha atravesado la Dat”.*

No hay referencia alguna a islas, aldeas, ciudades o construcciones de ningún tipo, lo que sí sucede para otras regiones celestes. Por el contrario, se mencionan sus puertas, es decir, los accesos para entrar en ella, lo que también se corresponde con la imagen que los egipcios se hacían de las distintas regiones que componían su universo.

*mdw t3, wn rwt d3t*

*izn n=k ʿ3wy gb tp=k (1014a-b)*

*¡Que la tierra hable! ¡Que la portada<sup>7</sup> de la Dat sea abierta!*

*¡Que las puertas de Gueb sean descerrojadas para ti, en tu presencia!*

Este párrafo es el que utiliza Allen para argumentar su comprensión de la Dat como subterránea, pero es el único en el que ese paralelismo con las puertas de la tierra es posible.

El dios que la preside es fundamentalmente el Horus de la Dat, que hay acuerdo general para interpretar como Venus, lucero del alba y vespertino, lo que es una confirmación para los planteamientos de Krauss:

*pr=k m hrw d3ty hnty ihmw-sk (1301a)*

*¡qué asciendas como Horus de la Dat que preside sobre las estrellas imperecederas!*

En los TP, en general, es posible reconocer un paulatino incremento de la presencia de Osiris, de las pirámides más antiguas a las más recientes. Ese fenómeno podría también reconocerse en una osirianización paulatina de la Dat. Así, la recitación 670 es la única en que ésta se relaciona con la resurrección de Osiris –y no con su travesía celeste– y, por tanto, en que el carácter terrestre de la Dat puede ser más evidente –de hecho es el único argumento de Allen que no se ha podido rebatir–. Esta composición no aparece hasta la pirámide de Pepy I y es una variante, osirinizada, de la recitación 482, que se documenta también en ese mismo monumento por primera vez.

La narración más detallada de la llegada del monarca al cielo la proporciona la fórmula 273/4, que algunos autores conocen como *Himno canibal*. En él se presenta esta epifanía celeste como un cataclismo cuyas ondas alcanzan a todo el universo y cuya extrema violencia se continúa con la imposición del rey sobre los demás dioses mediante luchas y exterminio total de los enemigos llevado hasta el extremo de ingerir sus miembros. Un párrafo representa al monarca que surge de la Dat con un puñal en la mano (257 b-c); en otro, el nombre que el Horus de la Dat elabora para él sirve para

<sup>6</sup> Con ambos verbos determinados por el signo  $\overline{w}^k$  y, en la pirámide de Pepy II, la Dat por la imagen del cielo  $\overline{w}^k$ .

<sup>7</sup> El término se ha escrito con un determinativo que muestra una portada monumental, pero no se utiliza uno semejante en la referencia a las puertas de Gueb.






atacar a sus enemigos (1925 d-e). De ambos podemos inferir que el paso por la Dat es el preámbulo de la llegada al cielo. Así también se entiende que el monarca que sale de ella lo haga rejuvenecido y divinizado para siempre (715 b-c). No estamos aquí muy lejos de las tesis de Beaux y Allen recordadas mas arriba.

Por último, considero que hay que recuperar una cierta perspectiva respecto a la importancia que la Dat pudiera tener en la cosmología egipcia del momento. Si tenemos en cuenta el volumen de los TP y la relativa escasez de alusiones a ella, tendremos que concluir que era bastante menos importante que otros elementos del universo. Tan solo una veintena de pasajes la mencionan y otros tantos a sus lagos y seres relacionados. Este número debe compararse con el centenar de apariciones de la Akhet, como parte del firmamento, o a las más de quinientas referencias al cielo en sus distintas denominaciones. Resulta evidente que la Dat no era una de las preocupaciones esenciales de los sacerdotes encargados de la selección de textos para las pirámides reales.


#### LA DAT EN LOS *TEXTOS DE LOS ATAÚDES*

Hasta el momento actual, los CT son el *corpus* funerario menos estudiado de los que produjo la civilización egipcia. La fecha bastante reciente de su edición sinóptica y el enorme volumen que alcanza, la continua aparición de composiciones inéditas, su posición cronológica intermedia y la propia carencia de análisis particulares, parecen haberse conjugado para hacerlos menos atractivos a los investigadores de la religión. Así, frente a la abundancia de interpretaciones a las que ha dado lugar la Dat en los TP, no se ha escrito aún ningún estudio específico sobre las menciones a esta región en los textos funerarios inmediatamente posteriores. En consecuencia, las páginas que siguen van a ser el primer esbozo que intente dar de ella una imagen coherente en el pensamiento mítico del Reino Medio.

Las referencias en los CT son también escasas para un *corpus* tan voluminoso, aunque más numerosas que en los TP.

Aunque algunos textos utilizan la grafía  y de modo excepcional su variante , derivadas del determinativo habitual en los TP , pero usado aquí como logograma, la forma más frecuente de escribir el término en los CT es . Estas escrituras rompen con la tradición en varios sentidos, pues ningún ataúd determina Dat con el signo del cielo y sólo una vez con el del canal de agua (IV 225d, BH<sub>1</sub>Br). La presencia permanente de , un determinativo utilizado genéricamente con palabras de significado relacionado con la casa y los edificios, pero también con sede / lugar, puede interpretarse como una variación en el campo semántico de la palabra y en la forma de entenderla, tal vez más cercana a un espacio concreto<sup>8</sup>.

La libertad que muestran los escribas al actualizar la grafía del término para hacerla más cercana al concepto que expresa no tenía idéntico paralelo en las propias

<sup>8</sup> Como parte de esta interpretación hay que incluir el único caso en que se emplea, como una variante del anterior, el determinativo de ciudad  (V 114f, T<sub>1</sub>C).

composiciones que copiaban. Si bien es cierto que los textos se varían, los cambios no suponen la eliminación de las versiones originales sino la convivencia de ambas, antigua y nueva. Así, en la concepción de la Dat que podemos reconocer en los CT, se mezclan ambos textos, lo que da una visión que responde sólo en parte a la evolución del pensamiento mitológico de esos momentos.

Lo primero que hay que señalar es que el problema de la localización de la Dat mantiene la misma ambigüedad que en los textos precedentes. Ambas posibilidades parecen convivir en pie de igualdad. La casi totalidad de párrafos en los que pueda reconocerse una alusión topográfica, ubican la Dat en el cielo, como estos ejemplos en que aparece después del ascenso hasta éste o protegida por un guardián celeste:

*w3h tp t3 / 3h m hrt-ntr / °q hr nbw iwnw / prt r pt / b3 d3t (II 288a-d)*  
*Perdurar sobre la tierra, brillar en la necrópolis, entrar a (formar parte de) los señores de Iunu, salir al cielo, abrir la Dat (colofón del encantamiento 154).*

*hpr m nsw n pt*<sup>9</sup>  
*id-n=i ijt-n=i 3ht m °=i / d3t m ° r° / wrt m ° psdt / rdy n=i nsw hr swt hrw (III 365a-e)*

*Convertirse en rey del cielo*

*He asaltado y he conquistado la Akhet con mi mano, la Dat con la mano de Re, la corona-wrt con la mano de la Enéada. Me ha sido otorgada la realeza sobre los tronos de Horus.*

*i hr(y) msqt s3 sb3w d3t / ir w3t nfrt n N / °q N dw3 N wsir ntr=f n dt (VII 2j-1)*  
*¡Oh, el que está a cargo de la msqt (¿Vía Láctea?), el que guarda las puertas de la Dat! ¡Haz un camino bueno par N, para que N salga, para que N adore a Osiris, para que se convierta en un dios para siempre!*

Pero algunos otros párrafos son susceptibles de ser comprendidos de varias maneras diferentes según la perspectiva del lector. Si éste considera la Dat como celeste o si prefiere entenderla como terrestre, se seguirán comprensiones del texto diferentes, pero igualmente válidas.

*ink 3wt-nmtwt r dr mrr=s / n sn°=i hr d3t / prr=i r pt hn° s3h (III 303h-304a,*  
*versión de T<sub>3</sub>C)*

*Yo soy la de grandes actos hasta el límite de su voluntad. Yo no seré rechazada ante la Dat. Es con Sah-Orión con quien subiré hacia el cielo.*

La naturaleza de la Dat no queda explícita de forma tan evidente en los textos del Reino Medio como lo estaba en los del Antiguo. En éstos su carácter acuático era indudable: se navegaba por ella, el rey se purificaba en sus lagos, y había un par de términos determinados con el signo del estanque. Pero en los CT, junto a esas referencias, también aparecen otras a sus verdes campos y a sus caminos. Esto no implica que una naturaleza terrestre haya sustituido a la celeste anterior, líquida, pues los textos mencionan también islas y regiones con un paisaje de pastizales en las otras

<sup>9</sup> En Egiptología, por convención, subrayamos el texto que en el original aparece escrito con tinta roja. Con ella se destacaban títulos, colofones, etc.



regiones del firmamento. De cualquier forma, es una transformación respecto a lo que conocíamos de los textos precedentes, aunque su escasa frecuencia no hace de estas alusiones temas significativos.

Por el contrario, hay un cambio muy relevante en los dioses que se asocian con ella. Mientras que en el Reino Antiguo era la sede de Horus de la Dat –una manifestación que aún está presente en algunas recitaciones–, en los CT, es Osiris el dios que preside la región. Este predominio desembocará en la completa identificación entre lugar y dios que se manifiesta desde el Reino Nuevo y que es la más conocida por el aumento en el número de documentos que se produce en esta época.

Además, aunque sea en un único encantamiento muy fragmentado, se documenta por primera vez la aparición de genios malignos al borde de sus caminos:

*šsmt w3wt n(yw)t d3t / wn! nrwty! / iw stnm-n=f !!! (VI 377a-c)*  
*Guía para los caminos de la Dat. ¡Oh, Estúpido (!)?! ¡Oh, Terrible!<sup>10</sup> ¡El que carece de bote se ha extraviado ...*

Ellos son el preámbulo de una pléyade de seres y trampas mortales que acecharán al difunto en los *Libros del mundo inferior* posteriores y que se desarrollan en paralelo a la aparición de un lugar para aniquilar a los muertos. Como será frecuente en las composiciones funerarias posteriores, los demonios son ya denominados, como aquí, por un rasgo negativo de su carácter que los individualizan o por la amenaza concreta que representan.

Aunque los *d3tyw*, los seres que residen en la Dat, siguen siendo, en general, favorables al difunto –o son simples testigos de su transformación en un espíritu-*3h*, que sigue siendo la función más destacada de esta región– también veremos aparecer las primeras referencias aún muy vagas a su carácter cruel. El peligro que resulta de encontrarse con ellos no es descrito en ningún caso y, en contrapartida, se afirma que el propietario del sarcófago saldrá victorioso.

*n ʕq(=i) r hbt d3tyw (IV 62q)*  
*yo no entraré en el lugar de ejecución de los d3tyw.*

Aunque la posesión de los encantamientos proteja al difunto de estos males, lo que importa es la sensación de que el Más Allá ya no es sólo un lugar de luminosidad permanente y de identificación con el orden universal, sino que también puede presentar alguna amenaza potencial (Moliner, 1997).

Ya vimos que en los TP la aparición del rey que surge de la Dat puede ser interpretada como un acto de violencia. Este peligro puede explicar por qué, en algunos párrafos, el difunto sale de la Dat, no con la alegría de quien recupera la vida, sino con la furia de quien tiene que defender su (re)nacimiento:

*tm rd itt hk3w n s m-ʕ=f m hrt-ntr*  
*ir-n n=k s3=k / sd3 wrw / m3-n=sn šʕwt imy(w)t ʕ=k / pr=k m d3t (IV 381a-e)*  
*No permitir que la magia de un hombre le sea arrebatada en el reino de los muertos.*

<sup>10</sup> Sigo la traducción de los nombres que propone Faulkner.

*Tu hijo ha actuado para ti y los Grandes tiemblan cuando ven los cuchillos que están en tu mano cuando sales de la Dat.*

Me pregunto si sería posible ver en estos textos el precedente por el que la Dat, de estar implicada en el renacimiento del rey, se convierte en lugar de exterminio de los que atentan de alguna manera contra el orden social y el orden del cosmos. Parece como si una de las consecuencias de la salida del rey de la Dat, su ataque a los que se oponen a esta epifanía victoriosa, terminara convirtiéndose en un tema mucho más importante, uno de los ejes sobre los que se construye la nueva imagen de la concepción mítica de este lugar. De cualquier forma, se trata de documentos suficientemente explícitos como para que pueda afirmarse que el embrión de las representaciones del exterminio de los *enemigos*, de los que están condenados a la *segunda muerte*, la definitiva, estaba ya presente en los textos funerarios del Reino Medio, pero no así en los del Reino Antiguo.

Como una continuación de estas incipientes transformaciones, es posible que un párrafo aluda a la Dat como una entidad paralela y diferenciada del cielo y de la tierra. Sería el más antiguo documento que testimoniase la aparición de esta concepción del universo, aunque la presencia a continuación de la Akhet puede hacer dudar de que estemos ya ante esa representación tripartita que será la más frecuente posteriormente:

*dd mdw ln N / mk, w(i) li=kw b3(=i) d3t (...) wn(=i) w3wt nb(wt) imy(w)t pt / wn(=i) w3wt nb(wt) imy(w)t t3 / wn(=i) w3wt nb(wt) imy(w)t d3t / ʿq-n(=i) r 3ht / rh-n(=i) w3(w)t(=s) (VII 2 n-o / t-x)*

*Palabras pronunciadas por N: ¡Mira, yo he venido para abrir la Dat! (...) ¡Que pueda abrir todos los caminos que están en el cielo! ¡Que pueda abrir todos los caminos que están en la tierra! ¡Que pueda abrir todos los caminos que están en la Dat! Yo he entrado en la Akhet pues conozco sus caminos.*

Los párrafos precedentes son testimonio de una transformación en la concepción de la Dat durante los primeros siglos del Reino Medio –los ataúdes escritos desaparecen bajo Senuseret III por una razón política, no religiosa–. Pero los cambios no son radicales. Como en muchos otros casos, resultan el producto de una reflexión teológica sacerdotal en la que las motivaciones escatológicas no son ajenas a la evolución general de la concepción egipcia de la realidad. Y ésta es un reflejo de los ajustes a una sociedad que, como todas, está en continuo proceso de cambio.

Esta tensión intelectual y el exacerbado conservadurismo egipcio en materia de composiciones religiosas –es decir, el mantenimiento en uso de unos textos arcaicos cuando ya se han creado otros nuevos– son responsables en parte de la falta de una definición clara de la Dat. También lo es el propio sistema egipcio de expresión de conceptos religiosos, en el que imágenes diferentes podían ser igualmente válidas para expresar una misma idea a la que aquellas servían de revestimiento externo. El problema en este caso concreto, es comprender si a través de la Dat pretendieron expresar una idea semejante en cada época o si sirvió para representar concepciones diferentes, pues parece difícil poder conjugar bajo una misma perspectiva la resurrección del monarca en el Reino Antiguo y el exterminio de los difuntos hostiles en el Reino Nuevo, salvo si entendemos que la aniquilación de éstos permite la regeneración de aquél.

Hay que recordar que para entrar en el Más Allá, el LdSD incluye una recitación que se conoce como la “declaración de inocencia”. Ésta es una renuncia a todas las formas del mal, pero también un reconocimiento de la culpabilidad general de los seres humanos, es decir, la introducción de una percepción psicológica negativa del comportamiento individual en las creencias funerarias.

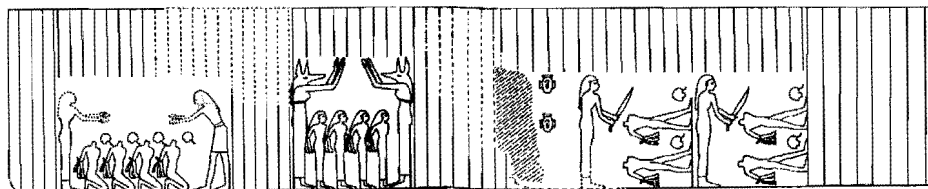
Desde el Reino Antiguo, algunas llamadas a los vivos de las tumbas privadas mencionaban ya “el tribunal del gran dios”. Esta corte se presenta como una amenaza por parte del difunto frente a todo posible daño infligido por los vivos a sus pertenencias. No alude, por tanto, a la existencia de un derecho sobrenatural ni busca mayor trascendencia (Yoyotte, 1961: 26). En los TP coetáneos, la relación tan estrecha entre el monarca y Maat no deja margen para que pueda desarrollarse un juicio o retribución a quien se conforma en su comportamiento a las reglas del universo. La creencia en el “tribunal” antes aludido debió ampliarse hasta hacerle responsable de un enjuiciamiento general a los pecados y la concesión de la supervivencia, sin que se haya determinado aún qué factores sociales, políticos y psicológicos han podido hacer nacer esta idea. Así, en las *Instrucciones a Merikaré*, del Periodo Heracleopolitano, aparece la más antigua referencia al juicio supremo (Yoyotte, 1961: 33-36). En los CT coetáneos ya se menciona la exoneración del difunto ante un tribunal (p.e., encantamientos 38-40). No se especifica más, ni causas ni consecuencias, pero muestra esa necesidad de mostrarse libre de un delito indefinido.

La aparición de ese sentimiento de culpa coincide con el tránsito entre los TP y los CT. Este momento es también el de la apropiación –o concesión del permiso para su uso– de las composiciones funerarias creadas para los monarcas por los altos funcionarios. Teniendo en cuenta el carácter social de la religión egipcia, me pregunto si no sería posible plantear que esa utilización de textos reales por los cortesanos se habría hecho con un cierto sentimiento de estar cometiendo una falta. Así, aunque las propias recitaciones se aseguren de afirmar la legitimidad de su posesión, es posible que hubiera una angustia, tal vez un sentimiento inconsciente que se manifestara en la aparición de esa imagen fatídica del Más Allá en el que se condena a quienes no actúan con rectitud. Esto explicaría la necesidad de guías para no perderse por las regiones de la Otra Vida y el surgimiento en la Dat de amenazas difusas y demonios más específicos.

#### BIBLIOGRAFÍA

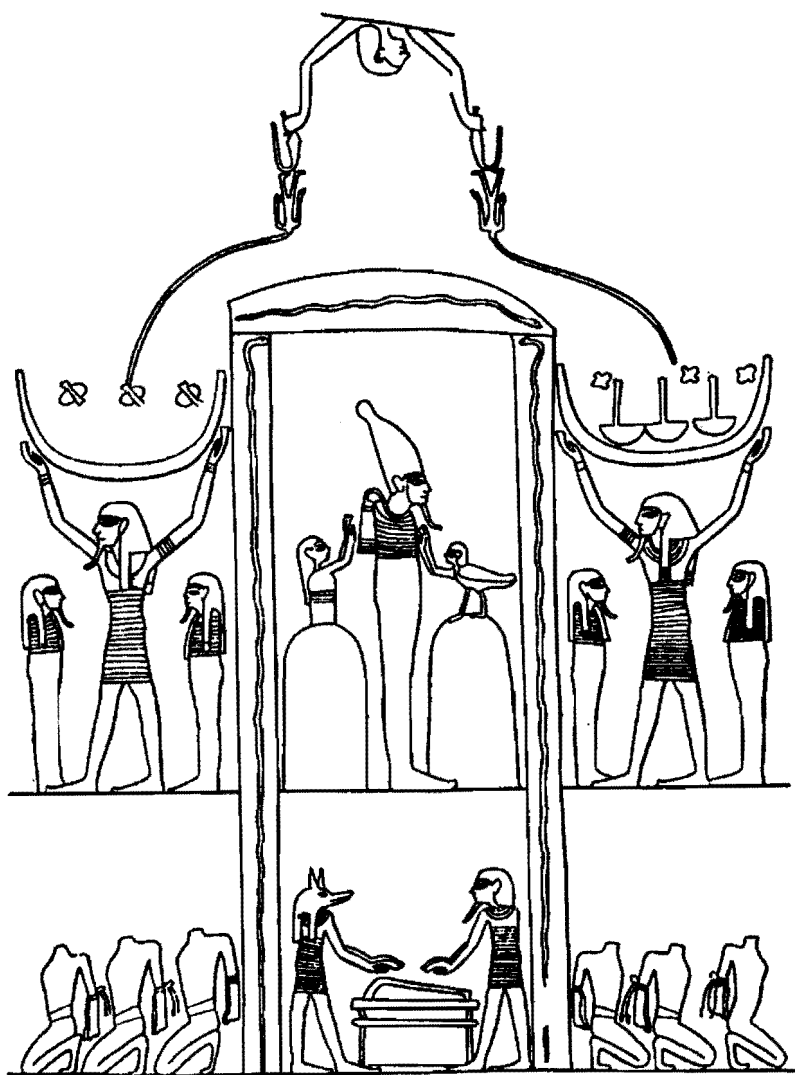
- Allen, James P. (1989): *The Cosmology of the Pyramid Texts*, en *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*. (YES, 3). W.K. Simpson (ed.), Yale University, New Haven: 1-28.
- Alvar, Jaime (coord.) (2000): *Diccionario de mitología universal*. Espasa Calpe, Madrid.
- Beaux, Nathalie (1994): *La douat dans les Textes des Pyramides*. Espace et temps de gestation, *BIFAO* 94, 1-6.
- Bonnet, Hans (1971): *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*. Gruyter, Berlin / New York.
- Breasted, James Henry (1972, ed. original: 1912): *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*. University of Pennsylvania, Philadelphia.
- Buck, Adrian de (1935-1961): *The Egyptian Coffin Texts*. Oriental Institute, Chicago, 7 vols.
- Depuydt, Leo (2000): recensión de Krauss (1997), en *Bibliotheca Orientalis* LVII: 1/2, 81-85.

- Fecht, Gerhard (1960): *Wortakzent und Silbenstruktur. Untersuchungen zur Geschichte der ägyptischen Sprache*. Augustin, Glückstadt.
- Gardiner, Alan (1957): *Egyptian Grammar. Being an Introduction to the Study of Hieroglyphs*. Oxford University, Oxford.
- Hornung, Erik (1968): *Altägyptische Höllenvorstellungen*. Akademie, Berlin.
- , (1975): s.u. Dat, *Lexikon der Ägyptologie*. Harrassowitz, Wiesbaden, I: 994-995.
- Hulin, Michel (1985): *La face cachée du temps. L'imaginaire de l'au-delà*. Fayard, Paris.
- Krauss, Rolf (1997): *Astronomische Konzepte und Jenseitsvorstellungen in den Pyramidentexten*. Harrassowitz, Wiesbaden.
- Le Goff, Jacques (1981): *El nacimiento del Purgatorio*, Taurus, Madrid.
- Minois, Georges (1994; ed. or.: 1991): *Historia de los infiernos*, Paidós, Barcelona / Buenos Aires.
- Molinero Polo, Miguel Ángel (1997): La cartografía egipcia del Más Allá en los libros funerarios del Reino Medio, en *Primera Semana Canaria del Mundo Antiguo: Realidad y Mito*. F. Díez de Velasco, M. Martínez y A. Tejera (coordinadores), Madrid / La Laguna, 173-201.
- Sethé, Kurt (1908-1922): *Die Altägyptischen Pyramidentexte nach den Papierabdrücken und Photographien des Berliner Museums*. Leipzig, 4 vols.
- , (1935-1962): *Übersetzung und Kommentar zu den Altägyptischen Pyramidentexten*. Glückstadt / Hamburg, 6 vols.
- Wallin, Patrik (2002): *Celestial Cycles. Astronomical Concepts of Regeneration in the Ancient Egyptian Coffin Texts*. Uppsala University, Uppsala.
- Yoyotte, Jean (1961): Le jugement des morts dans l'Égypte ancienne, en *Le jugement des morts*. Seuil, Paris.



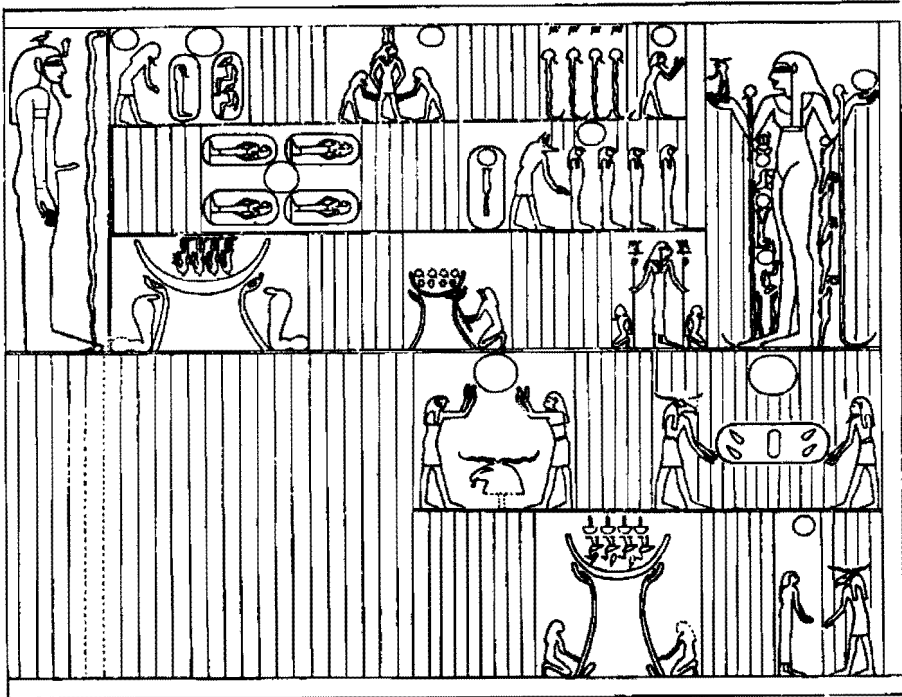
**Figura a**

Tercer registro de la sección sexta del *Libro de las cavernas*. Dos divinidades femeninas con cuchillos, llamadas *Aniqladoras*, han acabado su labor de cortar las cabezas y extraer el corazón de cuatro *adversarios*. Dos diosas con cabeza de chacal vigilan a cuatro *enemigas* maniatadas. Dios y diosa extienden sus manos sobre los vencidos arrodillados y decapitados.



**Figura b**

Primera escena de la sección D del *Libro de la tierra*. La imagen central representa una tumba protegida por serpientes con dos cámaras. En la superior se representa a Osiris adorado por una difunta y un *ba* sobre estelas funerarias y en la inferior dos dioses, Anubis y El Más Secreto, que protegen una caja que contiene el Mayor de los Misterios, seguramente una alusión al cadáver de Osiris. Sobre el suelo del exterior se muestran seis enemigos ya decapitados. En otro plano, dos dioses sujetan sendos calderos en los que se extinguen sombras y miembros de los sacrificados, así como la sangre que fluye desde dos cuerpos ya descabezados a los que una divinidad quema con sendas llamas que sujeta con sus manos.



**Figura c**

Sección quinta del *Libro de las cavernas*. Las escenas superiores se desarrollan entre dos grandes imágenes de Nut y, posiblemente, Osiris, a juzgar por los epítetos que se le atribuyen. En el tercer registro, una diosa con mazas descomunales en las manos vigila a los *enemigos de Re* atados a sus pies. A continuación, así como en el registro quinto, se muestra la continuación del castigo. Unos brazos que surgen de la tierra sujetan los calderos en los que se consumen cabezas y corazones, cuerpos decapitados, sombras, *bau* y carne de los condenados. Las llamas son encendidas por una divinidad con cabeza de serpiente, dos ureos y dos genios femeninos respectivamente.

# Los terrores del más allá en el mundo griego. La respuesta órfica

Alberto Bernabé  
Universidad Complutense, Madrid

La religión griega o, lo que con mayor propiedad llamaríamos «corriente central de la religión griega» es una religión de la polis, es decir, está asociada al grupo humano organizado políticamente, es pública y colectiva, sus ritos, sus sacrificios, sus procesiones sirven como un elemento de cohesión social, para integrar al individuo en la comunidad. Este «desplazamiento hacia este mundo» de la religión olímpica es coherente con el escaso atractivo que presenta la imagen del más allá que nos presenta. Un lugar oscuro y siniestro, poblado por «cabezas inconsistentes» como dice la *Odisea* (10, 521 etc.), una especie de fantasmas que ni sienten ni padecen. Un allende tan despreciable para el gran héroe, Aquiles, que, como le dice a Odiseo en la *Odisea* 11, 489ss.:

Preferiría ser un siervo de la gleba y trabajar para otro,  
para un hombre sin bienes, sin grandes medios de vida,  
que reinar sobre los muertos.

Si el agricultor sin bienes es ya un paria para los griegos antiguos, un trabajador a su servicio es lo más miserable que pueda imaginarse. Y sin embargo Aquiles prefiere esta ínfima situación en la tierra, a tener la mejor posible en el más allá. Nadie, pues, ni el propio Aquiles, se sustrae a esta suerte oscura y triste, común para todos. Frente a una representación tan sórdida e igualitaria como la que nos presentan los poemas homéricos, se yerguen sin embargo otras imágenes del más allá en la religión griega. Imágenes que proceden fundamentalmente del ámbito de las que llamamos religiones místicas, caracterizadas porque conviven con los ritos cívicos, abiertos a todos los ciudadanos, pero se accede a ellas por una opción personal, por un acto voluntario de participación, que requiere pasar por un rito de paso, al que llamamos iniciación. Los ritos místicos no se oponen a los cívicos y quienes los celebran no se segregan de las creencias colectivas. Los misterios no son *otra* religión, con rasgos identificadores propios y confrontada a la *oficial*, sino una forma más de vivir el fenómeno religioso, complementaria con otra u otras.

En las religiones místicas se plantea un más allá en el que el creyente puede alcanzar situaciones distintas, mejores o peores, dependiendo de determinadas actuaciones suyas en este mundo. Aquí nos ocuparemos de la imagen del más allá que nos presentaban los practicantes de una forma de religión mística, los órficos<sup>1</sup>, insistiendo especialmente en sus aspectos negativos, es decir, en los castigos que aguardan a los malvados.

---

<sup>1</sup> Sobre la religión órfica y su literatura puede consultarse la bibliografía recogida en A. Bernabé, «La poesía órfica: un capítulo reencontrado de la literatura griega», *Tempus* 0, 1992, 5-4, a la que pueden añadirse los análisis de conjunto de A. Bernabé, «Tendencias recientes en el estudio del orfismo», *Ilu, revista de ciencias de las religiones* 0, 1995, 23-32, «Orfismo y Pitagorismo», en C. García Gual (ed.), *Historia de la Filosofía Antigua*, Madrid 1997, 73-88, así como los de R. Parker, «Early Orphism», en A. Powell (ed.), *The Greek World*, London 1995, 483-510 y R. Sorel, *Orphée et l'orphisme*. Paris 1995, además de cuatro obras en que se reúnen

Nuestra información sobre los ritos místéricos es siempre defectiva, como es natural. Una de las condiciones propias de este tipo de creencias religiosas es precisamente el secreto, aunque siempre, por un medio u otro, trasciende algo de ellas. En el caso de los órficos, estamos relativamente bien informados sobre la situación que alcanzan las almas privilegiadas, a través de las llamadas laminillas de oro, en que se aludía a algunos de los aspectos de este más allá<sup>2</sup>. Pero en cambio, sobre la situación mala, la de las demás almas, lo estamos pésimamente. La información es bastante dispersa y debemos hacer un paciente ejercicio de reunión y comparación de textos para elaborar un cuadro coherente.

Comencemos por una cita del *Papiro de Derveni*<sup>3</sup>, un texto del IV a. C. perteneciente a círculos órficos ilustrados, que tratan de conciliar la filosofía de su tiempo con su creencia religiosa:

*P. Derveni* col. V 3ss consultan un oráculo... para ellos, que van al oráculo para preguntar al oráculo, si es lícito (y en virtud de qué oráculos) no creer en los terrores del Hades. ¿Por qué no creen<sup>4</sup>? Si no comprenden los ensueños ni cada una de las demás cosas reales<sup>5</sup>, ¿en qué modelos se basarían para creer? Vencidos por su falta y por el placer, no aprenden ni

---

ensayos diversos sobre el tema: (Ph. Borgeaud (ed.), *Orphisme et Orphée, en l'honneur de Jean Rudhardt*, Genève 1991, Th. H. Carpenter y Ch. A. Faraone (edd.), *Masks of Dionysus*, Ithaca - London 1993, A. Masaracchia (ed.), *Orfeo e l'orfismo*, Roma 1993 y M. Tontorelli et al. (eds.) *Tra Orfeo e Pitagora*, Napoli 2000), y la recopilación de trabajos anteriores de L. Brisson, *Orphée et l'orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Aldershot 1995. Dos obras de tema general, pero de gran interés para la cuestión son las de A. Bottini, *Archeologia della salvezza. L'escatologia greca nelle testimonianze archeologiche*, Milano 1992, 135-148 y F. Diez de Velasco, *Los caminos de la muerte. Religión, rito e imágenes del paso al más allá en la Grecia antigua*, Madrid 1995 y asimismo son pertinentes algunos estudios sobre temas concretos como D. M. Cosi, «Orfeo e l'orfismo tra continuità e innovazione», en U. Bianchi et al., *Crisi, rotture e cambiamenti*, Milano 1995, 99-116, Ch. Riedweg, «Initiation-Tod-Unterwelt: Beobachtungen zur Kommunikationssituation und narrativen Technik der orphisch-bakchischen Goldblättchen», en F. Graf (ed.), *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstag-Symposium für Walter Burkert*, Stuttgart-Leipzig 1998, 359-398; W. Burkert, «Die neuen orphischen Texte: Fragmente, Varianten, 'Sitz in Leben'», en W. Burkert, L. Gemelli Marciano, E. Matelli, L. Orelli (edd.), *Fragmentsammungen philosophischer Texte der Antike*, Göttingen 1998, 387-400, *Da Omero ai Magi. La tradizione orientale nella cultura greca*, Venezia 1999 y, del autor de estas líneas: «Una etimología platónica: σώμα-σῆμα», *Philologus* 139, 1995, 204-237, «Plutarco e l'orfismo», en I. Gallo (ed.), *Plutarco e la Religione. Atti dell VI Convegno plutarco (Ravello, 29-31 maggio 1995)*, Napoli 1996, 63-104, «Platone e l'orfismo», en G. Sfameni Gasparro (ed.), *Destino e salvezza: tra culti pagani e gnosi cristiana. Itinerari storico-religiosi sulle orme di Ugo Bianchi*, Cosenza 1998, 37-97, «Orfeotelestas, charlatanes, intérpretes: transmisores de la palabra órfica», *Homenatge a Miquel Dolç*, Palma de Mallorca 1997, 37-41.

<sup>2</sup> Cf. A. Bernabé, A. Jiménez San Cristóbal, *Instrucciones para el Más Allá. Las laminillas órficas de oro*, con un Apéndice iconográfico de Ricardo Olmos e ilustraciones de Sara Olmos, Madrid 2002, con abundantísima bibliografía.

<sup>3</sup> Cf. una serie de estudios recientes sobre el *Papiro de Derveni*, acompañados de una excelente traducción al inglés y de una completísima bibliografía, en A. Laks et G. W. Most (edd.), *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford 1997; a los que hay que añadir los posteriores de A. Laks, «Between religion and philosophy: the function of allegory in the Derveni papyrus», *Phronesis* 42, 1997, 121-142; G. W. Most, «The fire next time. Cosmology, allegoresis, and salvation in the Derveni Papyrus», *JHS* 117, 1997, 117-135; R. Janko, «The Physicist as Hierophant: Aristophanes, Socrates and the Authorship of the Derveni Papyrus», *ZPE* 118, 1997, 61-94. A. Bernabé, «La théogonie orphique du Papyrus de Derveni», *Kernos* 15, 2002, 1-42. F. Casadesús ultima un amplio comentario sobre este texto.

<sup>4</sup> K. Tsantsanoglou, «The First Columns of the Derveni Papyrus and their Religious Significance», en Laks et Most (edd.), *Studies...*, cit., 93-128: 110 entiende que el comentarista se dirige a los profanos cuyos castigos en el Hades son evidentes, intentando persuadirlos de que solo purificándose e iniciándose podrán adquirir una vida feliz en el más allá. Cf. Plat. *Rep.* 364b ss, así como Janko, «The physicist...», cit., 68.

<sup>5</sup> O «cosas que se ven» si corregimos con Janko, *ibid.*



creen, y es que la incredulidad y la ignorancia son una misma cosa. Y si no aprenden ni conocen, no hay manera de que creen, incluso cuando ven.

La alusión inconcreta 'los terrores del Hades' sólo nos informa de que en el ámbito órfico se hablaba de tales terrores y un sacerdote órfico como parece ser el ilustrado comentarista de Derveni considera absurdo que no se crea en ellos. La referencia a los ensueños probablemente alude a pesadillas sufridas por determinados individuos y consideradas como pruebas de la existencia real de tormentos en el más allá.

El vehículo de transmisión de las creencias sobre terrores en el más allá no es, sin embargo, directamente la literatura, sino la literatura utilizada en un tipo de ritos, las *teletai*, que habitualmente traducimos «iniciaciones» pero que tienen un alcance mucho más amplio que eso<sup>6</sup>. Veamos varios textos en donde se relacionan los terrores con las iniciaciones. En dos de Orígenes se indica de una forma explícita que la hay:

Origen. *C. Cels.* 4, 10 (I 281, 2 Koetschau) Por ello (Celso) nos iguala (sc. 'a nosotros, los cristianos') con los que presentan los fantasmas y los terrores en las iniciaciones báquicas.

Origen. *C. Cels.* 8, 48 (II 262, 26 K.) Identificando (Celso) nuestras creencias (acerca del castigo en los infiernos) con las que dicen los iniciadores y mistagogos

Un texto platónico nos lleva más atrás, de nuevo al siglo IV a. C., en la relación entre iniciaciones y terrores del Hades, aunque estos se encuentran limitados a un simple detalle:

Plat. *Phaed.* 69c Y puede ser que los que instituyeron las iniciaciones no sean gente inepta, sino que en realidad se indique de forma simbólica desde antaño que quien llega al Hades no iniciado y sin haber cumplido los ritos «yacerá en el fango», pero el que llega purificado y cumplidos los ritos, habitará allí con los dioses. ... y esos no son sino los verdaderamente filósofos.

Platón practica con el texto una adaptación interesada<sup>7</sup>. Los que instituyeron las iniciaciones son naturalmente los órficos. Y éstos sostenían que la condición para hallarse entre los que llevan una buena vida en el más allá es la de haberse iniciado, purificado y haber cumplido los ritos. La moral filosófica de Platón no puede aceptar una visión tan estrictamente ritualista del asunto, aunque se siente atraído por la idea de algunas personas puedan tener una suerte diferente en el más allá, y así, dado que considera la filosofía como una especie de iniciación, concluye que son los verdaderamente filósofos los que pueden obtener esa suerte privilegiada. En cuanto a la referencia a los terrores del más allá se reduce a la inmersión en fango. La referencia al fango es recurrente en otros textos. Además de los que mencionaré luego, podrían citarse un par de ellos de Aristófanes, en la parodia del viaje al más allá de *Las Ranas*<sup>8</sup> y otro de Elio Aristides<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> Cf. la comunicación de A. I. Jiménez San Cristóbal al X Congreso Español de Estudios Clásicos, en prensa.

<sup>7</sup> Cf. Bernabé, «Platone...» cit., 48, cf. «αἰνύματα καὶ αἰνιπτομαί: exégesis alegórica en Platón y Plutarco», en A. Pérez Jiménez, J. García López y R. Aguilar, *Plutarco. Platón y Aristóteles*, Actas del V Congreso Internacional de la International Plutarch Society (Madrid-Cuenca, 4-7 de mayo de 1999), Madrid, 1999, 189-200.

<sup>8</sup> Aríst. *Ran.* 145 (donde se habla, más gráficamente, de «mucho fango y mierda de eterno fluir»), 273.

<sup>9</sup> Ael. Aristid. 22, 10. Sobre el tema, cf. F. Graf, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenischer Zeit*, Berlin-New York, 1974, 103ss, P. Kingsley, *Ancient philosophy, mystery, and magic. Empedocles and Pythagorean tradition*, Oxford 1995, 118s; F. Casadesús, *Revisió de les principals fonts per a l'estudi de l'orfisme a l'època clàssica (Plató i el Papir de Derveni)*, Tesis Doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona,

Un pasaje del neoplatónico Proclo, del V d. C. indica cómo, nueve siglos después, el esquema seguía siendo el mismo: existen unas iniciaciones asociadas con los terrores y un filósofo que interpreta el proceso *more philosophico*:

Procl. *in Plat. Remp.* II 108, 17 Kroll: Por otra parte, las iniciaciones prueban que los mitos tienen un efecto sobre la gente común, pues aquéllas utilizan los mitos para ocultar la indecible verdad sobre los dioses. Son para las almas, de una manera desconocida para nosotros y divina, causa de una comunidad de sentimientos (con los dioses) con respecto a los ritos celebrados, de suerte que, de los que se inician, unos quedan atónitos, una vez que se han colmado de terrores sobrenaturales, mientras otros entran en comunidad de disposición con respecto a los símbolos sagrados y, salidos de sí mismos quedan completamente fijados a los dioses y penetrados de lo divino.

Según Proclo, los terrores tienen un efecto catártico, que producen en el fiel una comunidad con lo divino, en la idea de que lo divino es indecible.

Nuestro cuadro se amplía con una noticia de Diodoro, procedente probablemente de Hecateo de Abdera, un autor del IV-III a. C.:

Diod. 1, 96, 2 Cuentan los sacerdotes de los egipcios que ... Orfeo trajo de Egipto la mayoría de ... sus historias sobre el Hades ... Los castigos de los impíos en el Hades y las praderas de los bienaventurados y las escenas imaginarias representadas por tantos autores, los introdujo él a imitación de los ritos funerarios egipcios.

Atribuye la fuente de Diodoro a los órficos una imagen del Hades «exportada» de los egipcios, en la que existen «castigos de los impíos en el Hades» y «praderas de los bienaventurados». Entre los castigos debemos suponer que se encontraba el que se aplicaba a las Danaides, el de echar agua en una tinaja agujereada, a juzgar por el siguiente texto, también de Diodoro y procedente de la misma fuente en que se describe el rito funerario egipcio que sirve de hipotético modelo al castigo que describe Orfeo. Y digo «hipotético» porque no está nada claro que los ritos órficos procedan de Egipto<sup>10</sup>. Tal aserto es una muestra del intento de los Tolomeos de asociar la religión griega a la egipcia y favorecer los sincretismos religiosos. No podemos entrar aquí en ese tema, que he tratado en otro lugar<sup>11</sup>: bástenos los datos que nos da sobre los terrores del Hades:

Diod. 1, 97, 1 Otros mitos subsisten en Egipto que ... dan lugar a este tipo de prácticas. Así en la ciudad de los Acantos ... hay una tinaja agujereada en la que trescientos sesenta sacerdotes, uno cada día, echan agua del Nilo.

Los dos castigos concretos que hemos conocido hasta ahora, el fango y la condena a portar agua a vasijas que no pueden llenarse los hallamos en Platón, en una curiosa variante:

---

Bellaterra 1995, 60ss; C. Watkins, *How to kill a dragon*, Oxford 1995, 289s; M. L. West, *The East face of Helicon*, Oxford 1997, 162 y n. 257.

<sup>10</sup> Cf., en relación con otra referencia de Diod. 1, 92, 2, sobre el hipotético origen egipcio de Caronte y su barca (pero cuyas conclusiones son perfectamente aplicables al pasaje que nos ocupa), F. Díez de Velasco y M. A. Molinero Polo, «Hellenoaegyptiaca I: Influences égyptiennes dans l'imaginaire grec de la mort: quelques exemples d'un emprunt supposé (Diodore 1, 92, 1-4; I, 96, 4-8)», *Kernos* 7, 1994, 75-93; cf. también F. Díez de Velasco, *Los caminos...* cit., 44 y n.106.

<sup>11</sup> Cf. G. Casadio, «Osiride in Grecia e Dioniso in Egitto», en I. Gallo (ed.), *Plutarco e la Religione*, Napoli 1996, p. 205, con abundante bibliografía en nota 16. A. Bernabé, «Tradiciones órficas en Diodoro», en EMIEIKEIA. *Studia Graeca in memoriam Jesús Lens*, Granada 2000, 37-53.

Plat. *Resp.* 2 p. 363c Museo y su hijo conceden a los justos de parte de los dioses dones aún más espléndidos que los citados ... En cambio, a los impíos e injustos los zambullen en una especie de fango en el Hades o les obligan a llevar agua en un cedazo.

«Museo y su hijo» es una forma platónica de referirse a la literatura órfica. Y en sus poemas se describe cómo los condenados llevaban agua en un cedazo. Los griegos imaginaban como colmo del castigo infernal el desesperante esfuerzo tan continuo como inútil. En otro texto, vuelve a practicar el simbolismo (lo que indica que este tipo de análisis eran moneda corriente en el siglo IV a. C.):

Platón *Gorgias* 493a La parte del alma en que residen las pasiones resulta ser de una naturaleza que se deja seducir y se mueve violentamente arriba y abajo. A esa parte un ingenioso individuo experto en mitos, tal vez Siciliano o italiota, que juega con las palabras la llamó tinaja (*pithos*) por lo confiado (*pithanón*) y fácil para dejarse convencer, y a los no iniciados (*amyttoi*), «insensatos» (*anoetoi*), comparando esa parte del alma de los insensatos en la que residen las pasiones, la parte indómita y descubierta, a una tinaja (*pithos*) agujereada, por su insaciabilidad. Él, Calicles, al contrario que tú, nos enseña que en el Hades —se refiere a lo invisible (*a-idés*)— los no iniciados serían los más desdichados y llevarían a una tinaja agujereada agua en un cedazo asimismo agujereado. Y según afirma el que me lo decía, el cedazo es el alma, y es que comparó el alma de los insensatos a un cedazo como si estuviera agujereada, porque no es capaz de retener nada por desconfianza y olvido.

Vemos la huella de un comentarista que juega con las palabras, esto es, interpreta el texto por medio de delirantes análisis etimológicos. Una propuesta reciente bastante verosímil<sup>12</sup> piensa que el tal siciliano o italiota no es sino el propio Platón, que está jugando a ese «deporte» muy de su época. Dejando estos juegos aparte, así como las libres reelaboraciones platónicas al servicio de sus propios intereses filosóficos y literarios, el texto que sirve de base para el análisis del tal más o menos hipotético italiota, y que es un texto órfico, nos presenta a los no iniciados en el otro mundo, castigados a llevar agua en un cedazo a un cacharro agujereado.

En el diálogo pseudoplatónico *Axioco* (sobre cuya fecha y ámbito ideológico se ciernen lamentablemente las sombras de la discusión), tras narrar la suerte de los inspirados en vida por un buen espíritu, que van a al recinto de los piadosos, se habla de los que han dirigido su vida por malas acciones:

Pl. *Axioc.* 371d<sup>13</sup> Son llevados por las Erinis al Érebo y al Caos a través del Tártaro, donde se hallan la residencia de los impíos, las tinajas sin fondo de las Danaides, Tántalo torturado por la sed, las entrañas de Ticio comidas y eternamente regeneradas, la piedra interminable de Sísifo, cuyo esfuerzo comienza de nuevo sin fin. Allí, lamidos por fieras salvajes, quemados continuamente por las antorchas de las Venganzas y maltratados por suplicios de toda clase, se consumen en eternas condenas.

El espectáculo presentado por el diálogo pseudoplatónico es más vívido y horrible. Además de compartir sede con los grandes condenados míticos, la Danaides, Ticio, Tántalo y Sísifo, los impíos son atormentados con antorchas y atacados por fieras. No fieras, pero sí

<sup>12</sup> F. Casadesús, «Gorgias 493ac: la explicación etimológica, un rasgo esencial de la doctrina órfica», *Actas del IX Congreso Español de Estudios Clásicos*, Madrid II, 1997, 61-65.

<sup>13</sup> Trad. Pilar Gómez Cardó, Platón, *Diálogos* VII, Madrid, 1992, 423.

«serpientes y bichos de toda clase» son aludidos por Aristófanes en su burlesca descripción del más allá en las *Ranas*<sup>14</sup>.

Otro pasaje aumenta nuestro conocimiento sobre la estrecha relación de la descripción de los horrores del infierno y las iniciaciones. Se trata de un texto de Plutarco, recientemente estudiado por Diez de Velasco y por mí mismo<sup>15</sup>:

Plut. fr. 178 Sandbach: En este mundo [el alma] no tiene conocimiento, salvo cuando llega al trance de la muerte. Entonces sufre una experiencia como la de quienes participan en las grandes iniciaciones. Por eso se parecen tanto una palabra a la obra (*teleutan* 'morir' y *teleisthai* 'iniciarse') como una acción a la otra. Primero, el vagar sin rumbo, las fatigosas vueltas y los recorridos en la oscuridad con la sospecha de que no se van a acabar nunca y luego, antes de llegar al propio término, todos los terrores, estremecimientos, temblores, sudor y confusión. Pero de ahí, le sale al encuentro una luz admirable, y le acogen lugares puros y praderas, llenas de sonidos, danzas y la solemnidad de palabras sacras y visiones santas. Una vez que se ha saciado de ello y ha sido iniciado, se vuelve libre y marcha liberado; coronado, celebra los misterios y en compañía de hombres santos y puros, ve desde allí la turba no iniciada e impura de los seres vivientes, en medio del fango y de las tinieblas, pisoteándose y empujándose unos a otros, persistiendo en el miedo a la muerte en unión de los malvados, por la falta de fe en los bienes de allí.

Hay algunos aspectos muy interesantes en este texto, que merece la pena destacar: Uno, que la *teleté* parecía ser una experiencia similar a la muerte, o mejor aún, una especie de ensayo, de muerte anticipada, para que el individuo la experimentara de antemano y no temiera a la verdadera muerte. Plutarco ve en la similitud de las palabras 'morir' e 'iniciarse' la huella de una comunidad de significado que explica la relación existente.

Segundo, vemos que el iniciado en la oscuridad sufre una profunda confusión y se aterroriza antes de acceder, por contraste, a la luz y al bienestar.

Tercero, Plutarco lleva su identificación de iniciación y muerte a pasar en su narración de lo que se siente en la iniciación a lo que se siente en la verdadera muerte. No nos presenta al iniciado viendo la luz en el lugar físico en que se celebraría la iniciación, sino que lo sitúa ya en su arrebataada descripción, en la pradera de los bienaventurados en el otro mundo.

Cuarto, el iniciado tiene un destino distinto del que no lo está. Tanto en esta vida (porque el no iniciado se encuentra prisionero del temor a la muerte, por desconocer que puede haber un destino grato en el otro mundo, mientras que el iniciado disfruta de la felicidad de saber que lo alcanzará), como en la otra, donde sólo el iniciado accede al reducto feliz de los bienaventurados, mientras que quien no lo está, sino queda sumido en la oscuridad y el fango<sup>16</sup>.

Por último, he de referirme a un interesantísimo texto, un *Papiro de Bolonia*, en que hallamos parte de un poema en que se describe en el Hades la suerte de bienaventurados y castigados, haciendo mención de los pecados<sup>17</sup>. Aunque lamentablemente en mal estado de

<sup>14</sup> Aristoph. *Ran.* 144s.

<sup>15</sup> Cf. F. Diez de Velasco, «Un problema de delimitación conceptual en Historia de las Religiones: la mística griega», en D. Plácido, J. Alvar, J. M. Casillas y C. Fornis (eds.), *Imágenes de la Polis*, Madrid 1997, 407-422. A. Bernabé, «La experiencia iniciática en Plutarco», en A. Pérez Jiménez-F. Casadesús (eds.) *Estudios sobre Plutarco: Misticismo y religiones místicas en la obra de Plutarco*, Madrid-Málaga 2001, 5-22.

<sup>16</sup> Cf. de nuevo Aristoph. *Ran.* 144ss.

<sup>17</sup> R. Merkelbach, «Eine orphische Unterweltsbeschreibung auf Papyrus», *Mus. Helv.* 8, 1951, 1-11, O. Montevecchi, R. Merkelbach, «Eine orphische Unterweltbeschreibung auf Papyrus, in *Museum Helveticum* 8 (1951) pp. 1-11», *Aegyptus* 3, 1951, 76-79, (cf. O. Montevecchi, *Papyri Bononienses* 1, Milano 1953, 8-18 [n.



- ] obedecía a la voz de la divinidad
- ] al oír las palabras (d)el dios?
- ] llevándose?

85

A la vista de los textos que hemos examinado, podemos obtener una imagen bastante coherente sobre la creencia órfica en los castigos del más allá.

Los órficos concibieron una imagen del más allá que no necesariamente (ni probablemente) les pertenecía en exclusiva, ya que probablemente estaba también en la base de los misterios de Eleusis y de otros cultos místéricos, pero que desde luego era el *background* sobre el que se movían sus creencias sobre el particular: el alma podía tener tras la muerte, bien un destino placentero en un *locus amoenus* concebido como una pradera de los bienaventurados, bien un destino horrible en el que sufría diversos castigos. Dado que compartían esta idea con la de la metempsicosis, parte del castigo consistía en la reencarnación del alma en un nuevo cuerpo mortal, en busca de una nueva oportunidad de purificarse y salvarse.

No contamos con descripciones detalladas de tales castigos, pero parece que consistían fundamentalmente en a) la permanencia en un lugar oscuro y fangoso, lo que comportaba miedo, incomodidad y zozobra. b) llevar agua en un cedazo a una tinaja agujereada (uno de los modelos del esfuerzo inútil, que es el peor castigo que podía concebir el griego en el otro mundo, reservado a grandes pecadores como Sísifo o las Danaides); c) el ataque de seres hostiles, bien fieras y serpientes, bien Furias, Harpías o monstruos similares, que o los desgarraban o laceraban, o los quemaban con antorchas, aunque naturalmente ello no comportaba su destrucción. Todo esto resulta interesante porque son castigos corporales. De alguna forma que desconocemos las almas conservarían en el otro mundo algún tipo de configuración corporal o, al menos, se les suponía la capacidad de padecer por agentes físicos.

El iniciado recibía información sobre estos terrores a través de su participación en las *teletai*, una especie de ensayo de la muerte y del destino posterior de las almas, como una suerte de preparación para la verdadera muerte. Un ensayo disuasorio, que le instaba bien a mantener en la vida una determinada actitud, bien a realizar determinadas prácticas rituales, en uno y otro caso, para asegurarse su destino feliz en el otro mundo, ya que iniciación y purificación (al par que una conducta presidida por la justicia) eran las vías para librarse del mal destino. Conocemos dos modelos, uno, en que el elemento ritual era el principal, de forma que era suficiente que el iniciado conociera una serie de fórmulas y contraseñas para acceder al lugar debido. Este es el esquema que hallamos en las laminillas órficas<sup>21</sup>. Con este coexistía otro en que el alma sufría un juicio (es el que encontramos, por ejemplo, en la *Olimpica II* de Píndaro, en el mito de Er de la *República* de Platón y luego en el *Papiro de Bolonia*), por lo que lo fundamental para determinar el destino de un difunto en el Hades era la conducta que había seguido en la tierra. No sabemos si ambos modelos coexistieron o si el segundo fue resultado de una evolución del primero (en cuyo caso, habría sido propuesto por primera vez por Píndaro y Platón y asumido después por el orfismo).

En todo caso, la imagen del más allá de los órficos parece hundir sus raíces en precedentes muy antiguos. Una vieja creencia en una madre tierra que produce un nuevo renacimiento, la imagen, probablemente indoeuropea, de las verdes praderas del más allá<sup>22</sup>, posibles influjos

<sup>21</sup> Cf. Bernabé y Jiménez San Cristóbal, *Instrucciones...* cit.

<sup>22</sup> Cf. J. Puhvel, «Meadow on the otherworld' in Indo-European tradition», *KZ* 83, 1969, 64-69 (= *Analecta Indoeuropaea*, Innsbruck 1981, 210-215); A. Motte, *Prairies et jardins de la Grèce antique*, Bruxelles 1971, 247ss; M. García Teijeiro, «Posibles elementos indoeuropeos en el Hades griego», en J. L. Melena (ed.),

egipcios en que el alma es interrogada y tiene que pronunciar determinadas contraseñas para que la dejen acceder a un más allá más agradable, tal vez lejanos influjos indios en una teoría de la reencarnación ... todo ello configurado sobre una escenografía infernal que es básicamente la griega tradicional, la homérica y la hesiódica, pero subvertida en su simbología y en sus significados<sup>23</sup>. El resultado es una síntesis original, y como tal, profundamente griega. Un modelo que tuvo una vigencia larga, aun cuando estuviera siempre relegado a grupos más o menos aislados de fieles, que nunca llegaron a configurar una iglesia.

El cierto primitivismo de esta creencia la hace inaceptable para mentes más racionalistas. Ello, unido a que probablemente los castigos tienen desde el principio un valor simbólico preciso, propician también desde antiguo reinterpretaciones y reanálisis del esquema descrito. El fango es lo propio de quien no se ha limpiado de sus pecados<sup>24</sup>, el cedazo recuerda la causa del castigo: la incapacidad de separar del alma los elementos titánicos y perversos que le son propios y dejar los dionisiacos y positivos<sup>25</sup>. Ya vemos cómo en Platón, por una parte, hallamos huellas de interpretaciones simbólicas que podrían ser suyas o reflejar las existentes en su época. Por otra parte, el filósofo traslada el modelo iniciático a la filosofía y señala que los iniciados son los verdaderamente filósofos y quienes están en el fango y la oscuridad son los ignorantes. El proceso de simbolización llegará a sus últimas consecuencias con los neoplatónicos, pero este no es el momento de entrar en esa cuestión. Quede, pues, como más interesante, la función que asumía inicialmente la presentación en las *teletai* órficas de los terrores del más allá: la representación a escala del destino del otro mundo, por una parte, inducía al sujeto a realizar los ritos debidos y a observar una conducta recta, y por otra, tranquilizaba sus ansiedades al convencerlo de que le era dado con ello un medio de evitar tal situación. Funcionaba así la presentación de los terrores del Hades como una especie de vacuna psicológica que, a juzgar por otros testimonios antiguos<sup>26</sup>, resultaba extraordinariamente eficaz.

---

*Symbolae Mitxelena*, Vitoria 1985, 135-142; H. Velasco López, *El paisaje del más allá. El tema del prado verde en la escatología indoeuropea*. Valladolid 2001, 97 ss.

<sup>23</sup> Cf. A. Bernabé, «El poema órfico de Hiponion», en *Estudios actuales sobre textos griegos* (II Jornadas internacionales. UNED, 25-28 de octubre 1989), Madrid 1992, 219-235.

<sup>24</sup> Cf. Plotin. *Ennead.* 1, 6, 8.

<sup>25</sup> Cf. Bernabé, «Platone e l'orfismo...», cit., 76.

<sup>26</sup> Cf. mi trabajo «Los misterios de Eleusis», en prensa.

# Los castigos del infierno cristiano en el *Apocalipsis de Pedro*

José María Blázquez  
Universidad Complutense, Madrid

Entre los apócrifos neotestamentarios es el que se le atribuye falsamente a Pedro<sup>1</sup> el más antiguo entre los apocalipsis cristianos. En el año 1887 se halló un fragmento en una tumba de Akhmim. Ha llegado una versión íntegra de este apócrifo en una traducción etíope. Dice el trozo del fragmento de Akhmim más importante que Pedro contempla los castigos de los condenados:

«Mas también vi otro lugar, enfrente de aquél, que era todo tiniebla. Y era el lugar de los castigos. Y los allí castigados y los propios ángeles que (les) castigaban, estaban vestidos tan tenebrosamente como (tenebroso) era el aire de aquel lugar.

Y había allí gentes colgadas de la lengua. Eran los blasfemos contra el camino de la justicia. Y bajo ellos ardía un fuego que les atormentaba. Y había un gran mar repleto de cieno ardiente, dentro del cual estaban las gentes que abandonaron el camino de la justicia; y ángeles les torturaban. También había mujeres colgadas de los cabellos sobre el hirviente barro. Eran las que se habían engalanado para cometer adulterio. En cambio los hombres, que con ellas trabaron relaciones adúlteras colgaban de los pies y metían la cabeza en el cieno, y decían: ¡nunca imagináramos venir a este lugar!

Y vi a los asesinos, junto con sus cómplices, arrojados a un barranco colmado de perversas sabandijas; y eran mordidos por las alimañas aquellas y su tormento les hacía retorcerse. Apretujábanse (tanto) los gusanos aquellos (que parecían) nubarrones negros. Las almas de los asesinados estaban allí contemplando el castigo de sus matadores y decían: ¡Oh Dios! ¡Justo es tu juicio!

Cerca de allí vi otro barranco por el cual corrían sangre y excrementos por debajo de los castigados en aquel lugar, formándose un lago. Y allí estaban sentadas mujeres, a las que la sangre llegaba hasta el cuello, y frente a ellas se sentaban muchos niños que habían nacido prematuramente y lloraban. De ellos brotaban rayos que pegaban a las mujeres en los ojos. Eran las que habiendo concebido fuera del matrimonio, cometieron aborto.

Y otros hombres y mujeres estaban en pie, cubiertos de llamas hasta la cintura; y habían sido arrojados a un tenebroso lugar, y eran azotados por malos espíritus y sus entrañas devoradas sin pausa por gusanos. Eran los que persiguieron a los justos y les denunciaron traidoramente.

Y no lejos de ellos se hallaban más mujeres y hombres que se rasgaban los labios con los dientes y recibían hierro ardiente en los ojos, como tormento. Eran aquellos que habían blasfemado y hablaron perversamente contra el camino de la justicia.

---

<sup>1</sup> J.B. Bauer, *Los apócrifos neotestamentarios*, Madrid, 1971, 146-149. D. Dieterich, *Nekyia. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalipse*, Stuttgart, 1969. C. Moreschini, E. Norelli, *Storia della letteratura cristiana antica, greca e latina. I. Da Paolo all'età costantiniana*, Brescia, 1995, 155-159. R.J. Bauckham, *The Apocalypse of Peter: An Account of Research*, ANRW II.25.6, 1988, 4712-4750, trabajo totalmente fundamental. D.D. Buchholz, *Your Eyes Will Be Opened. A Study of the Greek (Ethiopic) Apocalypse of Peter*, Atlanta, 1988.



Y frente a ellos había otros hombres y mujeres más, que con los dientes se rasgaban sus labios y tenían llameante fuego dentro de la boca. Eran los testigos falsos. Y en otro lugar había pedernales puntiagudos como espadas o dardos, y estaban incandescentes; y sobre ellos se revolcaban, como tormento, mujeres y hombres cubiertos de mugrientos harapos. Eran los que habían sido ricos, pero se abandonaron a su riqueza y no se compadecieron de las viudas ni los huérfanos, sino que desatendieron el mandamiento de Dios.

Y en otro gran mar repleto de pus y sangre e hirviente cieno se erguían hombres y mujeres (metidos allí) hasta la rodilla. Eran los usureros y los que exigieron interés compuesto. Otros hombres y mujeres eran despeñados por fortísimo precipicio; y tan pronto llegaban abajo, eran arrastrados hacia arriba y precipitados nuevamente por sus torturadores; y su tormento no conocía reposo. Eran los que mancharon sus cuerpos entregándose como mujeres; y las mujeres que con ellos estaban eran las que yacieron unas con otras como hombre con mujer.

Y junto a aquel precipicio había un lugar repleto de poderoso fuego y allí se erguían hombres que se fabricaron con su propia mano ídolos, en lugar de Dios.

Y al lado de éstos había otros hombres y mujeres que tenían barras de rusiente hierro y se golpeaban unos a otros, y no podían detener aquel fustigamiento... Y, cerca, más hombres y mujeres que eran quemados, y asados y dados vuelta (sobre el fuego). Eran los que habían abandonado el camino de Dios.»

El primer tormento que consistía en estar colgados de la lengua y arder bajo un fuego se aplicaba a los que hallan blasfemando contra el camino de la justicia. Los que habían abandonado el camino de la justicia, estaban dentro de un mar repleto de cieno ardiente. Los ángeles les atormentaban. Ya en el evangelista (Mateo, 4.5.10) se llama bienaventurados a los perseguidos por la justicia, porque de ellos es el reino de los cielos. Clemente de Alejandría (150-215), en el *Pedagogó* (2.84.3) pide a Dios saciarse con la justicia. Lactancio, en sus *Divinae Institutiones* (6.10) considera que «la primera función de la justicia es unírnos con nuestro hacedor; y la segunda unirse con nuestros semejantes». Este libro debió ser redactado antes del edicto de tolerancia de Galerio en el año 311.

En el Antiguo Testamento, la justicia consistía en guardar la equidad y fidelidad con el prójimo (1Re. 3.6; Pr. 28; 8.20; 10.2). La justicia incluye todas las virtudes que hacen que un hombre sea perfecto (Ex. 18.5.21.27) y amigo de Dios (Pr. 10.2-3; Sab. 5.16-17; Eco. 4.33). En el Nuevo Testamento la justicia se adquiere por la fe en Cristo y no por las obras de la ley (Ro. 3.22-24; 4.5; 9.30; Ga. 3.11; Heb. 10.38).

Las mujeres engalanadas por cometer adulterio estaban condenadas a ser colgadas de los cabellos sobre el hirviente barro y los varones adúlteros colgados de los pies y metidos de cabeza en el cieno.

La *Didache*, el libro más importante de la era, postapostólica y la más antigua fuente de legislación eclesiástica que ha llegado al día de hoy, que es un compendio de preceptos de moral, de instrucciones sobre la organización de las comunidades, de la Iglesia primitiva, de ordenanzas para las funciones litúrgicas, que no es un escrito homogéneo de un solo autor, sino una compilación anónima de diferentes fuentes de la tradición eclesiástica, reunida por un autor anónimo judeo-cristiano, dirigida también a cristianos procedentes del paganismo, fechado hoy en el siglo I, afirma que el adulterio es un camino de muerte (BAC 65.83).

El Pastor de Hermas se subdivide en tres partes: visiones, preceptos y parábolas y es obra de un compilador, que ha reunido libros del siglo II, de los que las Visiones, I-IV, son obra de un cierto Hermas y los restantes anónimos. Las fuentes de ambas partes son judías. La obra trata de las revelaciones hechas a Hermas en Roma por dos figuras angélicas. En esta obra se

lee (Mand. 4.1.8) que si la mujer adúltera se arrepiente y cambia de vida, el esposo tiene la obligación de recibirla. El marido, por el contrario, está obligado a alejar a la adúltera, si rechaza hacer penitencia, pero no puede casarse mientras viva.

Arístides de Atenas, cuyo *Apología* es la más antigua que se conserva, obra dirigida a los emperadores Adriano (117-138) o a Antonino Pio (138-161), era originario de Atenas, escribe (Eus. *HE* 4.3.3) que entre los mandamientos del señor se menciona expresamente el adulterio (15.3).

Orígenes, el mayor intelectual cristiano anterior a Agustín, menciona entre los mayores pecados, la idolatría, el adulterio y la fornicación (*de orat.* 28). El adulterio ya estaba prohibido por la ley del Antiguo Testamento (Ex. 20.14; Le. 18.20; 20.10; Nu. 5.13; Dt. 1.22.22), en los profetas (2Sam. 12.17; Je. 5.8; Ez. 22.11; Os. 4.2) y en el Nuevo Testamento (Mt. 14.4; Jn. 8.5). Según Pablo el adulterio excluía del reino de Dios (1Cor. 6.9; Heb. 13.14). El Antiguo Testamento da consejos para evitar el adulterio.

Tertuliano (*de pudicitia* 1,6), cuya actividad literaria discurre entre los años de finales del siglo II y los dos primeros decenios del siguiente, menciona un edicto del *Pontifex Maximus*, que se ha supuesto sea el Papa Calixto (217-222), concediendo el perdón del adulterio y de la fornicación después de la penitencia.

El Antiguo Testamento recomienda encarecidamente dar limosnas a los pobres (Ex. 23.11; Le. 19.10; 23.22; Dt. 24.19-22; 1Re. 17.10-16; Sal. 40.1; 81.4; Pr. 3.27; 11.25-26; 14.21; 21.13; 22.9; 28.27; 31.20; Ece. 11.1; Eco. 4.2; 7.35-36; Ez. 16.49). Las limosnas son causa de sus muchos frutos (Ece. 3.33; 29.15; Da. 4.24; To. 4.7-12), idea que pasa al Nuevo Testamento (Mt. 25. 34-36; Hech. 10.4; 2Cor. 9.1.15; Heb. 13.16). Los escritores cristianos de los primeros siglos recomiendan mucho la limosna y la asistencia social, como la *Didache* (12.2-5). Ya Clemente en su segunda epístola, fechada entre los años 220 y 231 que sigue la línea racionalista entre Bardesane y Orígenes, afirma que la limosna es el medio principal para conseguir el perdón de los pecados (16.4), idea que también defenderá Orígenes (*In deo hom.* 2.1-4). Policarpo de Esmirna, muerto en 167, en su *Epístola a los Filipenses* (10.2), fechada no con anterioridad al 130, recomienda encarecidamente la limosna. Cipriano, obispo de Cartago, entre los años 249 y 258, en su tratado titulado *De opere et elemosyniis*, urge encarecidamente la limosna. Defiende en este tratado que Dios cuida de los que socorren a los demás; por lo tanto no hay peligro de que, dando limosna a los pobres disminuyan las riquezas y que sean expuestos a la pobreza y las necesidades.

En la Antigüedad cristiana fue famoso el opúsculo de Clemente de Alejandría, que lleva por título *¿Quién es el rico que se salva?* El autor defiende que para salvarse no es necesario desprenderse de todo lo que uno posee, sino mantener el corazón alejado de todo deseo de dinero y libre del apego desordenado al mismo. Los cristianos deben socorrer a los pobres con su dinero.

Los asesinos y sus cómplices eran arrojados a un barranco lleno de sabandijas. En la pastrística antigua, por lo general no se alude al asesinato. Sólo lo hace Tertuliano en texto citado más adelante.

El aborto merecía un castigo especial, pues las mujeres que abortaban estaban condenadas en un barranco por el que corrían sangre y excrementos, que formaban un lago. El aborto no se condena expresamente en el Nuevo Testamento, pero pronto fue condenado por la Iglesia. El Pastor de Hermas (Mand. 19.5) ya dice: «No matarás a tu hijo en el seno de la madre ni, una vez nacido, le quitarás la vida». Atenágotas de Atenas, que vivió en la segunda mitad del siglo II, es el primer escritor cristiano que considera al aborto un homicidio (Supl. 35): «Nosotros afirmamos que los que intentan el aborto cometen homicidio y tendrán que dar

cuenta a Dios de él... Porque no se puede pensar a la vez que lo que lleva la mujer en el vientre es un ser viviente y objeto de la providencia de Dios y matar luego al que luego ha avanzado en la vida; no exponer lo nacido, por creer que exponen a los hijos equivale a matarlos y quitar la vida a lo que ya ha sido creado». El derecho romano no reconocía al feto derecho de existencia y en este párrafo, Atenágoras se lo reconoce.

La política seguida por el Papa Calixto (217-222), según Hipólito, contemporáneo de Calixto, muerto en 235, (*Philos.* 9.12), que consistía en que las cristianas de la alta sociedad romana se unieran en concubinato con el hombre que quisieran, llevaba a buscar drogas esterilizantes y al aborto, que Hipólito considera homicidio. Calixto admitió en la Iglesia a todos los pecadores, sin distinción y sin plantearles problemas.

El párrafo que castiga a los que persigían a los justos y los denunciaban traidoramente se refiere, seguramente, a los que denunciaban a los cristianos, como el filósofo pagano Crescencio, al apologista Justino (*Eus. HE* 4.16.9). Esclavos paganos de los cristianos calumniaron a sus amos, en Lyon en 177, por celebrar los banquetes de Tiestes, las uniones de Edipo y otras abominaciones que no es lícito nombrar (*Eus. HE*, 5.1.14).

La blasfemia estaba prohibida, tanto en el Antiguo Testamento, como en el Nuevo. Había varios tipos de blasfemia. Podía ser un insulto grave contra el prójimo, como en 2Sam. 2.21; Is. 43.28, 51.7; Ez. 5.15; Ro. 5.8; 1Cor. 4.13, 10.30. La blasfemia iba dirigida principalmente contra Dios, como en Le. 24.16; Nu. 16.30; 2Re. 19.6; Jo. 13.16; 2Mac. 8.4; o contra el Espíritu Santo (Mt. 12.31-32). Jesús fue acusado de blasfemia (Mt. 9.3, 26.65; Jn. 10.33).

El castigo a los ricos que se entregaron a sus riquezas y no se compadecieron de las viudas y de los huérfanos, está en la línea de las condenas a las riquezas, ya en el Antiguo Testamento, por violación de la justicia y de la misericordia por parte de los ricos (Is. 3.13.26; 5.8; Am. 3.10; 6.1; Mi. 2.2; Sal. 93.2-6). También asientan el criterio las Sagradas Escrituras que las riquezas no dan la felicidad al hombre que las posee (Pr. 28.6-8; Ec. 5.9; Eco. 14.4; 18.25; Je. 9.23). El Nuevo Testamento (Mt. 27.57; Lc. 10.9; 10.3; Jn. 19.39; 2Cor. 9.6; San. 2.15-16; 5.1-6; 1Jn. 3.17-18). Particularmente Santiago es duro con los ricos que defraudan a los obreros. El Nuevo Testamento antepone los pobres a los ricos (Mt. 5.3; 6.20.24; 13.22; 19.23; Mc. 10.24; Lc. 6.24; 12.16-21; 16.10-31). El mensaje de los grandes profetas de Israel, que son los creadores del monoteísmo judío, principalmente es de carácter social y está a favor de ayudar a los marginados: «Esto es lo que quiere Jahvé y no los sacrificios de toros, ni de machos cabríos. Sin embargo, las riquezas en sí no son malas, sino el empleo que de ellas se hace». En el Antiguo Testamento son una bendición de Dios (Ge. 12.16; 33.2.5; 24.35; 26.12-14; 30.43; 31.9; 1Re. 3.13; 4.21-24; 10.23-29; 2Cr. 1.17.5; 18.1). Jahvé promete riquezas a los que cumplen la Ley (Le. 26.3-5; Dt. 28.1-14; Sal. 36.3.29; 111.1-3). Las riquezas son fruto de la sabiduría (Pr. 3.16; 22.4). Las riquezas acompañan al reino mesiánico (Is. 4.2; 23.18; 60.5-7.11; Ez. 34.13-31; 25.27; 36.33-38; Os. 2.21-23; Jb. 2.21-27; Am. 9.13-14; Ag. 2.7).

La usura, que consistía en dar dinero prestado con gran ganancia, fue una de las lacras del mundo antiguo. La ley hebrea la permitía con los extranjeros (Dt. 15.6; 29.19; 28.12), pero estaba terminantemente prohibida con los israelitas (Ex. 22.23; Lc. 25.35-37; Dt. 23.19; Ne. 5.7). Una maldición de Jahvé es pagar usura los israelitas a los extranjeros (Dt. 28.44). Las Sagradas Escrituras incluso indican un procedimiento útil para prestar con usura a los pobres (Pr. 28.8; Ez. 18.13; 22.12). Se alaba al justo que no hace negocios con préstamos con usura (Sal. 14.15; Ez. 18.8.17). La usura debía ser frecuente en tiempos de Jesús, pues a ella aluden, en numerosas ocasiones, los evangelistas (Lc. 6.35; 19.23; Mt. 25.27). El discurso más famoso de toda la antigüedad cristiana contra los usureros, lo pronunció en marzo del 379

Gregorio Niseno. El orador sagrado condena la usura por quebrantar todas las leyes de la caridad.

La homosexualidad, masculina y femenina, fue condenada largamente en el Antiguo Testamento (Ge. 19.5.22-25; Dt. 22.5; 23.18-19; 24.7; Ju. 19.22-25) y en el Nuevo Testamento (Ro. 1.24-27). El pecado nefando no es la homosexualidad. Cuando los grandes profetas de Israel ponen en boca de Jahvé lo que él más detesta, no aparecen pecados sexuales, sino contra el prójimo, ni en la boca de Jesús refiriéndose al juicio final (Mt. 25.35-47).

La idolatría era uno de los pecados más graves para judíos y cristianos. Fue condenada en el Antiguo Testamento (Je. 3.1-5; Ez. 16.8-63; 23.1-45; Os. 2.2-5). Ya en la *Didaché* (5) la idolatría es el camino de la muerte.

El autor de la *Epístola a Diogneto* (2.4), que se ha fechado a comienzos del siglo III, considera que la necia idolatría es inferior al cristianismo.

Orígenes, en su *Exhortatio ad martyrium* (6) previene contra la apostasía y la idolatría. Dios quiere, según este coloso de la Iglesia primitiva (8-9), salvar a las almas de la idolatría. Los que son ídólatras, se unen con los ídolos y serán duramente castigados después de la muerte (10).

Noviciano, uno de los grandes teólogos que tuvo Roma, a mediados del siglo III, en su tratado *de spectaculis* (1-3), afirma que la madre de todas estas diversiones era la idolatría. Pues las funciones de teatro, anfiteatro y circo eran, en principio, rituales en honor de la Tríada Capitolina, como indica la ley de la fundación de la colonia de Urso (Osuna, España)<sup>2</sup>, fundación del año 44 a.C., con gentes procedentes de la plebe de Roma y, por esta razón los autores cristianos estaban en contra de ellos<sup>3</sup>.

Tertuliano, en el año 211, escribió un tratado, *de idolatria*, en el que ataca todas las profesiones, que de alguna manera rocen la idolatría, como el ejército, los astrólogos, los matemáticos, los maestros de escuela, los profesores de literatura, los gladiadores, los vendedores de incienso, los hechiceros, los magos, los pintores, los escultores y los dedicados a las artes plásticas. También prohíbe participar en los festivales. En su tratado *de pudicitia* menciona como pecados graves la idolatría, la fornicación y el homicidio. Cipriano en su tratado *ad Demetrianum*, del 252, que acusaba a los cristianos de todas las calamidades que azotaban el Imperio Romano, por haber abandonado el culto de la religión pagana, responde que la causa es la idolatría de los paganos, que irrita al verdadero Dios. Un tratado atribuido a Cipriano por Jerónimo (*Ep.* 70.5) y por Agustín (*de bapt.* 6.44.83; *de unico bapt. adv. Petil.* 4) lleva por título *Quod idoli dii non sunt*. Para Cipriano los ídolos no son más que antiguos reyes, que empezaron a recibir culto después de su muerte. Para conservar sus rasgos físicos se fabricaron imágenes. Su culto no tiene que ver con la grandeza de Roma. Esta idea está copiada de Evemero, que vivió en el siglo IV a.C.

Los apóstatas, o sea, los que desertaron de la verdadera religión, están ya condenados en el Antiguo Testamento (Jos. 22.22; Ez. 2.3) y en los Hechos de los Apóstoles (21.21). Antes de la llegada del anticristo habrá una gran deserción (2Te. 2.3).

Ya el Pastor de Hermas menciona a los apóstatas, a los que niega el perdón (Mad. 4.3). Los apóstatas eran numerosos en tiempos de la persecución. En la persecución de Lyon apostataron unos 10 cristianos (Eus. *HE*, 5.1.11).

<sup>2</sup> A. D'Ors, *Epigrafiya jurídica de la España Romana*, Madrid, 1953, 196.

<sup>3</sup> R. Teja, *Los juegos del anfiteatro y el cristianismo. El Anfiteatro en la España Romana*, Badajoz, 1995, 68-79.

Novaciano dirigió al obispo de Cartago Cipriano (Ep. 30.36) una carta sobre los apóstatas (*lapsi*). Precisamente un problema grave que se planteó a Cipriano fue el de la reconciliación de los apóstatas durante la persecución. Próximo al año 251 compuso su tratado *De lapsis*. Cipriano intervino en la apostasía de los obispos hispanos Basilides y Marcial (Ep. 67), que apostataron en la persecución de Decio, sosteniendo, en 254, que los hispanos han obrado muy bien en deponerlos y nombrar otros. Tesis contraria a la del obispo de Roma, Esteban. Roma no deponía a los obispos apóstatas, Cartago sí.

Todos los pecados castigados en el Apocalipsis de Pedro están condenados en el Antiguo y Nuevo Testamento. No se condena el uso de anticonceptivos, que la Iglesia olvidó hasta Agustín, que fue el gran enemigo de los anticonceptivos, apoyado en ideas maniqueas y no cristianas<sup>4</sup>. No se condenan en las sagradas escrituras, tampoco se condena el masturbarse. Agustín, cuyas ideas sexuales han llegado hasta el año 2000 en la Iglesia Católica, interpretó mal el acto de Onán, que no tiene que ver absolutamente nada con masturbarse. Hizo el *coitus interruptus* (Ge. 38.6-10), pero contra la ley del Levirato (Dt. 18.1) que obligaba al hermano del difunto a tener hijos con su cuñada para dar descendencia a su hermano fallecido, con todos los derechos (Ex. 32.26-29), descendencia que Onán no quería dar, porque los hijos no eran suyos.

Agustín tiene una idea rastrera del acto amoroso, que no tiene precedentes ni en las Sagradas Escrituras, ni en la actitud de Jesús, Pablo o Juan, ni en ningún autor cristiano anterior a Agustín, salvo quizás en Tertuliano. En las Sagradas Escrituras no hay ningún rechazo a la sexualidad humanas. Los apóstoles estaban todos casados (1Cor. 9.5)<sup>5</sup>.

La idea del infierno, Seol para los judíos, aparece ya en el Antiguo Testamento, como lugar subterráneo, morada de los muertos que ni a Dios pueden bendecir (Ge. 3.7; 35; Nu. 16.30-33; Jb. 10.21-22; 17.3; Sal. 48.18; 54.16; Pr. 27.30; Ece. 12.5; Is. 14.15).

En el Nuevo Testamento se alude frecuentemente al infierno, como lugar de tormento (Lc. 16.12-31). Recibe diferentes nombres como tártaro (2Pe. 2.4), gehenna (Mt. 10.28), abismo (Lc. 8.31), horno de fuego (Mt. 13.42) y lago de fuego (Ap. 19.20).

<sup>4</sup> J. Kevin Koyle, *Agustín, el maniqueísmo y la contracepción, Augustinus XLIV*, 1999, 89-97; J.M. Blázquez, *Los anticonceptivos en la Antigüedad clásica. Actas del segundo seminario de estudios sobre la mujer en la Antigüedad*, Valencia, 2000, 134-146. Las teorías sexuales de Agustín fueron acusadas maniqueísmo por un obispo culto, gran amante de los pobres y defensor de Pelagio, Juliano, obispo de Eclone. Este autor asimilaba las enseñanzas de Agustín sobre el matrimonio a las posiciones maniqueas, acusación grave al estar el maniqueísmo condenado por la legislación vigente. En el año 419 Juliano atacó duramente las ideas de Agustín en el tratado *Ad Turbantium*, donde defendía que el deseo carnal de los esposos no era pecaminoso. En la carta *Ad Romanos* de Juliano, renovó la acusación de maniqueísmo contra Agustín y reclamó su condena. A los ataques de Agustín *De nuptiis*, respondió el obispo de Eclone con los ocho libros *Ad Florum*, donde se demostraba que la posición de Agustín en lo referente a la concupiscencia, a la gracia y al pecado original, estaban muy próximas al maniqueísmo. En moral sexual Agustín no evolucionó a lo largo de su vida (Ch. Petri, *La nascita de una cristianità (250-430)*, Roma, 2000, 445-446). El gran texto sobre la sexualidad cristiana de Lactancio, *Institutiones divinae*, VI,23, prohíbe, como hacían los moralistas paganos, la prostitución, la pederastia, la *fellatio*, la homosexualidad o el adulterio, pero no se mencionan los anticonceptivos (J.M. Blázquez, *Cristianismo primitivo y religiones místicas*, Madrid, 1995, 386-389). Para Lactancio la sexualidad es buena. La moral sexual cristiana se apropió la moral sexual inventada por la aristocracia de servicio en el Alto Imperio. En cierto sentido el cristianismo elevará hasta la aristocracia la moral plebeya (P. Veyne, *La sociedad romana*, Madrid, 1990, 169-211).

<sup>5</sup> Ya se interpreta bien el texto sagrado (F. Cantera, M. Iglesias y otros, *Sagrada Biblia*, Madrid, 1979, 1306, n.5). Sobre la sexualidad cristiana: P. Brown, *Il corpo e la società. Uomini, donne e astinenza sessuale nei primi secoli cristiani*, Turín, 1992.

Los condenados están privados de la visión de Dios (Mt. 7.23; 25.10.41; Lc. 3.22-28; 14.24; Ap. 2.11; 20.6; 22.8). También los condenados están castigados a otros tormentos (Mt. 5.22; 8.12; 13.42; 22.13; 25.30; Mc. 9.47; Lc. 3.17; Hech. 1.25; Ap. 14.9.11). La visión del infierno en el Apocalipsis de Pedro está en la línea de la concepción judía y cristiana, heredada ésta de la judía. En Grecia hubo varias descripciones del Hades y de sus castigos<sup>6</sup>. La más famosa que ha llegado es la de Pausanias en su *Descripción de Grecia* (X.28-31), donde se describe el Hades tal como lo pintó Polignoto de Tasos en la Lesque de Delfos a expensas de los cnidios entre los años 458 y 447 a.C. Uno de los cuadros es la Nekyia, o descenso de Odiseo a las regiones del Hades para consultar al adivino Tiresias la manera de regresar a su patria. Polignoto proporciona algunos datos importantes para el contenido de este estudio, como que tres poemas que cita, *La Odisea* de Homero, *La Miniada* y los *Regresos*, describen el Hades griego y los tormentos.

El viaje de los muertos lo realiza Caronte en un barco. Polignoto pintó el castigo de algunos difuntos, descripción importante como punto de comparación con los descritos en el Apocalipsis de Pedro. Debajo de la nave de Caronte, a la orilla del río hay un hombre, que fue injusto con su padre, y es ahogado funesto. Próximo a éste otro es castigado por haber robado cosas sagradas. Pausanias puntualiza que la mujer que lo castiga conoce los venenos que atormentan a los hombres. Encima se encuentra Eurinomo, demonio del Hades, que come las carnes de los muertos y deja sólo los huesos. Ocnio trenza una soga que una burra come continuamente. Su trabajo era, pues, inútil. El artista pintó a Ticio agotado por el continuo sufrimiento. Dos mujeres llevan agua en una vasija rota. El castigo consistía en no poder llenar nunca la vasija. Sísifo estaba obligado a subir cuesta arriba una roca. Un viejo, un niño, una joven y una mujer vieja llevan agua. A la vieja se le ha roto la hidria y devuelve a la tinaja lo que queda en el cacharro. Estos últimos personajes eran castigados por despreciar los cultos de Eleusis, consagrados a venerar a Core, a Démeter o Triptólemo. Tántalo estaba aterrizado de que se cayera encima una piedra que colgaba sobre él. El Hades, en la pintura de Polignoto estaba lleno de héroes y de mujeres famosas de toda Grecia. Las figuras no formaban frisos, sino que se superponían una a otras. Polignoto innovó las actitudes. Las figuras están yuxtapuestas, sin jerarquía alguna. Esta descripción del Hades y de los tormentos no presenta puntos de contacto con la descripción del Apocalipsis de Pedro. No hay fuego. Las causas del tormento son diferentes, como se verá al hablar de los vasos de Apulia. El Hades está lleno de personajes pero no sufren tormentos.

El cómico ateniense Aristófanes describió, en la comedia *Las Ranas*, el viaje al Hades en la barca de Caronte. El judaísmo y el cristianismo desconocen este tipo de viaje. Un paralelo, sin embargo, podía establecerse en que Odiseo descendió al Hades, según cuenta *La Odisea* en el libro XI y Cristo a los infiernos (Ef. 4.9; Php. 2.10). La bajada de Cristo a los infiernos está descrita en los evangelios apócrifos como en la segunda parte de las Actas de Pilatos, de comienzos del siglo VI, que consta de 11 capítulos. El cuadro que pinta el autor es muy animado. El infierno es una caverna tenebrosa sepultada bajo una montaña. En ella los ángeles encadenan a Belzebú y persiguen con lanzas a sus satélites. Hay una multitud de hombres desnudos que elevan al cielo su mirada suplicante. Cristo está rodado de una luz. Tiene a sus pies las puertas del infierno y sus cerrojos rotos. Da la mano a Adán y a Eva. Juan Bautista

<sup>6</sup> Sobre las creencias funerarias de los griegos: Y. Bonnefoy (coord.), *Diccionario de las mitologías II*, Barcelona, 1996, pp. 161-185 también F. Díez de Velasco, *Los caminos de la muerte*, Madrid, 1995.

señala a Cristo. Próximos se encuentran David, Jonás, Isaías y Jeremías<sup>7</sup>. El segundo evangelio apócrifo que describe la bajada de Cristo a los infiernos es el de Bartolomé, citado por Jerónimo en el prólogo de su *Comm. In Mt.*, y por el Psdo Areopagita (*de mistica theol.* 1.3). El texto original puede fecharse en el siglo V o VI<sup>8</sup>. A la bajada de Cristo a los infiernos aluden también el evangelista Mateo (27.51-53) y la primera epístola de Pedro (3.51-53). Todas estas descripciones del infierno no presentan puntos de contacto con la narración del Apocalipsis de Pedro. Son muy sobrias.

Representaciones del Hades y de los castigos de algunos condenados se describe gráficamente en la pintura vascular de Apulia<sup>9</sup>, siglo IV a.C., que muchos autores (Kuhnert, Jotta, Macchioro, Harrison, Cook, Guthrie, Schmidt) han puesto en relación con las creencias órficas, entre los que se cuentan la máxima autoridad de la religión griega, M.P. Nilson. Según este autor, las escenas representadas en los vasos demostrarían la creencia en la ultratumba, de una justicia supramortal expresada en la presencia de los jueces infernales con premios y castigos, creencia que se encuentra en el orfismo. Se examinan las escenas de algunos vasos apulios, que se consideran más significativas. En la crátera de volutas del Museo Nacional de Nápoles se representa un naiscos, dentro del cual están sentados Perséfone y Hades, que presiden los infiernos y dictan sus leyes. A la izquierda del templete se encuentran dos muchachos, de pie, al lado de una joven sentada (Mégara), que lamenta la muerte de los hijos de Hércules y los Heráclidas. Debajo se hallan dos Erinnias, que eran análogas a las Parcas que tejían el destino y a cuya voluntad el propio Zeus se sometía. Eran identificadas por los romanos con las Furias, vengaban los crímenes y eran, por tanto, las diosas de los castigos infernales y Orfeo, que conducía con su canto divino a los difuntos a la entrada del templo o entretenía a los difuntos en el Hades, de pie, con tiara, vestido a la moda oriental, tocando una cítara. En la parte superior del templete se hallan dos jóvenes charlando, uno sentado en una rueda y el otro con lanza, tiara y, detrás, una mujer de pie. Sobre el fondo se encuentran una rueda y un trípode. Son Pélope, Mirtilo e Hipodamia. Mirtilo, amiga de Enomo traicionó a su amo, hijo de Tántalo, traición que permitió a Pélope, esposo de Hipodamia, vencer en la carrera. Debajo se encuentran Eaco y Radamante. Eaco, Triptólemo y Radamante eran los jueces infernales. Debajo un varón desnudo, Sísifo, sostenía una roca, sobre él se halla una Furia con fusta y ramo en las manos. A espaldas de Sísifo se encuentran Hermes, Hércules y Cerbero. Hércules y Hermes descendieron incólumes al Hades y volvieron de él. Delante de éste cabalga una dama en hipocampo y enfrente de ella se encuentra la Danai<sup>10</sup>. En la crátera de volutas de Karlsruhe Persefone está entronizada en el interior de un naiscos, acompañada de Hades y de Hécate, ligada a los magos y a los hechiceros. En alto, a la izquierda del templete se hallan los Heráclidas y Mégara. Debajo se encuentran las dos Erinnias con serpientes y Orfeo que toca la lira. En la zona derecha del templete están Teseo y Peritoo, el primero era el gran héroe del Ática y en compañía de Peritoo participó en el combate de los Lapitas contra los Centauros. Ambos raptaron a Helena. Teseo y Peritoo fueron recibidos favorablemente por Hades, quien los invitó a su mesa y los clavó a sus asientos. Hércules quiso librarlos, pero no pudo. Sólo a Teseo permitieron los dioses volver a la tierra. Debajo se halla un joven des-

<sup>7</sup> A. De Santos Otero, *Los evangelios apócrifos*, Madrid, 1963, 397; 399-400; 442-471. J.M. Kaydeda, *Los apócrifos y otros libros prohibidos*, Madrid 1986, 656-659.

<sup>8</sup> A. De Santos, *op. cit.*, 541-548. M. Craveri, *I vangeli apocrifi*, Turín, 1990, 351-376.

<sup>9</sup> M. Pensa, *Rappresentazioni dell'oltretomba nella ceramica apula*, Roma, 1977. La autora en 1-21 revisa brevemente las diferentes interpretaciones propuestas.

<sup>10</sup> M. Pensa, *op. cit.*, 24, lám. IV.

nudo, de pie, debajo de él se encuentran dos damas, de pie; en el registro inferior se encuentra Sísifo levantando la piedra. Sísifo descubrió que Zeus había raptado a Egina. Zeus lo fulminó y precipitó a los infiernos, condenándole a subir eternamente una roca, hasta lo alto de una pendiente, que una vez llegada a la cima se caía. Sísifo tenía que empezar de nuevo su castigo. Junto a Sísifo, los otros dos condenados en los infiernos eran Tántalo, hijo de Zeus, castigado porque, habiendo sido invitado a un banquete de los dioses, reveló a los mortales lo hablado, o por haber entregado a sus amigos el néctar y la ambrosía, manjar de los dioses, robados durante el banquete divino. El tercer condenado famoso es Ticio, gigante hijo de Zeus; por desear violar a Ártemis, fue fulminado al infierno, donde dos serpientes o dos águilas devoraban su hígado. A espaldas de Sísifo están Hermes, Hércules y Cerbero y delante una Erinia con fusta<sup>11</sup>. En el fragmento fenicio del naisco se hallan Perséfone y Hades y, entre las dos columnas, Hécate. Delante de ella, Orfeo toca la lira. Detrás, junto a una puerta, una figura alada, es Aika. Eurídice, esposa de Orfeo, está sentada debajo y a las espaldas de Orfeo, quien descendió a los infiernos en busca de su esposa; con su canto conmovió a los dioses infernales, que permitieron que regresara a la tierra con la condición de que el esposo no la viera antes de salir de los infiernos. Orfeo no pudo contener su deseo de ver a Eurídice y la perdió. Debajo del templete se conservan las cabezas de dos Eumenias, equivalentes de las Erinnias y detrás el Cancerbero<sup>12</sup>. En el cuello de la cratera de volutas de San Petersburgo representan a Ixión dentro de la rueda, que gira y una figura femenina alada, con serpientes en los cabellos. A sus espaldas Zeus está entronizado y en la rueda derecha está Eaco. Ixión no cumplió las promesas hechas a su suegro. Al reclamárselas éste le precipitó en una fosa llena de brasas y asesinó a un pariente. Zeus le purificó de su crimen. A Ixión, desagradecido, le ató a una rueda incandescente y le lanzó al aire. Este castigo se sitúa también en los infiernos. En el centro de la cratera está sentado Hades, acompañado de Hermes y Perséfone. Hermes era el heraldo de Zeus y estaba al servicio de los dioses infernales, Hades y Perséfone. Fuera del templete, a la izquierda, se halla, probablemente, Apolo, dios del vaticinios y de la música, hablando con Ártemis (?). Debajo una Danaide lleva una hidria. En la parte superior del lado derecho, quizás se encuentre Afrodita. Delante de la diosa del amor se halla un pequeño eros. Pan se dispone a tocar la siringa. Más abajo se encuentra una Danaide (?) y en la parte inferior otras cuatro Danaides<sup>13</sup>. En la cratera de volutas de San Petersburgo, en la escena participan Adonis, Afrodita (?), Perséfone, Hades, Hécate (?), una de las Erinnias y las Danaides<sup>14</sup>. En la cratera de volutas de Nápoles intervienen Eros, Eurídice y Orfeo, Hécate Perséfone y Hades, Dike y Peritoo, Hermes, Teseo (?), Hércules y Cerbero<sup>15</sup>. Dike, la diosa de la justicia, era una personalidad típicamente órfica.

Una de las ánforas más completas, por la cantidad de personajes presentes, es la de Canosa, en la que se pintaron a Perséfone y a Hades en el interior del templete. En el ángulo superior derecho se encuentran los dos amigos Teseo y Peritoo, delante de Dike. Debajo figuran los tres dioses infernales, Eaco, Triptólemo y Radamante. En la parte superior izquierda, Mégara lamenta la muerte de los hijos de Hércules y los Heráclidas. Debajo, Orfeo conduce con

<sup>11</sup> M. Pensa, *op. cit.*, 24, lám. V.

<sup>12</sup> M. Pensa, *op. cit.*, 25, fig. 8. El castigo de las Danaides se representa en un sarcófago del siglo IV a.C., hallado en Tuscania (R. Bianchi Bandinelli, A. Giuliano, *Los etruscos y la Italia anterior a Roma*, Madrid, 1974, 284-285, figs. 226-227).

<sup>13</sup> M. Pensa, *op. cit.*, 26, lám. VII.

<sup>14</sup> M. Pensa, *op. cit.*, 26, lám. IX.

<sup>15</sup> M. Pensa, *op. cit.*, 27, lám. X.



su canto divino a un grupo de difuntos hasta el templete, debajo del cual Hércules sostiene al Cancerbero encadenado. A sus espaldas se encuentra Hermes y delante Hécate con dos antorchas encendidas y a los lados están Sísifo y Tántalo<sup>16</sup>.

Estas descripciones gráficas del infierno de los vasos apulios tienen una concepción diversa de la expresada en el Apocalipsis de Pedro. No hay fuego, están presentes la pareja de dioses infernales, Hades y Proserpina, diferentes personajes que descendieron a Hades y retornaron a la tierra, como Orfeo, Hércules y Hermes y los castigos son totalmente diferentes a los descritos en el Apocalipsis de Pedro.

En tumbas etruscas de Tarquinia se representó el Hades y sus personajes: tumbas del Orco I y II. Su fecha es el último cuarto del siglo IV a.C., al igual que en la Tumba François de Vulci<sup>17</sup>, se pintaron divinidades y héroes de la mitología griega al lado de demonios etruscos. La escena situada en el Hades podía, en parte, estar inspirada en modelos de la Italia meridional con escenas de Nekyia. Están presentes en las pinturas: un demonio alado a la puerta de una entrada a los infiernos, en Cerbero (?), Gerión con tres cabezas, escudo y lanza, Perséfone con serpientes en la cabeza y a su lado Hades entronizado, con piel de lobo y serpiente. A la derecha de la puerta se hallan una serpiente con barbas, un demonio con martillo, un varón, un demonio alado, Sísifo con la roca, llegada de un difunto a la ultratumba, Hércules y Cerbero.

En la pared derecha se encuentra el demonio alado del infierno, Tuchulcha, con serpientes debajo de él, está sentado Peritoo y a su derecha Teseo, sentado sobre una roca. En el ángulo se hallan Thanatos (?), Hipnos (?), dos ánforas transportadas por Telamones, dos cráteras, dos grandes stamnoi y una gran copa<sup>18</sup>.

En la pared izquierda se pintaron un paisaje palustre, dos demonios alados, quizás Ulises y Aquiles en la ultratumba, Agamenón, Tiresias y Ajax.

En la tumba del Cardenal, siglo II a.C., de Tarquinia, se describe bien el viaje de los difuntos al Hades pero, como afirmó muy acertadamente De Ruyt, no se conserva en la literatura latina recuerdo de un infierno etrusco con tormentos, o castigos de purificación como los descritos por Virgilio (*Aen.* 621-625; 724-751). Esta tumba de Tarquinia se la ha creído de influjo órfico. Según Diodoro (I. 96.4 ss.). En el libro órfico suritálico del Hades se describían los tormentos de los impíos<sup>19</sup>. Según Platón (*Rep.* 363d; *Phaed.* 69a) un suplicio de los condenados por su corrupción moral en el infierno órfico consistía en estar hundidos en un cenagal, o llenar de agua un tonel agujereado o un cesto (*Gorg.* 493b; *Rep.* 363c).

En la tumba de Tartaglia, también en Tarquinia, se encuentran los difuntos ya solos, ya acompañados de demonios. Se han interpretado las escenas como el lugar donde, según las creencias órfico-pitagóricas, las almas de los difuntos estaban sometidas a un proceso de purificación. Los varones desnudos, con los brazos elevados los interpreta D. Ruyt como Atlantes<sup>20</sup>.

<sup>16</sup> M. Pensa, *op. cit.*, 23, fig. 5. A. Eliot, *Mitos*, Barcelona, 1976, 282-283.

<sup>17</sup> St. Steingraber, *Catalogo ragionato della pittura etrusca*, Milán 1984, 383, láms. 183-185.

<sup>18</sup> St. Steingraber, *op. cit.*, 334-335, láms. 127-134.

<sup>19</sup> J.M. Blázquez, *Imagen y Mito. Estudios sobre religiones mediterráneas e ibéricas*, Madrid, 1977, 181-210, figs. 52-72. St. Steingraber, *op. cit.*, 302-305, láms. 54-58. M. Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas II. De Gautama Buda al triunfo del cristianismo*, Madrid, 1979, 192, 193, 198. Según Kern, el orfismo fue el primer movimiento religioso que creyó en el infierno. Según F. Cumont al orfismo se debe toda la literatura que a través de Plutarco y del Apocalipsis de Pedro llega al Dante.

<sup>20</sup> J.M. Blázquez, *op. cit.*, fig. 73. St. Steingraber, *op. cit.*, 349-350.

En el Apocalipsis de Pedro no hay ningún eco de las concepciones etruscas sobre la ultratumba. Los etruscos creían en un viaje a la ultratumba en caballo<sup>21</sup>, o en barco<sup>22</sup>, pero no en tormentos de la ultratumba.

En cambio, los iraníes<sup>23</sup> creían en un juicio de los difuntos y en castigos por las malas obras; el insobornable Rash pesaba las obras imparcialmente. El difunto que va a ser condenado, ronda tres días y tres noches junto a su cabeza y ve todos los pecados y maldades que cometió sobre la tierra. Al cuarto día el demonio Vizarsh ata el alma del condenado y, a pesar de la oposición de Sroh, le arrastrará hasta el Puente de la Retribución, a donde tiene que llegar todo hombre. Entonces el justo Rash hace entender al alma condenada que va a ser castigada. El demonio Vizarh golpea y maltrata el alma del condenado que grita con voz fuerte, lanza gemidos y suplica con lamentaciones. Nada sirve de algo, ningún dios ni demonio la socorre. El demonio Vizarsh le arrastra la profundo infierno. Le sale al encuentro una horripilante doncella, que es sus malas obras, que consisten en sacrificar a los demonios, en no dar limosna, en despreciar a los hombres honrados, en dar sentencias injustas y falsos testimonios y en hablar injustamente, faltas graves, recogidas en el Apocalipsis de Pedro, donde se añaden otras varias. Los demonios prometen al alma condenada atormentarla sin piedad y darle a comer ponzoña, veneno de serpientes, escorpiones y otros reptiles que pululan en los infiernos. El alimento será, principalmente, podredumbre y sanguinolencia. Estos tormentos y castigos durarán hasta la resurrección del cuerpo.

Estos alimentos no se mencionan en el Apocalipsis de Pedro, sí serpientes y otras sabandijas y demonios. Nos inclinamos a sugerir que ideas iránias zoroástricas muy antiguas sobre la ultratumba, estén presentes en el Apocalipsis de Pedro. En este párrafo se mencionan el juicio particular, el infierno, faltas graves de carácter moral, demonios atormentando a los castigados y la resurrección de los muertos, creencias que aparecen en el cristianismo, que a través del judaísmo pudieron llegar a él desde Irán. Estas ideas pudieron ser reforzadas por las creencias órficas.

El trabajo de D. Dieterich fue hasta 1988 el mejor estudio sobre el Apocalipsis de Pedro. Según este autor es probable que el escrito cristiano acuse el influjo de ideas apocalípticas judías, ideas órfico-pitagóricas; es probable, igualmente, que influyeran en las imágenes del cielo y del infierno. Se perdió en el cristianismo la concepción del cielo y sólo se mantuvo los horrores del infierno. El cristianismo egipcio, según este investigador germano, recogió la versión del cielo y del infierno de comunidades órficas. Los cultos órficos, desde Tracia pasaron a los centros religiosos de Atenas y del sur de Italia. Se fusionaron con ideas pitagóricas. Estas creencias se ampliaron en época helenística e influyeron en la literatura.

Los cultos órficos y dionisiacos<sup>24</sup>, que florecieron tanto después de la aparición del cristianismo, son los herederos directos de los del sur de Italia. Las cofradías y los libros santos, especialmente en Egipto, se propagaron en la costa de Asia Menor hasta el Ponto.

<sup>21</sup> F. De Ruyt, *Charun. Démon étrusque de la mort*, Bruselas, 1934. J.M. Blázquez, *op. cit.*, 42-68.

<sup>22</sup> M. Moretti, *New Monuments of Etruscan Painting*, Milán, 1970, 196-201. Id. *Pittura etrusca in Tarquinia*, Milán, 1974, lám. 68. Probablemente esta nave junto a una roca, no indica que el difunto era un mercader, sino es la nave que lleva los difuntos al Hades. El Caronte etrusco aparece junto a ella. También en la tumba de los demonios azules (F. Roncalli, *Iconographie funéraire et topographie de l'au-delà en Etrurie. Les plus religieuses des hommes. Etat de la recherche sur la religion étrusque*, París 1997, 37-54).

<sup>23</sup> M. Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas. IV. Las religiones en sus textos*, Madrid, 1978, 374-377.

<sup>24</sup> F. Matz, *Die dionysischen Sarkophage. I-IV*, Berlín, 1978. R. Turcan, *Les sarcophages romains a représentation dionysiaques. Essai de chronologie et d'histoire religieuse*, París, 1966.

Estos cultos favorecían la fe en la inmortalidad. Según D. Dieterich, la religión órfica fue el principal oponente al cristianismo en el siglo II. No se puede admitir la afirmación de los Padres de la Iglesia que existió un corte radical entre orfismo y cristianismo. La fé órfica era la religión griega de la ultratumba. Las comunidades órficas se acercaron al cristianismo, como lo prueba las imágenes de Orfeo en las catacumbas cristianas. Otras prueba de la aceptación de los libros órficos santos antiguos por los evangelios cristianos son las hojas de pergamino de la tumba de Akhmim.

Todavía cabe recordar alguna otra literatura. Algunos apócrifos del Antiguo Testamento hablan de los castigos de los pecadores en la ultratumba. En el primer libro de Henoc etiópico, obra del siglo II a.C., (22.9) se habla de un lugar para los pecadores, de un gran tormento hasta el día del juicio y de castigos eternos<sup>25</sup>. Los ángeles caídos con Azabel y Semyaza con sus seguidores serán arrojados al abismo del fuego (10.6; 18.11; 54.6; 90.24-27). Los ángeles caídos, los 70 pastores culpables, que han gobernado Israel y a los israelitas apóstatas, fueron arrojados a una sima de fuegos. En este texto se habla de un abismo en el centro de la tierra, lleno de fuego (1Hen. 90.24-27). En el Oráculo IV Sibilino (185-186), fechado en torno al 80, los impíos irán al lúgredo Tártaro, al fondo negro del infierno<sup>26</sup>.

El Apocalipsis de Pedro tuvo aceptación en la Antigüedad cristiana. Clemente de Alejandría (Eus. HE 6.14.1) le considera un libro canónico. Figura como libro inspirado en la lista más antigua del canon de las Escrituras cristianas, el Fragmento Muratoriano. No era citado en la tradición ortodoxa cristiana primitiva (Eus. HE 3.3.2). Jerónimo le rechaza como libro inspirado. El historiador eclesiástico Sozomeno (7.19), sin embargo, afirma que todavía se leía el Viernes Santo en algunas iglesias de Palestina.

La descripción del Apocalipsis de Pedro influyó en el Apocalipsis de Pablo<sup>27</sup> escrita en griego en Egipto entre los años 240 y 250 y citada por Orígenes. El historiador Sozomeno (HE 7.19) escribe que en el siglo V le tenía gran estima la mayoría de los monjes. La versión latina data del 500. Menciona ya entre los condenados a obispos, sacerdotes y diáconos. Dante (2.28) le cita al hablar del navío del infierno.

Estos Apocalipsis pudieron influir en la escatología musulmana como en el Libro de la Escala<sup>28</sup> y el tratado de Kibab Sayarat al-Yaqin<sup>29</sup>.

Diferimos del excelente estudio de R.J. Bauckham en no dar este autor una importancia excepcional en el Apocalipsis de Pedro a la ideas apocalípticas iránicas, según el texto presentado que responde a creencias muy antiguas. Estas ideas pudieron influir perfectamente en los apocalípticos judíos y de ahí pasar al cristianismo. No parece que haya influencias órfico-pitagóricas en el Apocalipsis de Pedro, que hoy se fecha entre los años 132 y 135 con el trasfondo de las persecuciones de Bar Kochba contra los cristianos. En el Apocalipsis de Pablo (14.1) hay influjos helenísticos al mencionarse el Aqueronte en los Campos Elíseos.

<sup>25</sup> F. Corriente, A. Piñero, en Diez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Madrid, 1984, 59.

<sup>26</sup> F. Corriente, A. Piñero, *op. cit.*, 122.

<sup>27</sup> J. Quasten, *Patrología I. Hasta el Concilio de Nicea*, Madrid, 1978, 150-153.

<sup>28</sup> M. Asín Palacios, *La escatología musulmana en la Divina Comedia seguida de la historia crítica y de una polémica*, Madrid, 1961. E. Cerulle, *Il "libro della Scala" e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Comedia*, Ciudad del Vaticano, 1949. Id. *Nuove ricerche sul Libro della Scala e la conoscenza dell'Islam in Occidente*, Ciudad del Vaticano, 1972. M. Viguera, J.L. Oliver. *Libro de la Escala de Mahoma según la versión latina del siglo XIII de Buenaventura de Siena*, Madrid, 1996. R. Rossi, E. Saccone. *Il Libro della Scala di Maometo*, Milán, 1991.

<sup>29</sup> C. Castillo, *Kibab Sayarat al-Yaqin. Tratado de escatología musulmana. Estudio, edición, traducción, notas e índices*, Madrid, 1987.

# Poesía árabe y muerte: del dolor al sarcasmo

Montserrat Abumalham  
Universidad Complutense, Madrid

## INTRODUCCIÓN

La muerte<sup>1</sup> es la experiencia ineludible. La muerte es el lugar del silencio y del no retorno. Ante ella, parece no haber mucho campo a la variedad de respuestas, parece que no queda otra solución que la búsqueda de la eternidad o de la juventud permanente, la posibilidad de llenar el silencio con la palabra o imaginar formas de existencia que supongan un modo de retorno.

La muerte va ligada al azar, por supuesto también a la enfermedad y al dolor, pero, y especialmente, al paso del tiempo. El devenir de las estaciones, de los meses, días y años, la sucesión de las lunas, el orto y el ocaso del sol son el reloj cósmico que anuncia, con sus

---

<sup>1</sup> *Nota preliminar:* Con el título *Raíces étnicas en la simbología de la muerte en poesía árabe*, lo que ya apunta a un enfoque ligeramente diferente, se presentó un trabajo cuyo contenido es prácticamente coincidente con el presente, en el Coloquio Internacional «Religión y Símbolo», celebrado en Tlaxcala (México), los días 13, 14 y 15 de Octubre de 1999. En este caso, el trabajo fue comentado por el Dr. Jorge Silva, experto en Oriente Antiguo, Profesor del Colegio de México y autor de una de las mejores ediciones en español del poema de Gilgamesh a partir de los textos originales. En su día, se publicarán juntos ambos textos, la ponencia y la réplica. En el texto presentado por mí en Tlaxcala, se hacía hincapié en la herencia de un imaginario, que definía de modo convencional como semita y nómada, por parte de la literatura árabe. El Dr. Silva, dado su amplio conocimiento de los textos del Oriente Antiguo, aportó otros muchos ejemplos en donde se presentan imágenes y símbolos coincidentes con la expresión poética árabe, aunque se discutía la relación genética que en estricto sentido resulta anacrónica, como así mismo se discutía la verdadera consideración del elemento nómada como rasgo social que pudiera influir en la construcción del imaginario, puesto que los árabes a los que nos referimos se hallaban ya en un período de franca sedentarización. En el texto que aquí defiendo, pretendo señalar cuestiones diversas. Por una parte, que, aún no habiendo estrictamente una relación genética directa y demostrable entre los textos antiguos de otras culturas de la zona y los textos árabes, sí existen evidentes conexiones a la hora de expresar, en el ámbito de lo simbólico, un modo peculiar de comprensión de la realidad que, a mi modo de ver y con los matices pertinentes, podemos calificar de «semita» o, si se prefiere, de «medio-oriental». Es posible seguir debatiendo si estos aspectos tienen una connotación étnica o una relación directa con un modo concreto de concebir las estructuras sociales, y podemos llegar a acuerdo o mantener posiciones encontradas. Sin embargo, es manifiesta la semejanza no sólo en la imaginaria, sino incluso en las formas lingüísticas en que esa imaginaria se expresa, sobre todo si atendemos a los textos conservados en hebreo y árabe y que parecen tener relación con fuentes comunes, a pesar de la distancia cronológica que los separa. Por otra parte, aún cuando los árabes de la Península se hallaran semi-sedentarizados en los albores del Islam, no cabe la menor duda de que, a pesar del rechazo islámico a la época del paganismo, el ideal en el ámbito de las virtudes y modelos, sigue siendo el beduino, aunque el modo de vida beduino hubiera casi desaparecido. Dicho de otro modo; una cosa es lo que se vive y otra muy distinta lo que se siente o, mejor aún, una cosa es la experiencia y otra el deseo. Consecuentemente, quisiera señalar que el núcleo del presente trabajo insiste en que ni el Cristianismo ni el Islam consiguen sustituir del todo el modo en que los árabes percibían desde antiguo el sentido de la muerte. Una visión trascendente de la vida humana no borra la angustia ante un hecho ineludible como éste. La expresión de esa angustia utiliza viejos clichés que hallamos en otras literaturas anteriores de la zona de manera que podemos concluir que el imaginario persiste, incluso en su expresión formal. Podemos decir, pues, que se trata de un modo más de expresión estética propia y diferente de la de otras culturas, aunque existan algunas coinciden-

campanadas insonoras, la llegada de la muerte. El transcurso del tiempo va creando poco a poco el espacio que es antesala de la muerte; la vejez.

Los seres humanos son los únicos, entre los seres vivos que pueblan la Tierra, en ser conscientes de esa realidad y, por esa terrible conciencia de su fragilidad, contingencia y desaparición, son también los únicos que han intentado, en todos los tiempos y bajo todas las formas, hallar respuestas a la angustia de un destino inapelable.

Han llenado esa ausencia de respuestas ante la pregunta ¿qué es la muerte? con la expresión de la angustia, con la lamentación por la pérdida, con el grito desgarrado ante el absurdo. Han imaginado formas de resurrección, formas de evitar la corrupción, modos de perpetuar la memoria, estrategias para eludir el paso del tiempo, han querido ver en los ciclos de la naturaleza una promesa de tiempo circular nunca interrumpido o sólo aparentemente detenido.

También ha habido reacciones pesimistas –tal vez, más realistas– que han dado como fruto posturas hedonistas o cínicas; el célebre *carpe diem*, o respuestas de corte sapiencial, estoicas, de aceptación de lo inevitable, que hallan la justificación para el desarrollo de una ética o incluso de una ascesis. El tópico del *ubi sunt* no es sino una respuesta más al terror y la angustia, que produce una reacción de desprendimiento hacia lo material, una exigencia de búsqueda de sentido a lo que parece no tenerlo, una introspección en el hombre, abrumado por su fragilidad y, en definitiva, la necesidad de una réplica interior, espiritual, que permita sobrellevar la crueldad de un destino que se percibe como un absoluto, carente de toda posibilidad de ser relativizado ni sustituido por nada.

La palabra es lo que distingue al hombre del resto de las especies, junto con el llanto y la sonrisa. Por eso la expresión ante la muerte no puede hacerse de otro modo, más que al modo humano. Sólo se puede expresar la perplejidad ante la muerte mediante la palabra, el llanto o la sonrisa. Ningún grupo humano es ajeno a esta experiencia y, por ello mismo, ningún grupo humano, de un modo o de otro, ha dejado de reaccionar ante el reto de la muerte. En todas las civilizaciones, hallamos ejemplos de respuesta a la muerte, desde los tiempos más antiguos. Cada momento o cada lugar, incluso cada individuo, han producido un modo de respuesta, más o menos acorde con las circunstancias en las que la muerte se puede presentar, o más o menos congruente con su psicología.

Hay quienes, al parecer, no pasaron de los rituales de enterramiento, sin que quede noticia de expresión de otro tipo, pero podemos fácilmente imaginar que debieron darse, al menos, las lamentaciones, el llanto por la pérdida de un ser cercano y el llanto por la conciencia de la pérdida propia.

Desde que la escritura empezara a ser el instrumento para perpetuar la palabra, el ritual de la muerte dejó sus huellas en estelas, en tablillas, en pergaminos y en otros soportes. La palabra, aunque sus ecos se hayan perdido, debió estar siempre presente en el momento de la muerte. Llanto, palabra y sonrisa, debieron formar parte de los rituales más antiguos de ente-

---

cias o se perciba la presencia de universales. De una forma sintética, mi tesis en este trabajo consiste en afirmar que el Islam o el Cristianismo, religiones monoteístas de la zona, no consiguen borrar la angustia ante la muerte y que esa angustia se expresa mediante imágenes y recursos que tienen una larga presencia en la zona. El hecho de que no podamos establecer una genealogía directa entre unos textos y otros no merma la coherencia de este planteamiento, cuanto más, cuando el propio Dr. Silva trajo a colación aún más ejemplos de los que yo misma aporté. Los cambios históricos y sociales, la discusión sobre la existencia de una relación verdaderamente étnica entre los distintos pueblos de la zona, etc., constituyen, a mi modo de ver en este caso, una cuestión marginal al planteamiento. Es necesario advertir que el sistema seguido en este trabajo para las transcripciones de nombres o citas en árabe no sigue ninguno de los modos habituales entre arabistas.

rramiento, del mismo modo que, desde un principio, debieron formar parte de la sola reflexión sobre un acontecimiento tan definitivo.

La literatura de todos los tiempos y de todos los lugares recoge, de manera más o menos organizada, todas las respuestas posibles ante la muerte. Primero, porque ella es la expresión más perfecta de la palabra y, después, porque crea o genera eso que andando el tiempo hemos dado en llamar «géneros literarios», en donde se percibe la lamentación, la reflexión sapiencial o mística o el sarcasmo ante la muerte.

El hecho de la muerte ha recibido, desde las más antiguas mitologías y expresiones religiosas de cualquier tipo, un tratamiento particular. Nunca, lo que hoy llamamos el sentimiento religioso, se manifieste como se manifieste, ha dejado de lado ese fenómeno de la desaparición. Parecería, tal vez, que las religiones monoteístas sean las que han dado una respuesta más clara y definida a todos los sentimientos, perplejidades e incógnitas que la muerte plantea y, sin embargo, si contemplamos una expresión literaria que pueda reunir, con gran fidelidad a su propia tradición, una experiencia literaria prolongada, que transita desde el marco de una creencia no monoteísta a una creencia monoteísta, es posible que hallemos respuestas muy semejantes, pero, especialmente, las mismas preguntas sin respuesta.

Un lugar de privilegio, en el que podemos hacer un rastreo de los desarrollos literarios del tema de la muerte que llegase hasta el más estricto presente, es la Literatura Árabe. Ella, con una antigüedad aproximada de diecisiete siglos, parece nacer en una época de, llamémosle, paganismo, y alcanza, con apenas variantes que se prolongan en el tiempo, una época de impregnación profunda de un sistema monoteísta y llega hasta la época de la decadencia de las religiones normalizadas y de su sustitución por las más variadas ideologías o soluciones espirituales particulares, íntimas o privadas, pasando por el nacimiento de disidencias religiosas, por revitalizaciones de ortodoxias o incluso por claros brotes de fanatismo, pasando por épocas de estancamiento y viviendo, desde el siglo XIX, un Renacimiento muy notable.

Llega hasta hoy esa literatura y, en el momento presente, convive y es expresión de los sentimientos de seres humanos, que se hallan inmersos en el complejo entramado de las respuestas religiosas más variadas, que coexisten con no pocas tensiones. Sin embargo, a lo largo de toda la historia de esa literatura hallamos respuestas que podríamos poner en boca de cualquier ser humano de cualquier época, al que ninguna filosofía, ideología, ni religión le hubieran proporcionado una solución al conflicto.

Ante el hecho de la muerte, ni la fe más profunda, ni la elaboración más concienzuda, ni el sistema más lógico evitan la angustia y resuelven la soledad infinita del ser humano enfrentado a la muerte propia o a la ajena. El sentimiento de fragilidad, de impotencia, de injusticia, permanece y nada llena ese vacío.

Mientras elaboraba estas líneas introductorias, cayó en mis manos un libro de Eugenio Trias, *La razón fronteriza*, en el que el filósofo trata de rescatar el pensamiento llamado «mágico» como elemento coadyuvante a la construcción de un sistema filosófico que enmiende, al menos en parte, la pérdida que ha supuesto para la filosofía la modernidad y, más aún, la post-modernidad. La ayuda que el pensamiento religioso puede prestar, como constructor de un mundo simbólico, permite expresar de manera analógica la respuesta a las preguntas por la pre-existencia y la post-existencia, terrenos vedados a la comprensión desde la existencia.

El *límite*, en la nomenclatura de Trias, es esa barrera invisible pero férrea que encierra al ser en la existencia. El ser existente, el ser humano, es un ser encerrado en la existencia, un ser en *exilio y éxodo*, que no puede saber o conocer nada fuera de ella, puesto que su único referente es la propia experiencia de la existencia, en donde, de manera obligada, quedan fuera la pre-existencia y la post-existencia.

Así, pasado sería una memoria de lo inmemorable, por desconocido, elaborado sólo desde el mito, el futuro sería únicamente accesible mediante la función profética o la anticipación mística. El hombre es presente, pero no ese presente no-trascendente, sino un presente con ansias de memoria y con anhelos de pervivencia o trascendencia. De ahí que el lenguaje de lo religioso pueda dar, según Trías, respuesta, al menos simbólica, a esas dos ansias.

Dice Trías:

*La situación existente puede describirse como la propia de un ser caído en posición de exilio y éxodo, en pura condena sisifea respecto al dictamen de un «juicio» de cuyo proceso no hay memoria, o de la que sólo puede haber memoria mítica documentada a través de la imaginación simbólica, la que se da relato y revelación a través de tradiciones religiosas, o a través de la recreación de éstas en novelas memorables (así en la novelística de Franz Kafka)<sup>2</sup>*

No obstante, la memoria mítica que da razón de la sin-razón o expresa la causa de lo sin-causa no llega a dar respuesta a la pregunta esencial. De ahí que, si la expresión simbólica, en un momento dado, a través del mito, consigue replicar de algún modo, ella misma se siente obligada a revisitar la pregunta y su respuesta posible, rodeándola de palabras, encerrándola en el círculo mágico de la palabra poética, pero sin entrar nunca en el núcleo de la pregunta y de su posible respuesta.

La palabra poética insiste en acudir a los bordes del vacío sin penetrar nunca en el centro de la angustia. Por ello, dependiendo de la subjetividad y de la experiencia coyuntural del poeta, la palabra expresa la impotencia, el grito, el lamento, la provocación, la indiferencia o la sublimación de esa experiencia que intentan tapar la angustia.

En definitiva, la palabra poética o mítica, como la palabra revelada, terminan participando de la misma naturaleza del propio ser existente; es decir, la del poeta, del profeta, del filósofo o del teólogo. De manera que, ni filosofía, ni religión, ni poesía pueden dar respuesta cumplida y deben permanecer en el límite de la perplejidad ante el vacío insondable.

No obstante, la rigidez de un sistema filosófico o religioso, que pueden resultar consoladores para un espíritu pragmático, con su carga de mito, de rito o ceremonia, puede llegar a ahogar incluso el grito de dolor o la risa sarcástica, mientras que la poesía, más libre, más inmediata y espontánea, terminará gritándole al terror en su propio rostro o haciéndole burla sin empacho.

En cualquier caso, se puede afirmar con Trías y hacerlo extensivo al lenguaje artístico y poético, que: *(En la revelación simbólica...)* se revela ese misterio sin perder su propia condición<sup>3</sup>. Ejemplo de la permanencia en el misterio –podrían aportarse muchos otros– es un fragmento de la Primera Carta de Pablo de Tarso a los Corintios, donde dice:

*Entre los que ya han alcanzado la madurez en su fe, usamos el lenguaje de la sabiduría. Pero no de la sabiduría propia de este mundo y de quienes lo gobiernan, los cuales pronto van a desaparecer. Se trata más bien de la sabiduría secreta de Dios, del secreto propósito que Dios, antes de crear el mundo, ha dispuesto para nuestra gloria. Esto no lo han entendido los gobernantes de este mundo, pues si lo hubieran entendido no habrían crucificado al señor de la gloria. Pero, como se dice en la Escritura: «Dios ha preparado para los que le aman cosas que nadie ha visto ni oído, y ni siquiera pensado». Estas son*

<sup>2</sup> Eugenio Trías, *La razón fronteriza*, Ed. Destino, Barcelona, 1999, p. 43.

<sup>3</sup> *Idem*, p. 53.

*las cosas que Dios nos ha manifestado por medio del Espíritu, pues el Espíritu lo examina todo, hasta las cosas más profundas de Dios.*<sup>4</sup>

O los que aporta el Corán:

*¿No sabes que Dios sabe lo que está en el cielo y en la tierra? Eso está en una Escritura. Es cosa fácil para Dios.*<sup>5</sup>

Y también, cuando dice:

*Así es como te hemos inspirado un Espíritu que procede de Nuestra orden. Tú no sabías lo que eran la Escritura y la Fe, pero hemos hecho de él luz con la que guiamos a aquellos de nuestros siervos a los que queremos. Ciertamente, tú guías a los hombres a una vía recta, la vía de Dios, a Quien pertenece lo que está en los cielos y en la tierra. ¿No es Dios el fin de todo?*<sup>6</sup>

En la Biblia, en el libro del Eclesiastés, entre otros muchos lugares, hallamos también una reflexión en el mismo sentido:

*Dios da sabiduría, conocimiento y alegría a quien él mira con buenos ojos; pero al que peca, le deja la carga de prosperar y amontonar tesoros para luego dárselos a quien él mira con buenos ojos.*<sup>7</sup>

O más adelante, donde dice:

*El, en el momento preciso, todo lo hizo hermoso; puso además en la mente humana la idea de lo infinito, aun cuando el hombre no alcanza a comprender en toda su amplitud lo que Dios ha hecho y hará.*<sup>8</sup>

Efectivamente, como señala Trías, la revelación mantiene intacto el misterio; lo anuncia, lo anticipa, pero no lo explicita. Facilita vías para la integración de ese misterio, como pueda ser la vía mística. Vía no alcanzable para todos los seres humanos y, por ello, una respuesta más de la que no es fácil participar y que, por lo mismo, no desvanece la angustia general.

Insisto, pues, en que la respuesta poética funciona de una manera muy semejante a la respuesta de la revelación. La poesía también crea, como la profecía, cuyos valores y virtudes comparte en buena medida, un lenguaje simbólico y analógico de respuesta. Sin embargo, al no tomar como referencia última al propio *misterio*, se permite una mayor libertad y manifestación, casi con descaro, las respuestas subjetivas de cada ser-poeta ante el vacío.

Otra de las preguntas que cabría plantear, tras esta primera reflexión, es la siguiente: ¿La respuesta, o respuestas, ante la muerte, expresadas mediante el lenguaje poético en el ámbito de la literatura árabe, ofrece una diferencia básica con las respuestas posibles dadas en otras áreas culturales? ¿Qué relación, caso de que exista esa diferencia, podría darse con algo que denominaremos (por pura convención) un fondo de percepción semita? Desde mi experiencia y en otros ámbitos donde el lenguaje resulta muy revelador, me parece que existe una cierta continuidad en la forma de comprensión del mundo de la que participan diversos pueblos semitas. Sin embargo, el elemento étnico, no me parece suficiente, por sí mismo, para explicar la continuidad de una serie de percepciones, sino en la medida en que genera un bagaje cultu-

<sup>4</sup> I Corintios 2, 6-10.

<sup>5</sup> *Qur.*, 22, 70.

<sup>6</sup> *Qur.*, 42, 52-53.

<sup>7</sup> Eclesiastés, 2, 26

<sup>8</sup> *Idem*, 3, 11



ral propio que, por otra parte, y desde la perspectiva más general de lo antropológico, no sería diferente si no generara, precisamente, todo un imaginario diverso.

Con todo lo dicho hasta aquí, de alguna manera, estoy anticipando, no sólo mi posición de partida, sino, incluso, las conclusiones a las que posiblemente haya de llegar. Por ello, puedo afirmar que parto de un prejuicio, en el sentido estricto del término. Es cierto, sé lo que voy a encontrar. De hecho, ya sé lo que he encontrado y, por eso, me permito anunciarlo y no dejar que se deduzca libremente de los textos. Admitiendo, no obstante, que mi propia percepción sea o esté muy condicionada.

En las páginas que siguen, comentaré algunos ejemplos de respuesta poética, de la poesía árabe, ante la angustia de la muerte. No llegaré deliberadamente hasta el presente, sino que más bien me centraré en el tránsito de la época preislámica a la época islámica y sus desarrollos más clásicos, buscando los paralelos con otras manifestaciones literarias del mundo semita, por no alargarme y por reservar la reflexión sobre textos modernos para otra ocasión.

Pero, antes de iniciar un recorrido por los textos poéticos y aunque de alguna manera haya ya expresado una cierta duda o al menos reserva hacia la sola incidencia del componente étnico en la forma de encarar la muerte, quisiera añadir una breve reflexión acerca de cómo se manifiesta la continuidad de ciertos elementos entre lo que hemos dado en llamar época pre-islámica y época musulmana.

Es curioso señalar que en los tratados generales, tanto sobre Historia como sobre Literatura, la llamada época preislámica suele ocupar unas pocas páginas y remontarse a un par de siglos antes del inicio de la época musulmana (622 d.C., fecha de la hégira). Este tratamiento tan breve de una época anterior a la aparición del Islam se da en la casi totalidad de los estudios occidentales. Entre los árabes, sin embargo, musulmanes o no, es frecuente que suelen comenzar con la Historia de Mesopotamia, los Imperios asirio y babilónico, remontando los desarrollos de la Historia árabe y de su Literatura hasta esas remotas edades.

No obstante y puesto que el Islam denigra en buena medida a la época llamada de la «ignorancia» (*yahiliyya* o época preislámica), es más fácil encontrar un tratamiento más breve de esa época entre los autores musulmanes.

Sin embargo y a pesar de que sea cierto que el Islam rechaza esa época anterior o la ignora en buena medida, no es menos cierto que buena parte de la forma en que el Islam caracteriza a la divinidad, concibe lo sagrado y organiza lo ritual, conserva una fuerte resonancia de carácter beduino. El Islam, a pesar de ser aparentemente una religión de sedentarios; esta apariencia posiblemente le venga por su rápida expansión política, es una religión del desierto y para los habitantes del desierto. Su dios se comporta, actúa y posee los atributos propios de un jeque beduino: Es misericordioso y providente con los suyos, es vengativo, guerrero y feroz con los ajenos, especialmente con aquellos que atacan, ofenden o persiguen a los miembros de su «tribu» y es el que tiene la última palabra en los litigios, es el «Dueño del Día del Juicio Final». Es todo sabiduría, porque conoce lo que sus súbditos no conocen; sabe lo que les conviene y lo que no y es quien los habrá de llevar a un Paraíso en todo semejante un oasis; allí corren los ríos de agua, allí hay fuentes y sombra, paz, descanso y placer.

En muchos de estos rasgos se parece bastante al dios de Israel, pero, éste, poco a poco, se va convirtiendo en un dios sedentario, que permite la instauración de una monarquía, manda ungir a su rey y, algo más tarde, le ordena construirle un Templo. En tanto que el dios del Islam, ese mismo Dios Único, no instaura ninguna monarquía; eso lo harán los hombres por el propio impulso de su ambición, ni manda que se le construya ningún templo. La mezquita es un lugar de oración, no un lugar de culto a la divinidad. El dios del Islam sólo promueve que, en lugar de por los lazos de sangre, sus seguidores se sientan unidos por los lazos de la fe.

Transforma a la tribu en la *'umma* (la comunidad de creyentes) y a los actos de sus fieles los dota de un valor ético superior a la simple solidaridad entre los miembros de la tribu.

Quizá, y sea esto sólo un apunte vago, más una intuición que una certeza, tenga cierta relación con esta forma de concepción de lo divino el rechazo tajante que el Islam hace del misterio trinitario del Cristianismo. Una religión en la que Dios es semejante al jeque de la tribu no puede concebir que el hijo del jeque sea igual a su padre. Por supuesto no hay que olvidar las divergencias teológicas acerca de la naturaleza de Cristo, que separaban a los diversos grupos cristianos de la zona, en el momento de la aparición del Islam, y las posibles influencias que esos a veces sangrientos litigios teológicos tuvieron sobre el nacimiento de la fe predicada por Muhammad. Sin embargo, el Islam no tiene ningún problema en aceptar la existencia del Espíritu Santo, al que, por otra parte el Corán cita muchas veces, pero no se para a definir con claridad<sup>9</sup>.

Un aspecto que el Islam también rechaza, y así aparece en el texto coránico y en muchas de las tradiciones del Profeta, es la poesía, en particular esa poesía preislámica en la que aparece retratado el poeta con todos los atributos propios del jeque beduino que, con la nueva fe, se otorgan a Dios. Sin embargo, el imaginario poético profano, e incluso la poesía mística, se va a inspirar y va a mantener esos clichés poéticos casi hasta el presente. El ideal de caballero va a seguir siendo el ideal del desierto, aunque el poeta cante en Alepo, en el siglo X o en la Córdoba del siglo XII<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Las menciones al Espíritu Santo, lo presentan como una emanación divina, pero el texto dice expresamente que no ha de aclarar cuál sea su naturaleza: *Te preguntan por el espíritu. Di: El espíritu procede de la orden de mi Señor. Pero no habéis recibido sino poca ciencia.* (Qur. 17,85)

<sup>10</sup> Valga como ejemplo un fragmento de un poema de «autoelogio» del mayor de los poetas árabes, Abu-l-Tayyib al-Mutanabbi (siglo X), dirigido como queja a su protector el sultán de Alepo, Sayf al-Dawla:

*Ardía mi corazón por quien tiene un corazón helado  
y, por su causa, mi cuerpo y mi estado eran los de un enfermo.  
¿Qué he de hacer? ¿he de ocultar un cariño que debilita mi cuerpo  
mientras las naciones pretenden amar a Sayf al-Dawla?  
Si el amor nos unía por su misma fuerza,  
ojalá que por el poder del amor nos conjuremos (contra todos).  
Le visité, y las espadas indias estaban envainadas,  
pero al mirarle, vi que chorreaban sangre.  
El es la mejor de las criaturas todas de Dios  
y el mejor de los mejores en un ataque.  
Muere el enemigo al que tú persigues victorioso,  
mientras escondes tu aflicción y tu misericordia.  
De ti ha desaparecido el pavor, y has escogido entregarte,  
cosa que no hacen ni siquiera los héroes.  
Te obligas a algo a lo que nadie se obliga,  
y ni la tierra ni los montes pueden ocultar a los enemigos.  
¿No es cierto que cada vez que persigues a un ejército, hay una huida  
y que tras sus huellas las intenciones te llevan?  
Tomas sobre ti, en cada combate, el deber de hacerlos huir  
¿que vergüenza te deparan, si huyen por su cuenta?  
¿No consideras dulce la victoria si no es aquélla  
en la que las blancas espadas y las locuras se dan la mano?  
Tú, el más justo de los hombres, salvo en lo que a mí toca,  
en ti habita la disputa, pues tú mismo eres querella y juez.  
Pido refugio a tu justa mirada;  
que te des cuenta de que la grasa en algunos es puro nervio.*

Ese ideal del desierto se perpetúa porque forma parte de un fondo antiguo, anterior a la sedentarización (no hace falta recordar que aún hoy día Arabia Saudí es un país con un buen número de población beduina, así como otros lugares del Medio Oriente), que conserva las esencias más profundas del origen nómada de los pueblos semitas. Abraham, padre de pueblos, era un hombre errante, al que Dios le prometió una tierra, pero no quizá un reino. Los árabes son descendientes de Ismael. Tal vez él fuera, el hijo arrojado al desierto, el que de verdad entendió el mensaje.

#### LAMENTACIÓN

El grito desgarrado es quizá una de las expresiones más espontáneas ante la muerte y también, por lo mismo, una de las formas más arcaicas de manifestación poética.

Como afirma Gaudefroy-Demombynes a propósito de una obra del crítico clásico árabe Ibn Qutayba: *El elogio fúnebre (martiyya) es el desarrollo poético de las lamentaciones rítmicas que acompañaban los gestos desesperados y rituales de las mujeres en torno al túmulo. Es una ocasión de asegurar la permanencia, más allá de la muerte, de la fama del difunto, como también lo es de celebrar la gloria que dió a su tribu. Como la muerte violenta era casi ley de vida en la época nómada, el elogio fúnebre se convertía en un grito de odio y en una llamada a la venganza*<sup>11</sup>.

En esta misma línea, se manifiesta Régis Blachère, cuando dice: *Los orígenes de la lamentación por un muerto son lejanos. Primitivamente, se podría cuestionar si, como en el caso de los Hebreos, el canto de la Península arábiga, no estaba destinado a apaciguar al alma del difunto... Como entre los semitas de Babilonia y entre los Hebreos, en esta composición se interpela directamente al muerto, es un rito de duelo en el que participan plañide-*

---

*¿Qué provecho saca del mundo, hermano,  
quien iguala la luz con las tinieblas?  
Todos habrán de saber, entre los que se juntan en nuestra compañía,  
que yo soy el mejor de los colaboradores.  
Yo soy aquel cuya buena educación puede ver un ciego,  
y escucha mi bien decir hasta un sordomudo.  
Yo duermo muy tranquilo ajeno a las licencias (en mis versos),  
mientras velan gentes a las que los errores y las rivalidades arrastran.  
Hay un ignorante que, con su pertinaz ignorancia, me hace reír.  
(pero eso será) hasta que una mano y una boca depredadoras le alcancen.  
Si ves que asoman los colmillos del león  
no se te ocurra pensar que el león sonrío.  
Esa vida es la mía, por la voluntad de su dueño,  
yo la he alcanzado con gloria, y su espalda es sagrada.  
Sus dos pies son uno solo y sus manos, una,  
y actúan según quieren la palma y el pie.  
Como afilada espada he marchado entre ejércitos numerosos,  
y cuando al fin daba un tajo, era la bofetada de una ola de sangre.  
Caballos, noche y desierto me conocen,  
y la espada, la lanza, el papel y la pluma.  
Por los desiertos hice compañía a la soledad yo solo,  
tanta era que se asombraron de mí alcornoques y colinas.*

La traducción es mía, sobre la edición de Nasif al-Yaziyyi, Beirut, 1305 h. pp. 341-343.

<sup>11</sup> Ibn Qutaiba, *Introduction au Livre de la poésie et des poètes*, Paris, 1947, p. XVII.

ras; corresponde el papel principal en este duelo a la hermana del héroe difunto... a su madre o a la mujer en general, cuya mímica del dolor encaja mucho más perfectamente... Es también una improvisación que se corresponde más con las actitudes femeninas...<sup>12</sup>.

Sin embargo y en respuesta a la insinuación de Blachère acerca de las similitudes entre esta manifestación de dolor ante la muerte y sus posibles conexiones con planteamientos semejantes en otras culturas semitas, hay que adelantar que no sólo desde el punto de vista gestual, más propio si se quiere de las mujeres, sino desde la perspectiva de la concepción de la muerte misma y de las reflexiones que suscita, así como desde las propias figuras poéticas que se generan en el tratamiento de la muerte, sea cual sea el género propio en que se presentan, y el grupo de imágenes que las representan, las similitudes con lo semita más antiguo son verdaderamente notables, cosa que, por otra parte, no debiera resultar extraña, aunque es más frecuente hallar estudios de esas similitudes entre el texto bíblico y las literaturas del Medio Oriente Antiguo, que entre éstas, lo bíblico y la literatura árabe.

Por otra parte, pareciera que el Islam debió alterar de algún modo no sólo el imaginario acerca de la muerte, sino la concepción profunda de la misma, puesto que dotó a la vida humana de una dimensión trascendente de la que no parece haber habido una tan clara conciencia anterior.

No obstante y lo veremos más adelante, sí que parece hubo una cierta transformación, aunque no tan significativa como para borrar el rastro total de formas de comprensión o de reacción ante la muerte que se remontan a la más estricta antigüedad y a ese fondo semita.

Dicho de otro modo, el Islam deja que el fondo semita pase a través de él o incluso favorece esa permeabilidad.

A propósito de este asunto dice Chelhod: *El Islam, muy próximo ideológicamente al Cristianismo y al Judaísmo, se separa de ellos por ese fondo árabe que determina, en última instancia, los principales aspectos sociológicos de su obra civilizadora... Desde el punto de vista de la etnología religiosa, la concepción de un sagrado a la vez trascendente e inmanente, de una pureza espiritual y ritual, de una impureza ctónica y material, con su cortejo de actos positivos y de implicaciones negativas, todo este conjunto impone sin tregua prácticas y restricciones, desecha lo aleatorio, propone una elección entre lo bueno, lo deseable, lo lícito y lo aceptable, y provoca casi siempre un comportamiento específicamente islámico, que se remite, sin embargo, a usos anteislámicos, a estructuras que proceden de un fondo árabe, es decir semítico*<sup>13</sup>.

En la cultura preislámica, beduina, donde las mujeres dependían de los varones de forma clara y directa<sup>14</sup>, aunque gozaran de una cierta libertad, es en boca de una mujer donde hallamos uno de los ejemplos más bellos y perfectos de este género.

Una de las pocas voces femeninas conservada y que da testimonio de este género de la elegía es la célebre poetisa Al-Jansa<sup>15</sup>. Esta mujer, para su desgracia pero para gloria de la literatura árabe, padeció la muerte de cuatro de sus hijos, así como la de dos de sus hermanos. Las más célebres entre sus composiciones son las elegías a sus hermanos, Mu'awiya y Sajr.

<sup>12</sup> *Histoire de la Littérature Arabe des origines à la fin du XVIe. siècle d. J.-C.*, Paris, 1964, vol. 2, pp. 425-426.

<sup>13</sup> J. Chelhod, *Les structures du sacré chez les Arabes*, Paris, 1964, pp. 253-254.

<sup>14</sup> M. Abumalham, «La mujer en el Islam», en Antonio Marco (coord.), *Sobre la mujer*, Murcia, 1998, pp. 131-150.

<sup>15</sup> Tumdir Bint 'Amru, *Al-Jansa*, nacida hacia el 575 d.C. y muerta entre 644 y 661 d.C. Véase F.E. Al-Bustani, *Al-Jansa*, *muntabat ši'riyya*, Beirut, s/d. R. Blachère, *Op. cit.*, vol. 2 pp. 290 y ss. También J. Sánchez Ratia, *Treinta poemas árabes en su contexto*, Madrid, 1998, pp. 26 y ss.

Temas como el insomnio, la pérdida del apoyo, el abandono que los compañeros de tribu experimentan, el llanto y el grito se repiten en la elegía de Al-Jansa' por su hermano Sajr, cuyo nombre mismo, que significa roca, refuerza el efecto de la pérdida de apoyo:

*El recuerdo me deja insomne, cuando atardezco,  
y cuando amanezco, me arrasa un dolor violento  
por Sajr. ¡Qué muchacho como una roca!  
¡Día odioso en el que atacaron su escudo!  
Por él, que era un enemigo temible si atacaba  
o cargaba con lo del que sufre injusticia.  
¡No vi jamás desgracia como la suya, entre los genios!  
¡No vi jamás desgracia como la suya, entre los hombres!  
El era recio ante los avatares del destino  
y el más virtuoso y recto en asuntos graves.*

.....

*La salida del sol me recuerda a Sajr  
y a cada puesta de sol lo recuerdo;  
si no fuera porque en torno a mí son muchos los que lloran  
por sus hermanos, me habría suicidado.*

.....

*Por Dios que no te olvidaré  
hasta que me aparte de mi sangre y se hienda mi tumba.  
Me despedí, el día en que partió Sajr,  
de lo más hermoso, de mi delicia y mi gozo.  
¡Ay de mí por él y ay de mi madre!  
¿Amanecerá y atardecerá, por siempre, en su tumba?*

El tono es de lamentación y tras él se puede percibir el verdadero grito de dolor y la gestualidad propia de la desesperación y la angustia, muy semejantes a las del orante acadio angustiado que lanza su súplica a Marduk:

*Enfermedad, dolor de cabeza..., insomnio  
se han derramado sobre él; pobreza, sufrimiento,  
agobio, miedo, temblor, espanto  
le persiguen y alejan su deseo.  
El ha escudriñado sus males y llora ante ti;  
su humor está con fiebre y arde hacia ti;  
se inunda de lágrimas que derrama como haría un nubarrón de tempestad;  
solloza, llora como mujer estéril;  
lanza gritos estridentes como un lamentador;  
manifiesta su insomnio en sus súplicas<sup>16</sup>*

El insomnio, el temor y el espanto, los sollozos, las lágrimas y los gritos, son las manifestaciones propias de la angustia ante una desgracia y no la hay mayor que la muerte. Así aparecen también en el texto ugarítico del combate entre Baal y Mot, cuando el dios de la vida lucha con el dios de la muerte y es vencido en un primer combate. Así la diosa Anat se manifiesta en el ritual de su enterramiento:

<sup>16</sup> *Oraciones acadias*, trad. de J.M. Seux, en *Himnos y oraciones a los dioses de Mesopotamia*, Estella, 1979, pp. 22-23.

*También Anat recorrió y rastreó  
 todo el monte hasta las entrañas de la tierra,  
 toda altura hasta el seno de los campos.  
 Llegó a la «delicia» de la tierra de «Peste»,  
 a la «hermosura» de los campos de «Playa-Mortandad»,  
 llegó hasta Baal, caído en tierra.  
 Esparció ceniza de aflicción sobre su cabeza,  
 polvo de humillación sobre su cráneo,  
 por vestido se cubrió con una túnica ritual.  
 De Baal.  
 La piel con un cuchillo de piedra desgarró,  
 las dos trenzas con una navaja de afeitar,  
 se laceró las mejillas y el mentón.  
 Roturó la caña de su brazo  
 aró como un huerto su pecho,  
 como un valle roturó su dorso.  
 Alzó su voz y exclamó:  
 – ¡Baal está muerto! ¿Qué va a ser del pueblo?  
 ¡El hijo de Dagón! ¿Qué va a ser de la multitud?  
 En pos de Baal vamos a bajar a la «tierra»  
 Con ella bajó la Luminaria de los dioses, Shapash:  
 – Cárgame, por favor, a Baal, el Todopoderoso.  
 Escuchó la Luminaria de los dioses, Shapash,  
 alzó a Baal, el Todopoderoso,  
 a hombros de Anat, sí, lo puso.  
 Lo subió ella a las cumbres de Safón,  
 lo lloró y lo sepultó,  
 lo puso en la caverna de los dioses de la «tierra»<sup>17</sup>*

La reacción de al-Jansa' ante la pérdida de su hermano presenta a éste de manera semejante a como aparece Baal en el texto cananeo. Baal es el protector del pueblo; el héroe muerto en batalla también lo es. Es condición propia del caballero beduino no sólo ser fiero en el combate, sino ser suave, acogedor y generoso con los débiles y con aquéllos a quienes se ha ultrajado o contra quienes se ha cometido injusticia. El héroe beduino pone en pie la justicia, actúa como un dios benefactor y providente, del mismo modo que desafía constantemente a la muerte. La proverbial generosidad y hospitalidad de los árabes del desierto no es sólo una costumbre social, obligada por la dureza del medio o por un sentido práctico, es, así mismo, un modo de comportarse que acerca a los hombres a las actitudes propias de los dioses. Sajr, como Baal, en cierta medida, aseguraba la prosperidad de la tierra.

Este código de honor es igualmente muy antiguo y ya lo hallamos, también, en la sabiduría mesopotámica:

*No desprecies a los oprimidos,  
 ni te burles de ellos con arrogancia;  
 con eso un hombre incurre en la cólera de su dios;  
 esto disgusta a Shamash, que lo castigará.  
 Da de comer a los otros y dales de beber cerveza fina;  
 ofréceles lo que desean, rodéales de cuidados y de honor:*

<sup>17</sup> Gregorio del Olmo, *Mitos, leyendas y rituales de los semitas occidentales*, Madrid, 1998, pp. 110-111.

*con eso un hombre atrae sobre sí el gozo de su dios;  
le gusta a Shamash, que se lo pagará.  
¡Ofrece tu ayuda! ¡Haz servicios a todos!*<sup>18</sup>

Las imágenes que se esconden tras estas formas poéticas no sólo reflejan una serie de costumbres y prácticas funerarias, sino también un modo de concepción de las relaciones entre los hombres, cuyo modelo de virtudes se halla en el mundo superior. Los héroes se adornan con virtudes propias de los dioses.

Las reacciones físicas que el dolor produce son, igualmente, muy semejantes. Son las mismas reacciones que presenta un sujeto febril, alguien atacado por la enfermedad; suda, está insomne, se agita, tiembla. La misma disposición en relación al tiempo<sup>19</sup>, la noche y el día, se relacionan con la evolución de la fiebre. También el terror se acrecienta al llegar a la oscuridad. No es la noche cerrada la que produce mayor temor, sino aquellas horas inmediatas, las horas del crepúsculo, las que mayor desasosiego provocan, porque anuncian la larga noche de insomnio y tortura. Por contraste, la mañana que debiera ser liberadora, aparece también como el momento en el que el dolor alcanza su cota máxima. Estos mismos clichés los hallamos en la lamentación ante su dios de un orante mesopotámico:

*El día es suspiro, la noche, lamentación,  
todo el mes no es más que llanto, el año es sólo tristeza;  
.....  
mis ojos están (...) a fuerza de llorar;  
lavados por las lágrimas, mis mejillas se inflaman;  
sin descanso, la oscuridad de mi corazón ha ennegrecido mi rostro,  
sin descanso, el terror y el espanto han puesto lívida mi piel,  
sin descanso, todo mi interior se ha estremecido de horror;  
(...) como por un rubor de fiebre*<sup>20</sup>

En la representación fúnebre, la diosa Anat, se araña, se rae la piel, se arranca el cabello, se lacera. De alguna manera, trata de reproducir en su propio cuerpo las heridas que han sido la causa de la muerte, pero también, reproduce la agitación de alguien que padece una fiebre alta, que delira o desvaría y en su delirio puede lacerarse. La autora de la elegía a Sajr, no lleva a cabo estos extremos y se consuela al estar rodeada de dolientes, pero afirma que si no hubiera sido por la compañía en su dolor, sin duda se habría dado muerte. De alguna manera, este sentido del apoyo solidario en el dolor compartido, contradice esa otra actitud, tal vez más masculina, que, como decía Gaudefroy-Demombynes, invita a la venganza.

Por otra parte, hasta tal punto la imagen de la mujer que aúlla, grita y se lamenta está acuñada en esta poesía, que el poeta, también preislámico, Šanfara, puede comparar a los chacales con la mujer doliente:

*Aúlla ahora el chacal y sus compañeros, por la llanura desierta,  
como si fueran mujeres despojadas de sus hijos que se lamentan en una altura*<sup>21</sup>

<sup>18</sup> J. Lévêque, *Sabidurías de Mesopotamia*, Estella, 1996, p. 53.

<sup>19</sup> Albert Arazi, *La réalité et la fiction dans la poésie arabe ancienne*, Paris, 1989. Véanse especialmente pp. 70 y ss. En esta obra, el autor analiza diversas expresiones en relación con el tiempo, el destino y la muerte, entre otros aspectos, que pueden servir de complemento para la comprensión del universo simbólico al que nos estamos refiriendo.

<sup>20</sup> J. Lévêque, *Op. cit.*, p. 64.

<sup>21</sup> Véase F. Gabrieli y V. Vacca, *Antologia della letteratura araba*, Milan, 1976, p. 26.

El último verso de la elegía a Sajr es, además, bastante significativo de que el grito de dolor no es paliado por la esperanza de una vida más allá de la muerte. La vida no se concibe como un paso hacia la transcendencia. Al menos la autora no tiene esa seguridad.

#### OTROS GÉNEROS

El enfrentamiento con la muerte produce reacciones muy diferentes en los varones. Es más frecuente hallar en boca de un poeta una reflexión filosófica, una interpretación del destino, una queja, un arrepentimiento, un sarcasmo u otras expresiones que podríamos enmarcar en diversos géneros literarios. Por ejemplo, es fácil hallar textos poéticos cuya expresión ante la muerte tome un tono netamente sapiencial y que se exprese en versos que recuerdan claramente a proverbios.

En estos casos, las direcciones que toma esa reflexión de carácter sapiencial son múltiples; desde la experiencia de lo efímero del tiempo, a lo caprichoso del destino, pasando por un cierto cinismo o sarcasmo, hasta llegar a la preocupación por la perpetuación de la fama y la memoria o por alcanzar la gloria.

Toda la literatura semita abunda en textos sapienciales, en donde la reflexión acerca de lo que es importante y valioso en la vida, se contrapone a lo que la muerte significa. Esta misma postura se observa en muchos poetas árabes, desde la época preislámica, hasta bien asentado el Islam.

Una de las primeras reflexiones acerca del paso del tiempo, de lo efímero de la vida la representa un poema de Al-'Aswad ibn Ya'far, muerto hacia 600 d.C., a quien Gabrieli presenta como poeta pagano, en tanto que el P. Chejju incluye entre los poetas cristianos de Nayd<sup>22</sup>. Su poema dice:

*Duerme el despreocupado, pero yo no palpo mi sueño,  
la angustia está junto a mí, junto a mi almohada.  
No tengo ninguna enfermedad, pero me asalta  
una angustia a la que veo alcanzar mi corazón.  
Por los avatares, tú el que no tiene padre<sup>23</sup>, a mí  
me ha golpeado la tierra poniéndome barreras.  
No puedo descansar en ella en ningún lugar elevado,  
que se halle entre el Iraq y la tierra de Murad<sup>24</sup>.  
Sé, sin que tú me lo anuncies,  
que el camino es el camino de la muerte.*

.....

¿Qué esperanza me queda luego que los de Muarriq  
abandonaran sus moradas o los de Iyad?

.....

Los vientos azotaron el lugar de sus moradas,  
como si ellos tuvieran una cita inapelable (con la muerte)  
a pesar de que habían gozado de una vida muelle,

<sup>22</sup> F. Gabrieli, *Op. cit.*, pp. 37-38. P. Luis Chejju, *Al-Šu'ara' al-nasraniyya*, vol. I, Beirut, 1890, pp. 475-485.

<sup>23</sup> Esta expresión, aquí usada para interpelar a un supuesto interlocutor, puede entenderse como un elogio, como un insulto o como un juramento. Quizá aquí su sentido más propio sea el de «te juro».

<sup>24</sup> Murad se halla en el Yemen, de manera que el poeta no encuentra reposo en ningún lugar de la Península de Arabia de noreste a suroeste.



a la sombra de un reino bien asentado.  
Ellos se habían establecido en Anqira, donde fluye  
el agua del Éufrates, que desciende de los montes,  
pero el placer y todo aquello que da gozo  
un día deviene pérdida y desaparición.

Este poeta, si efectivamente era cristiano, como defiende el P. Cheiju, evidentemente no se siente confortado por una visión trascendente de la vida humana. Siente la misma angustia que si no hubiera un consuelo más allá. Ningún lugar de la tierra le dará reposo ante su conciencia de acabamiento. Examina otros tiempos, gloriosos reinos que pasaron y cuya memoria es casi polvo y su conclusión es; si ellos pasaron, éste es también mi destino. No importa que fueran reinos bien asentados, al borde del río de la vida, el Éufrates. Todo, pero especialmente el placer de vivir, desaparece y está llamado a consumirse.

Por otra parte, se repiten, como puede observarse fácilmente, los clichés que describen la angustia, incluso en este caso, el poeta hace alusión a no padecer enfermedad alguna y, sin embargo, sufrir de insomnio y no encontrar reposo.

Un caso muy semejante lo representa Zuhayr ibn Abi Sulma, poeta de Nayd, que nació hacia el 530 d.C. y murió casi centenario. Es autor de una célebre *mu'allaqa*<sup>25</sup>, modelo de poema preislámico, que tiene la peculiaridad de terminar con una larga serie de versos de pleno corte sapiencial.

Cada uno de estos versos es prácticamente un proverbio y muchos de los contenidos de los mismos, así como la ética que defienden, recuerdan al texto bíblico, así como a los modos semitas más antiguos de plantear un modelo de valores. Igualmente, este largo poema hace referencia a la muerte, pero, en especial, a la decrepitud y la ancianidad. Si como afirma el P. Cheiju<sup>26</sup>, éste es también un poeta cristiano, es digno de señalar que sus planteamientos, al margen de las semejanzas con lo bíblico, no entrañan una seguridad en un más allá trascendente.

Dice así el poeta:

*Ya me cansé de las cargas de la vida y quien vive  
ochenta años, te juro<sup>27</sup> que se harta.  
Sé lo que hoy pasa y lo del ayer  
pero en lo de saber qué será mañana, soy ciego.  
He visto la muerte; camella ciega que al que acierta  
lo mata y al que se equivoca le da vida y llega a viejo.  
Quien no disimula en muchos asuntos  
es desgarrado por colmillos y pisoteado por pezuñas.  
Quien hace favores, sin ostentación,  
los aumenta y quien no teme al insulto es insultado.  
Quien tiene posibles y es avaro de ellos  
con su gente, se ve rechazado y escarnecido.  
Quien cumple no es insultado y aquel cuyo corazón  
se inclina a una piedad reposada, no temblará.  
Quien teme los caminos de la muerte se verá alcanzado,*

<sup>25</sup> Véase F. Corriente Córdoba, *Las Mu'allaqat. Antología y panorama de la Arabia preislámica*, Madrid, 1974, pp. 96-98.

<sup>26</sup> *Op. cit.*, vol. I, pp. 510 y ss. Los versos que comentamos se encuentran en las pp. 522-524. Sigo, parcialmente, la traducción de J. Sánchez Ratia, *Treinta poemas árabes en su contexto*, Madrid, 1998, pp. 35-37.

<sup>27</sup> Véase nota 23, más arriba, pues se trata de la misma expresión.

*aunque trepe a los senderos del cielo con una escala.  
 Quien hace favores a los que no son los suyos  
 obtendrá como agradecimiento, insultos, y se arrepentirá.  
 Quien se rebela contra los extremos de la lanza,  
 tendrá que obedecer a las puntas montadas en cada pica.  
 Quien no defienda su territorio con sus armas  
 lo verá en ruinas. Quien no sea injusto sufrirá injusticia.  
 Quien se exilie, considere amigo al enemigo  
 y quien no sea capaz de honrarse a sí mismo será deshonorado.  
 Quien no cesa de abusar de la gente  
 ni la descarga un solo día de humillaciones, se arrepentirá.  
 Cualquier cosa, en la condición del hombre que crea oculta,  
 por más que la esconda, se sabrá<sup>28</sup>.  
 Cuánto te asombra el que es silencioso,  
 y si habla, aumenta o disminuye (el asombro).  
 La lengua del joven es su mitad. La otra mitad su corazón.  
 Pero de él no queda más que la imagen de la carne y la sangre.  
 A la estupidez del anciano no le sigue cordura,  
 pero el joven, tras la necedad, puede esperar cordura.  
 Pedimos y distéis. Volvimos a pedir y volvistéis a dar.  
 Pero al muy pedigüeño un día se le rechazará.*

En los primeros versos, el poeta describe su mucha edad y aquello a lo que ella le ha llevado. En la antesala de la muerte, está harto de la vida y se pone a elaborar un código de comportamiento, donde los temas son, por una parte, el lamento por el paso del tiempo, porque ya en la vejez nada tiene remedio. El necio ya no será nunca discreto. Por otra parte, no hay escapatoria a la muerte, ni aún trepando a los cielos. Las recomendaciones, más que ser un código moral, apuntan a una ética práctica que ayude al hombre a vivir más cómodo sobre la tierra. Así, en caso de exilio, mejor buscarse amigos. Así, también, en caso de necesidad, no abusar de los demás o no andar siempre de pedigüeño. Pero y en contraste, ser a veces injusto y opresor para infundir temor en los demás y que no lo atropellen. Y, entre todas las virtudes, aquella del hombre silencioso, que no pronuncia palabras necias. Sin embargo, no hay que fiarse sólo del silencio. Ese hombre callado, si habla, a veces yerra, a veces acierta; o muestra su inteligencia o muestra su estulticia.

Son frecuentes en la literatura semita estas recopilaciones de máximas, proverbios o consejos que el padre da a su hijo<sup>29</sup>. Aquí el poeta no se dirige a su hijo, sin embargo, el tono de recomendación es el mismo y la fórmula, encabezada por «quien», es la típica de los proverbios más antiguos.

El planteamiento del poeta, en los versos iniciales, acerca de su desconocimiento del futuro, encuentra su paralelo en:

*No presumas del día de mañana,  
 pues no sabes lo que el mañana traerá<sup>30</sup>*

<sup>28</sup> Al comentar este poema con mi marido, Luis Girón, me informa de la semejanza que existe entre el contenido del verso y un texto de la Misná (*Abot* 2,4) que dice: «No digas cosas que no deben ser oídas porque al final todo habrá de ser oído», por lo que expresamente le doy las gracias.

<sup>29</sup> Véase por ejemplo el esquema literario del libro bíblico de los Proverbios.

<sup>30</sup> Prov. 27, 1.

Sobre el hombre silencioso:

*El que mucho habla, mucho yerra;  
callar a tiempo es de sabios*<sup>31</sup>

Sobre la generosidad:

*Hay gente desprendida que recibe más de lo que da  
y gente tacaña que acaba en la pobreza.  
El que es generoso, prospera;  
el que da, también recibe.  
Al que acapara trigo, la gente lo maldice;  
al que lo vende, le bendice*<sup>32</sup>

El propio texto coránico pone en boca del sabio Luqman<sup>33</sup> una serie de consejos que hallan su paralelo en las recomendaciones del poeta que nos ocupa y en el texto arameo de la sabiduría de Ajicar, en especial en lo que hace referencia a la modestia:

*No pongas mala cara a la gente, ni pises la tierra con insolencia. Dios no ama a nadie que sea presumido, jactancioso./ Sé modesto en tus andares. Habla en voz baja. La voz más desagradable es, ciertamente, la del asno*<sup>34</sup>.

Este tono sapiencial recorre toda la literatura árabe y llega hasta hoy y, desde luego, está plenamente vigente en el corazón de la época clásica, manteniendo como modelo de virtudes las ya señaladas y que se enraizan en la más profunda de las concepciones semitas.

En una relación indirecta con la idea de la muerte, más bien con la del paso del tiempo, que le es inseparable, sirva como ejemplo muy significativo uno de los poemas ascéticos de Abu-l-'Atahiya, cuyo comentario huelga, pues se reconocen con cierta facilidad los temas y motivos ya señalados y aparecen de forma manifiesta las resonancias de lo bíblico:

*Odia para tu prójimo lo que para ti aborreces,  
y haz de tu alma lo que hace quien busca la pureza.*

.....

*Deja al estúpido en manos de su estupidez  
e imbúyete de sagacidad o de silencio  
para mantenerte lejos de quien es estulto.*

.....

*Porque el silencio, para el hombre cabal, es protección  
por la que no mancilla su honor  
con aquello que aborrece.*

.....

<sup>31</sup> Prov. 10, 19. También en la sabiduría de Ajicar, *vide infra*.

<sup>32</sup> Prov. 11, 24-26.

<sup>33</sup> Este personaje, cuyos orígenes se hunden en los más remotos tiempos, es prototipo de hombre sabio y longevo, y aparece ya citado en la obra de numerosos poetas preislámicos. Es conocida la relación entre las máximas a él atribuidas con las que se recogen en la sabiduría de Ajicar, pues coinciden tanto en el tono, en el estilo como en los contenidos. El Islam amplió considerablemente la atribución de proverbios a este sabio legendario. La semejanza de estos proverbios con textos recogidos en el Talmud es también notable. (Cfr. EI2, vol. V, pp. 817-820). Véase especialmente en relación con Ajicar, J.R. Harris y A.S. Lewis, *The Story of Ahi-kar*, Cambridge, 1913. También, A. Díez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. 1, pp. 213-214, y vol. III, pp. 169-176 (trad. E. Martínez Borobio).

<sup>34</sup> Qur. 31, 18-19. Véase J. Lévêque, *Op. cit.*, p. 115 y ss.

*El tiempo con sus mudanzas castiga a los suyos,  
los despabila y los despierta.  
Di a los que simulan ser piadosos:  
No juega sino consigo mismo el que simula*<sup>35</sup>.

El poeta propone también en este poema un código de comportamiento moral que asegure la redención de las faltas. El poema se produce en la madurez de su autor y es un modo de expiación de los pecados de juventud, cuando vivía una cierta disipación en la corte de Bagdad, sin preocuparse del Más Allá. Puede ser una postura hipócrita, pero también de sincero arrepentimiento por faltas cometidas y un aviso a sus contemporáneos para que abandonen la vida despreocupada y así logren la salvación.

Aunque pudiera parecer una reflexión propiciada por el Islam y su promesa de vida de ultratumba con sus premios y castigos, el tono y las imágenes se corresponden, una vez más, con el tono bíblico de muchos textos, especialmente con el libro de Job, pero también con literatura mesopotámica más antigua, en la que la idea de resurrección no es sino una sombra o un recurso retórico. En definitiva, más que una hipocresía de quien se plantea una reconversión en la vida, de cara a la vida futura, se podría interpretar como un intento de que el dios, contra quien se ha pecado, no envíe al creyente el castigo definitivo e ineludible: La muerte. Incluso, esa súplica, en alguna oración se hace mediante un recurso que podría parecer una especie de chantaje a la divinidad; más te vale, dios, un ser viviente que te adore, que un muerto que ya no sirve para nada:

*Marduk... presta atención, piensa en ello;  
que en tu furor no quede muerto; respeta su soplo de vida  
no destruyas a tu siervo, criatura de tus manos.  
El que se ha vuelto polvo, ¿qué ganancia hay en él?  
Un siervo vivo respeta a su amo;  
el polvo muerto ¿qué proporciona de más a un dios?*<sup>36</sup>

Este texto, por otra parte, encuentra casi su paralelo perfecto en el salmo bíblico:

*¡Ven, Señor, salva mi vida!  
¡Sálvame, por tu amor!  
Nadie que esté muerto puede  
acordarse de ti;  
¿quién podrá alabarte en el sepulcro?*<sup>37</sup>

La soledad ante la muerte es tema también de reflexión para muchos poetas. Por ejemplo, Malik ibn al-Rayb al-Mazini, poeta menor de época Omeya, conocido por sus elegías y sus diatribas contra al-Hayyay, gobernador de Iraq<sup>38</sup>. El poeta se dedica una autoelegía, al no hallar a nadie que le llore. Serán sus propias armas las que hagan duelo, pues son sin duda los mejores amigos del guerrero:

*Me puse a recordar a quienes me llorasen,  
pero sólo encontré  
que la espada y la lanza me lloraran.*

<sup>35</sup> Véase J. Sánchez Ratia, *Op. cit.*, pp. 97-99.

<sup>36</sup> M.J. Seux, «Textos acadios», en *Oraciones del Antiguo Oriente*, Estella, 1979, p. 22.

<sup>37</sup> Sal. 6, 4-5 o Sal. 30, 8 y ss.

<sup>38</sup> Véase Y. Zaydan, *Ta'rij Adab al-Luga al-'Arabiyya*, vol. I, Yunieh (Líbano), s/d., p. 300.

*¡Vosotros dos, amigos de mi marcha!  
ahora, que la muerte ya está próxima,  
bajad a la colina, donde pasé mis noches.  
Quedáos conmigo hoy o cualquier noche,  
mas no os apresuréis,  
porque es muy claro ya lo que me pasa.  
Trazadme con las puntas de las lanzas  
el lecho, y el residuo de mi manto  
echad sobre mis ojos.  
No envidiéis que la tierra  
– ¡bendiga Dios a ambos! –  
se me haga aún más ancha.  
¡Cogedme y arrastradme hacia vosotros!  
¡A mí, que antes de hoy,  
difícil resultaba conducir!<sup>39</sup>*

Es frecuente hallar en los poemas más clásicos, por una parte, una referencia, que podríamos llamar ritual, al enterramiento del caballero o guerrero con sus armas y con un sudario que le cubre el rostro. Por otra parte, aparece el tema, que llegará a ser tópico, de la renuencia del hombre de armas a dejarse conducir, salvo si está muerto.

El sarcasmo, la burla de la muerte, es otro de los modos de enfrentamiento a ese tránsito ineludible. Al-Ajtal, uno de los más grandes poetas de época Omeya, es también uno de los mejores representantes del género báquico. Este poeta, cristiano de religión, utiliza en uno de sus poemas la embriaguez como un trasunto de la muerte. Muerte una y otra vez repetida y buscada.

El poema no es sólo una provocación a sus contemporáneos musulmanes, ya que el Islam prohíbe el vino, sino que está plagado de alusiones religiosas que rozan lo irreverente, tanto desde la perspectiva musulmana, como desde la cristiana y que encontrará su perfecto paralelo en la obra de otro grande entre los grandes, Abu Nuwas, poeta de época 'abbasí, que utiliza también de forma bastante provocadora el tema báquico, siendo musulmán, y se burla de casi todas las prescripciones del Islam, aunque más adelante podamos ver algún ejemplo de su pesimismo<sup>40</sup>:

*Bebimos y morimos una muerte preislámica,  
la de gente que pasó sin saber quién era Mahoma.  
Tres días, y cuando se anunciaba ya  
el último suspiro, volvimos a las andadas.  
Vivimos una vida de la que no se resucita,  
a su fin, no nos han dado cita para el Juicio Final.  
Una vida de enfermos, en torno a los que,  
una vez sobrios, había mucho correveidile.  
Dijimos a nuestro copero: Vuelve acá, como ayer,  
pues arrepentirse<sup>41</sup> es bueno.  
Lo trajo, y en la jarra estaba el planeta Marte,  
transparente y brillante,  
rezumando agua, cuyo aroma se asemeja al aroma (del Paraíso),*

<sup>39</sup> P. Martínez Montávez (selección y traducción de), *15 siglos de poesía árabe*, Málaga, 1968, p. 28.

<sup>40</sup> J. Sánchez Ratia, *Op. cit.*, pp. 88-93.

<sup>41</sup> Está jugando con el doble sentido de «volver» y «arrepentirse» que se expresan mediante el mismo verbo.

*al ir la copa de mano en mano.  
Te mata y te resucita después de muerto, y la muerte que da  
es deliciosa y la vida más sabrosa y gloriosa*<sup>42</sup>.

Como ya se ha apuntado, la creencia en una religión que promete la resurrección o anuncia un Juicio Final, no es suficiente para que el poeta se consuele ante la experiencia de la muerte. Por el contrario, el dogma y todo el marco simbólico que acompaña a la creencia religiosa permiten al poeta recrear una serie de motivos y juegos de alusiones que, sin el referente religioso, no podrían darse. Dicho de otro modo, la religión aporta figuras poéticas que permiten de forma clara expresar actitudes cínicas o sarcásticas.

Frente a esta respuesta irreverente, existe otro modo de enfrentar la muerte que, teniendo también como soporte lo religioso, muestra más bien una postura pesimista. Es una respuesta en la que, de alguna manera, parece percibirse una cierta desconfianza hacia lo que la fe promete, o bien, un arrepentimiento forzado por el temor al más allá y sus castigos o, tal vez, un pesimismo absoluto acerca de la vida y un cierto deseo de la muerte, más como liberación de los tormentos de la vida que como recompensa a una existencia piadosa.

Entre los múltiples ejemplos que se podrían señalar, uno de los más significativos lo constituye la poesía de Abu-l-'Atahiya (m. 825), de quien ya hemos ofrecido un fragmento de un poema ascético, donde la utilización de un modo sapiencial, quedaba justificada como recomendación para afrontar la muerte. En el ejemplo breve que sigue, desde otra perspectiva aunque muy similar, se insiste en el mismo sentido:

*Ni por un instante estás a salvo de la muerte  
aunque te escondas tras puertas y centinelas.  
El blanco de las flechas de la muerte somos,  
tras nuestra coraza, cada uno de nosotros.  
Esperas la salvación pero sus caminos no tomaste.  
No discurre el navio en lecho seco*<sup>43</sup>.

En el mismo sentido del arrepentimiento tardío, tras una vida de transgresiones, aparece el siguiente poema de Abu Nuwas, a quien ya hemos citado como uno de los grandes representantes del género báquico:

*La nada reptó en mí, y muero miembro a miembro,  
pues cada instante pasado ha consumido su parte.  
Mi juventud se fue y sólo quiso oír:  
la obediencia a Dios no es sino un dogal para mí.  
¿Qué es lo que he hecho, dime, de mi tierna juventud,  
consagrada al placer, cada día, cada noche?  
Todos los pecados posibles, los he cometido.  
¡Perdóname, Dios mío! Si te escucho, tiemblo*<sup>44</sup>

Ese terror de la muerte y de su cercanía, acompañado de la conciencia de transgresión y de que la muerte aparece como castigo divino, vuelve a reproducir el tema al que ya hemos

<sup>42</sup> Y. Zaydan, *Op. cit.*, vol. I, pp. 248-251. También véase J. Sánchez Ratia, *Op. cit.*, pp. 58-63.

<sup>43</sup> J. Veglión Elías de Molins, *La poesía árabe clásica*, Madrid, 1997, p. 162. Véase también el comentario a este poema y algunos otros que siguen en Jacobo Guzmán Olalde, *La poesía árabe clásica bajo el pesimismo (El orín de la vida)*, (en prensa, *IdeArabia* nº 3).

<sup>44</sup> V. Monteil, *Le vent, le vin et la vie*, Paris, 1979, p. 169. Véase también el comentario de J. Guzmán Olalde, *art. cit.*, *vide supra*.

hecho alusión más arriba. Parece que el poeta se arrepiente y espera librarse del miedo a la muerte y de la muerte misma, mediante su súplica. En el fondo lo que se trata es de eludir la muerte, una vez más.

La muerte, sin embargo, es tozuda y la divinidad, por su parte, inmisericorde, pues no garantiza en absoluto la eternidad al fiel que le suplica. No queda más remedio que la resignación a un destino sin salidas o, tal vez, la sublimación de ese destino.

Una de las formas de sublimar ese final inevitable es o bien perpetuar la memoria o bien el amor. Estos dos temas, también están presentes en algunas manifestaciones de las literaturas más antiguas del Oriente. En alguna medida, la búsqueda de la eternidad que se plantea el héroe Gilgamesh y su retorno al amor y al hogar, como única solución para la vida del hombre, una vez perdida la oportunidad de lograr esa eternidad, son manifestaciones de este modo de pensar que, ya en la literatura árabe, aparecen como quintaesenciadas y decantadas, casi en una expresión tópica, por el paso del tiempo.

La continuidad de la memoria, como forma de eternidad y medio para soslayar la muerte, en un medio guerrero o en la perspectiva del caballero y héroe del desierto, se alcanza con frecuencia mediante el valor en la guerra. Así el poeta 'Antara ibn Saddad Al-'Absi (s. VI) dice:

*Cuando forcejearon las espadas  
y el moldeado vestido de la muerte  
quedó vacío,  
fui el primero en ponérselo*<sup>45</sup>.

Como comenta Josefina Veglison en su antología, en la época preislámica, *lo normal y deseable para un hombre que se preciase de tal era morir a manos del enemigo*<sup>46</sup>. Este código de honor está directamente emparentado con la perpetuación del nombre y de la fama, como modo de mantener una cierta esperanza de eternidad. No cabe duda de que 'Antara al-'Absi logró esa fama y que su memoria perdurara hasta hoy, no sólo por ser un gran poeta, sino un guerrero esforzado y nada temeroso de la muerte, como demuestra en los versos siguientes:

*Ella se precipitó al hacerme temer la muerte  
como si la muerte pudiera no alcanzarme.  
Y le contesté: La muerte es una aguada  
en la que acabaremos todos por beber.  
Guarda tu temor. No te diré que no,  
pero debes saber que soy un hombre  
que morirá si un día no le matan*<sup>47</sup>.

La muerte heroica es muy semejante, por otra parte, y por su carácter de sublimación<sup>48</sup>, a la muerte por amor. Única forma de muerte aceptable. Por ello, en este sentido, como en otros, los lenguajes de la mística y los lenguajes de expresión lírica se asemejan o, a veces, resultan idénticos. Entre los poetas de época Omeya, representantes de la corriente poética de amor 'udrí, una forma de amor platónico, es frecuente hallar el tema. Así en boca de Yamil:

*¡Ojalá que ahora mismo me muriera,  
si el día de nuestro encuentro*

<sup>45</sup> P. Martínez Montávez, *Op. cit.*, p. 27.

<sup>46</sup> *Op. cit.*, p. 57.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

<sup>48</sup> J.E. Cirlot, *Diccionario de símbolos*, Barcelona, 1992, sub «Muerte heroica», pp. 311-312.

*no se hubiera aún fijado!*

.....

*Te amaré mientras viva. Y cuando muera,  
mi eco seguirá al tuyo  
por las tumbas<sup>49</sup>.*

La fidelidad *post mortem* es, de alguna manera, una garantía de eternidad y la muerte por amor, una forma noble de morir. Lo mismo ocurre con el amor místico, en el caso de Ibn al-Farid (siglos XII-XIII):

*Para mí, sin embargo,  
el morir por amor es un vivir,  
y el favor se lo debo a aquél que amo.*

.....

*Quien no muere de amor, por él no vive<sup>50</sup>.*

La equiparación del amor con la muerte es un antiguo tema que aparece también en el texto bíblico del Cantar. Allí, sin duda, se unen amor profano y amor divino:

*Ponme como sello sobre tu corazón,  
como sello en tu brazo;  
porque fuerte como la muerte es el amor,  
insaciable la pasión como el abismo,  
sus brasas,  
brasa de fuego,  
fuego divino<sup>51</sup>.*

Por otra parte, las imágenes que remiten al polvo, a la destrucción, al descenso a la tierra o al abismo de ultratumba, son imágenes que comparten de forma casi indisoluble el sentimiento amoroso y la muerte. El descenso a la tierra y el renacer de ella son movimientos que se experimentan con la muerte y con la desesperación amorosa. El simbolismo de la tierra, de la muerte y del abismo van íntimamente ligados y son comunes, además, a muchas culturas, aunque siempre con las diferencias propias<sup>52</sup>, pero ya aparecen en la antigua literatura mesopotámica así como en el texto bíblico<sup>53</sup>. De igual modo amor/muerte comparten toda una simbología relativa a la enfermedad, la fiebre, el decaimiento, etc.; motivos que ya hemos comentado y que aparecen, por ejemplo, en el propio Cantar:

*reanimadme con pasas,  
reconfortadme con manzanas,  
que estoy enferma de amor<sup>54</sup>.*

<sup>49</sup> P. Martínez Montávez, *Op. cit.*, p. 62.

<sup>50</sup> P. Martínez Montávez, *Op. cit.*, p. 51.

<sup>51</sup> Cant. 8, 6. Véase Emilia Fernández Tejero, *El Cantar más bello. El Cantar de los cantares de Salomón*, (Trad. y comentario de), Madrid, 1994, p. 30 y 104.

<sup>52</sup> Véase J. Chevalier y A. Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, 1995.

<sup>53</sup> *Idem*, en particular *sub* «abismo», pp. 42-43.

<sup>54</sup> E. Fernández Tejero, *Op. cit.*, p. 15 y 75-76.



## CONCLUSIÓN

La perplejidad y la conciencia de lo inevitable de la muerte no hallan tampoco en la poesía, como no lo hallan en la revelación, una respuesta última. El silencio, rodeado por la palabra poética, sigue siendo silencio y vacío. No se observa en este recorrido, sin duda alguna menguado, una diferencia notable del sentimiento del poeta ante la más definitiva de las experiencias. Ni la religión cristiana ni el Islam dan al poeta árabe una palabra inapelable que llene de sentido ese vacío, por eso no se observa una gran diversidad de planteamientos entre los poemas de época preislámica o los posteriores al Islam.

Sí existe, sin embargo, una continuidad en los sentimientos, como es natural, por otra parte, y en los conceptos con los que se expresan. Pero, tal vez, lo más significativo no sea eso sólo, sino más bien el empleo de las imágenes en las que se apoyan los poetas para mostrar su escepticismo, su temor, su rechazo, su sublimación o su dolor. Pues, esas imágenes transitan, como un río subterráneo que aflora de vez en cuando, desde las viejas oraciones, lamentaciones o expresiones de la sabiduría semita más antiguas, atravesando el texto bíblico, para desembocar caudalosas en la poesía de poetas árabes paganos, cristianos o musulmanes. El venero continúa manando y su rastro se puede seguir, incluso hasta hoy, aunque el ejemplo más reciente que hemos aportado sólo llegue hasta el siglo XIII.

Cabe preguntarse si esas imágenes y esos conceptos son sólo propios del mundo semita y si en ese transcurrir del tiempo no varían profundamente de significado, aunque conserven expresiones muy cercanas. En mi opinión y aunque muchas otras culturas presenten valores simbólicos semejantes –podríamos decir arquetípicos o propios de un fondo antropológico común–, parece evidente que una tal acumulación de coincidencias y su pervivencia tenaz a lo largo de tantos siglos apuntan a una relación directa con un modo propio de concebir la realidad y las realidades, específico de los pueblos semitas.

Por sólo señalar un elemento, me remitiré a ese tema del desaffo a la divinidad, esa especie de negociación, expresada mediante el «de nada te sirve, dios, un fiel muerto». Desconozco si tal expresión aparece en otras culturas, pero me parece muy reveladora de una forma de entender la vida, y por ende la muerte, basada en una especie de pacto, regateo o acuerdo transaccional, que aún podemos encontrar en los sistemas de compra-venta por los mercados del Oriente Medio. Por si no pareciera suficiente este argumento o semejara frívolo, recuérdese el regateo de Abraham con Dios para intentar salvar a las ciudades pecadoras del castigo divino y nadie discute, insisto, que Abraham sea el padre de los pueblos semitas y, entre ellos, de los árabes<sup>55</sup>. El paralelo a este texto lo podríamos, además encontrar en un *hadit* en el que el Profeta Muhammad, por recomendación de Moisés, regatea con Dios para conseguir una rebaja en la obligación de la oración<sup>56</sup>.

<sup>55</sup> Gen. 18, 22-33.

<sup>56</sup> «... Volví junto a Moisés, la bendición y la paz de Dios con él, y dijo: ¿Que ha prescrito tu Señor para tu nación? Repliqué: Cincuenta oraciones. Dijo: Vuelve a tu Señor y pídele una rebaja, porque tu nación no podrá soportarlo. Yo probé a los Hijos de Israel y los examiné. Dijo: Regresé a mi Señor y dije: ¡Señor! haz una rebaja a mi nación. Y me descontó cinco. Y volví junto a Moisés y le dije: Me ha descontado cinco. Dijo: Tu nación no podrá soportarlo, así que vuelve a tu Señor y pídele una rebaja. No cesé de ir y venir de mi Señor, bendito y ensalzado sea, a Moisés, sobre él la paz, hasta que dijo: ¡Muhammad! serán cinco oraciones cada día y cada noche. A cada una de ellas le corresponde una decena, así serán cincuenta oraciones y quien piense una maldad pero no la cometa, no se le registrará nada. Pero si la lleva a cabo se le computará como una sola mala acción. Dijo: Descendí hasta Moisés, la bendición y la paz de Dios con él, y le informé. Dijo: Vuelve a tu Señor y pídele una rebaja. Pero dijo el Enviado de Dios, la bendición y la paz de Dios con él: Dije: He vuelto tantas veces a mi Señor, que ya tengo vergüenza ante Él.» (Muslim, *Sahih, Dar al-Fikr*, Beirut, s/d. 9 vols., h. 161, vol. I, p. 174).

V  
CONCLUSIÓN

# El miedo y la religión: reflexiones teóricas y metodológicas

Francisco Díez de Velasco  
Universidad de La Laguna

## I. MIEDO Y RELIGIÓN: JUSTIFICACIÓN

Miedo y religión parece una pareja indeseable desde la mirada de cierto tipo de moralizantes y moralistas muy actuales de la «esencia de la espiritualidad». La religión hoy en día parece que se desea ámbito alejado de constricciones, más cerca de liberación que de prisión, de libertad que de coacción. Desde esa óptica del habría de ser, todo lo religioso nunca debería discurrir por los derroteros del miedo<sup>1</sup>, no hubiera debido hacerlo y casi podrían atreverse a decir que si lo hizo o lo hace no deberíamos molestarnos en mirarlo<sup>2</sup>.

Por lo menos entre los hijos no descreídos del pensamiento moderno, Dios ya no parece un ser temible y vengativo, y quizá la pérdida de esos valores terribles, tremendos<sup>3</sup>, en cierto modo han desvirtuado su propia imagen de tanto hacerla identidad (es quizá el paso ulterior en el mecanismo de la antropomorfización, una reducción a la medida del habitante del mundo del hoy, enredado en los laberínticos vericuetos de los pensamientos débiles, careciendo de firmezas y certezas).

La angustia respecto del pecar y del ser castigado, el miedo a la venganza del Dios omnipresente, al que no escapaba ni el más íntimo de los ámbitos del vivir, ya no es sentimiento

---

<sup>1</sup> El miedo se ha estimado como un sentimiento inapropiado en «nuestras» agresivas sociedades, construidas desde la sublimación del valor (masculinizado: el miedo era asunto de niños, débiles, mujeres) y la universalización de los modos bélicos de pensar el mundo (particularmente en sociedades con servicio militar obligatorio, en las que todo varón –salvo el «desecho»– era valiente por supuesto). Para ese otro terror sordo interior, el miedo aletargado y sin objeto se preferían otros apelativos, más cultos y por tanto menos experimentables sin la tutela del especialista en definirlos. Por ejemplo angustia, supuestamente más filosófico, psicológico y quizá refinado, casi podríamos (o deberíamos) decir que más moderno. Pero, desde la perspectiva expuesta en las páginas que siguen, no resulta fácil determinar la diferencia entre angustia y miedo, quizá porque las religiones bucean en abismos milenarios donde las sutilezas de la lengua, a veces, son difíciles de mantener sin exigir redefinir y redefinirse. Por ejemplo la diferencia freudiana entre susto, miedo y angustia (Schreck, Furcht, Angst) desarrollada en el 2º apartado de su *Más allá del principio de placer* de 1920 que no parece tan fácil de aplicar cuando Dios, o los Dioses, mueven tal sentimiento, salvo que aceptemos que ese miedo (diferenciable de angustia) solo puede experimentarlo aquel a quien, como a Abraham a la hora de sacrificar a Isaac, es Dios quien exige directa y personalmente (casi en diálogo abierto –y no en ese diálogo interior difícil de discriminar de la ensoñación–) y por tanto quien, sin intermediación, castigaría la desobediencia (aunque queda la pregunta ¿qué peor castigo imaginar que perder al hijo? –una respuesta quizá la ofrezca Job–). Pero en cualquier caso el problema de la terminología perduraría. Nuestro mundo postindustrial permite reubicar los problemas expandiendo el diálogo e incluyendo más interlocutores; la tecnología está abocándonos al surgimiento futuro de nuevas razas, no sólo clónicas, sino también cibeméticas, hoy por hoy ya hay robots capaces de sentir miedo (con las implicaciones religiosas –y de todo tipo– que se derivan de ello); véase A. Foerst «Cog, a humanoid robot, and the question of the image of God» *Zygon* 33, 1998, 91-111.

<sup>2</sup> Salvo quizá que pueda servir de arma de combate para aliterizar al diferente, como está ocurriendo, por ejemplo, con la percepción mediática más común del islam.

<sup>3</sup> Tan esenciales en esa visión que propugnó y popularizó Rudolf Otto en su influyente aunque complejo *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, 1980 (Munich, 1917).

apropiado. Este tipo de miedo no es religiosamente correcto, se suele hablar poco de él, como si quemase su recuerdo. Así en la bibliografía más reciente, la que se ha construido en nuestros ámbitos meridionales desde esa domesticación del catolicismo que floreció en el Concilio Vaticano II y que ya era moneda común en la mayoría de los cristianismos reformados, parece rehuirse el tema<sup>4</sup>. Pero el miedo, había sido una clave difícilmente soslayable con anterioridad<sup>5</sup>, recordemos los planteamientos ejemplarmente obsesivos de Kierkegaard<sup>6</sup>.

Reflexionar sobre miedo y religión no resultaría, por tanto, un tema mal planteado, no se trataría de un binomio imposible de combinar, una malinteresada mezcla de elementos dispares. Por el contrario el problema radica en la mirada, o justamente en la falta de foco en dirección hacia esa perspectiva en la que la religión puede mostrar algunos de sus más repugnantes rostros (se trata, claro está, de un mirar hacia atrás como si del hoy se tratara, enjuiciando pasado desde presente –y no al revés, como quizá fuese lo más adecuado–). La influencia que la moda (la corrección) tiene en las agendas de la academia, parece castigar como temas no interesantes sencillamente los que pueden resultar poco convenientes, marginándolos aunque resulten muy fructíferos, convirtiéndolos en cierto modo en excentricidades, aunque produzcan obras maestras<sup>7</sup>.

## II. MIEDOS ORIGINARIOS

Pero el miedo acecha al ser humano, construye buena parte de su praxis social, y quizá de modo aún más intenso, de sus perspectivas vitales, de su individualidad poblada, como una

<sup>4</sup> Por ejemplo no hay una entrada en la *Encyclopedia of Religion* dirigida por Mircea Eliade, el gran producto de la erudición de la década de 1980, ni siquiera una referencia en un índice general muy detallado que ocupa 340 páginas, aunque Eliade revisó la problemática en «simbolismo religioso y valoración de la angustia» *Mitos, sueños y misterios*, Madrid, 1991 (París, 1957), 39-55 (en un trabajo de 1953).

<sup>5</sup> Por el contrario en la clásica J. Hastings (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Edimburgo, 13 vols., 1908-1926 hay dos entradas pertinentes, Awe (vol.II, 276-277 por W.L. Davidson) y Fear (vol.V, 797-801 por J.L. McIntyre), lo mismo que en la no menos clásica H. Von Campenhausen (y otros), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG)* Tubinga, (3ª ed., 1986, edición en CD-rom, 2000) donde se cuenta con la entrada Angst y sobre todo la entrada Furcht, redactada además en origen por el gran especialista en fenomenología de la religión Gerhardus van der Leeuw (en su *Fenomenología de la religión*, México, 1964 (Tubinga, 1933; 2ª 1956), cap. 68 desarrolla este estudio de un modo ejemplar en menos de diez páginas); en la remozada 4ª ed. de RGG, en vías de publicación, la entrada conjunta Angst/Furcht aparece en el vol. 1 (1998) por A. Michaels, J. Ringleben, H. Schulz y J.E. Loder y sigue un modelo de reflexión muy teológica. Véase también M. Oraison «Peur et religion» *Problèmes* avril-mai 1961 (número con diversas participaciones sobre el tema del miedo); E. Benz «Die Angst in der Religion» G. Benedetti (et al., eds.), *Die Angst* (Studien aus dem C.G. Jung Institut X), 1959, 189-221 o H. von Stietencron (ed.), *Angst und Gewalt: Ihre Präsenz und ihre Bewältigung in den Religionen*, Düsseldorf, 1979. Mas recientes: A. Döhle / J.H. Waszink / W. Mundle, s.v. Furcht, *Reallexikon für Antike und Christentum* 8, 1972, 661-699 o R. Schlesier, s.v. Angst en H. Cancik (et al., eds.) *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* 1, 1988, 455-471 (que ofrece el contraejemplo).

<sup>6</sup> Como excusa para comentar el temor de Dios cuyo acto más manifiesto sea el fallido (no en sus preparativos) sacrificio de Isaac, Kierkegaard construye su *Temor y temblor* de 1843; el pecado original le sirve de hilo conductor de su disertación sobre la angustia en su *El concepto de angustia* de 1844, siendo el pecado (en una reflexión más general) el objeto de su *La enfermedad mortal* de 1849 (continuación –discontinua– del anterior). En esta lectura de la caída, el miedo (la angustia) es teológicamente consustancial al ser humano, en una opresión que desarrollan por otras sendas los pensadores del existencialismo o el propio Heidegger.

<sup>7</sup> A pesar de que es un tema muy en la línea de una historia de los sentimientos que reivindicaron los historiadores del entorno de Annales y que desarrolló magistralmente Jean Delumeau, *El miedo en Occidente*, Madrid, 1989 (París, 1978) o ha retomado desde una perspectiva de divulgación G. Duby, *Año 1000, año 2000. La huella de nuestros miedos*, Santiago de Chile, 1995 (París, 1995).

maldición sin remedio, por ese laberinto del desaliento que surge desde la incertidumbre del mirar cadáveres de familiares, de amigos, de desconocidos (muerte televisiva cargada obsesivamente de niños agónicos, de soldados sin nombre reducidos a sudarios, de banderas recubriendo despojos... de terror).

Moriremos (morir habemos) y, aunque pueda resultar una trampa, casi nos vemos inclinados a pensar como esos buceadores en los orígenes que poblaban las academias del siglo XIX y comienzos del XX, que, buscando obsesivamente la primera chispa de la religión<sup>8</sup>, encontraban en la experiencia de la muerte, en la conciencia del morir, ese hálito de humanidad que diferenciaría a «nuestra» especie de los demás animales. La hipótesis del tanatismo, a diferencia de otras, como el uranismo (que llegaría a la religión desde el maravillamiento por lo grandioso de lo celeste, de la experiencia sobrecogedora de la contemplación del cielo, la bóveda estrellada y de sus ritmos y regularidades)<sup>9</sup> se basaría no en la admiración por lo extraordinario, sino en ese íntimo miedo que estaría en la misma conformación del sentimiento religioso y que correría pareja al de la propia identidad (identificarse como futuro cadáver es sentirse ser temporal: pensar el morir es sentirse castigado y temer ese castigo)<sup>10</sup>.

Dos sendas de la religión: lo sublime, lo inefable, una experiencia casi-estética de lo inconmensurable y celeste-celestial, frente a lo angustioso, lo desgarrador, la certeza de la finitud y la decrepitud, la línea sin escape marcada desde el nacer (que porta en su alegría su contrario en potencia).

Pero más allá de grandes teorías (y grandes narraciones) sobre los orígenes de la religión y los diferentes miedos puestos al descubierto en ambas: miedo a lo enorme, que aplasta la pequeñez de lo humano y miedo al acabamiento, que descompone, desidentifica y deshumaniza; alejándonos de los territorios de la explicación que se quiere total y originaria, encontramos que el mecanismo del miedo ha sido explotado por muchas sociedades humanas, como instrumento del control social, de la coacción personal, del ordenamiento de la vida común (y de la preeminencia de los unos sobre el resto).

No muy lejos planea el fantasma recurrente de la completa aniquilación, que pobló los sueños infantiles de tantos hijos de la Guerra Fría: el conflicto nuclear global que desenraizaría la sociedad humana: la agresión absoluta frente a la que ni el miedo sería capaz de ofrecer el consuelo de una imagen paralizadora del enemigo, anuladora de todos los sentidos (fóbica,

<sup>8</sup> Necesitados de alguien como un Adán y una Eva, de un primer momento seguro en el que nació lo humano, lo religioso, configurando certezas que se pudiesen comparar con las que tan contundentemente habían enseñado hasta entonces los grandes relatos sagrados, de ahí que se buscara en la antropología-prehistoria las respuestas desde el punto de vista que ofrecía la mirada que buscaba más allá de los seis milenios atrás de los cómputos del arzobispo Ussher. Una perspectiva ejemplar de las reflexiones sobre los orígenes (y en particular los orígenes del miedo y la religión) la encontramos en P. Radin, *Primitive Religion, Its Nature and Origin*, Nueva York, 1937, cap. 1, también I. Wunn, «Beginning of Religion» *Numen* 47, 2000, 417-452, pero no hay que olvidar las frases introductorias de R. Panikkar que presentan el presente libro: imaginar al terrorizado prehistórico, necesitado del consuelo explicativo de la religión, es en cierto modo un insulto a la inteligencia (también a la de nuestros antepasados).

<sup>9</sup> Véase R. Pettazzoni, *L'essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi*, Roma, 1922 revisó el tema en *L'essere supremo nelle religioni primitive*, Roma, 1957.

<sup>10</sup> Un paso ulterior a este de la mera reflexión sobre el cadáver (la religión de la muerte) la ofrece la espiritualización tan querida por los defensores del animismo como etapa originaria de la religión: el muerto cobra vida, aunque contra la certeza del ojo, toma substancia, aunque incorpórea y se multiplica, por causa de la invisibilidad, el miedo a su presencia, a su retorno, al *revenant*, como recopiló el paradigmático J.G. Frazer, *The Fear of the Dead in Primitive Religion*, Londres, 1933-1936, 3 vols. (reimp. Londres 2000).

pánica) pero por lo menos enmarcada en un tiempo humano (no ese segundo escaso de total combustión atómica, símbolo de la total alteridad). No quedando ni el consuelo de ver llegar el morir, como cuando la furia del guerrero surgía de la mano de una espada (o incluso de una bala) y se podía llegar a imaginar la figura del dador de muerte, y hasta el espanto, el miedo que lo precede<sup>11</sup> y esperar un error, un fallo en el tajo o en la trayectoria, una esperanza de supervivencia al amparo de la huida. Pero el miedo nuclear, si bien no se solía manifestar bajo los rasgos de lo religioso, se construía para muchos calcando el mundo imaginal del castigo divino, del diluvio, esta vez de fuego, del paralelo de Sodoma y Gomorra, o de ese acabamiento más total por ser el propio, que podía corresponder al que hubiese obrado mal (y todos éramos pecadores), la condenación que se ilustraba gráficamente por ese puente (especie de heredero del Chinvat mazdeísta) que permanecía firme para el bueno, pero que se desmenuzaba ante los pies del malo, dejándole caer en manos de demonios torturadores y abismos de fuego y dolores tan terribles por resultar incorpóreos, por actuar sobre esa parte tan sensible al dolor (hemos de suponer) que debía de ser el alma. Pero lo atómico era castigo que no podía exonerar a nadie, ni a justos ni a pecadores, aniquilando en última instancia cualquier sentido que pudiera llegar a tener la vida<sup>12</sup>. Hoy en día las armas nucleares permanecen y has-

<sup>11</sup> Aunque resulte tan complicado figurar al miedo, convertirlo en icono, como bien refleja el cine de terror, para el que el susurro y la sombra tienen más fuerza expresiva que las muchas veces risibles máscaras y maquillajes (o los múltiples rostros del *alien*). Los griegos antiguos, tan icónicos y personificadores, intentaron darle figura al miedo e hicieron de Φόβος (*Phóbos*-Fobo) un Dios (véase en general el largo artículo de E. Bernert «Phobos» *Pauly's Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* XX,1, 1941, 309-317), y hasta parece que lo representaron con aspecto humano en algunos vasos, a las riendas del carro del Dios de la guerra (aunque se planteen algunos problemas: en las escenas en las que aparecen Heracles y Cicno enfrentándose, Fobo preludearía la intervención de Ares en la línea de lo narrado en el *Escudo* hesiódico (57ss.) y así lo encontraríamos en un oinocoe de Lydos de Berlín (F1732; n°310183 del archivo Beazley) y en una copa de Nicóstenes del Museo Nacional de Tarquinia (RC2066; n°201051 del archivo Beazley); pero quizá esté también presente en algunas gigantomaquias acompañando a su padre Ares, por ejemplo en el ánfora de Munich (1553; n° 1269 del archivo Beazley) o en otra de Tarquinia (647; n°310340 del archivo Beazley): véase J. Boardman, «Phobos» *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* VII, 393-394 o H.A. Shapiro, *Personifications in Greek Art. The Representation of Abstract Concepts 600-400 BC*, Zurich, 1993, 210-214, aunque discrepan en aceptar ambas interpretaciones). El auriga que espera simboliza y presupone al gran guerrero, su mera visión ya sería razón de espanto (máxime si a las riendas se halla justamente Fobo, como en este caso, ese miedo que no halla más escapatoria que la huida), el carro preludea, antes de que llegue por la vía de la jabalina o la espada, la imparabla muerte. Fobo aparece representado en otras ubicaciones aniquiladoras, en escudos (además gorgónicos como el de Agamenón que narra, por ejemplo, *Iliada* XI, 36-37) y en la égida de Atenea (*Iliada* V, 739), objetos que buscan paralizar a quien los mira incluso antes de trabar combate, con la fuerza de la sola mirada (simbolizada especialmente en Gorgo, presente junto a Fobo en todos ellos). Pero los hay imaginados con formas menos humanas, menos personificados, como el Fobo que nos dice Pausanias (5, 19, 4) que tenía cabeza de león y vio representado en el cofre de Cipselo en Olimpia (en el escudo de Agamenón), o en mayor medida ese otro que nos transmite Sexto Empírico (IX, 188) retomando dos versos de un poeta cómico que desconocemos (*fr. adesp.* 154, Kock, *CAF* III) y que, hablando en primera persona, se jactaba de ser el más amorfo de ver (que vendría a ser, en pura etimología, más que solo informe o deforme, quizá irrepresentable), de compartir el mínimo de ese ideal que es la belleza: ἀμορφότατος τὴν ὄψιν εἰμὶ γὰρ Φόβος, πάντων ἐλάχιστον τοῦ καλοῦ μετέχων θεός. ¿Qué se puede extraer del pasaje cómico?, si el Dios no tiene forma y a la par preside el miedo, sólo podemos resumir que, desde la lejanía de sus dos milenios largos, el Fobo de los griegos, el miedo hecho persona, también puede terminar reduciéndonos a mera sensación (he ahí la ejemplaridad helena, sugerirnos tan diversos modelos de imaginar las cosas, de combinar miedo y religión, de representarse lo abstracto para también reconvertirlo en irrepresentable).

<sup>12</sup> Para los creyentes tal destrucción perdería cualquier posibilidad de explicarse desde la perspectiva de un plan divino puesto que esta vez ningún superviviente podría recomponer la sociedad humana según presupuestos más religiosamente correctos (carecería de cualquier valor soteriológico). Para los materialistas la imposible

ta proliferan, pero su uso catastrófico y global ya no nos aterriza, nos hemos dotado de otros fantasmas del miedo que han ocupado el lugar que tuvieron antaño la cólera divina y la atómica.

Tenemos el gran miedo del hoy, el cataclismo ecológico (quizá algo soterrado, últimamente, por el no menos tribulante terrorismo), que augura un agostamiento causado por el efecto invernadero, por la proteica influencia de la tecnología deteriorando las protecciones naturales que hacen de la Tierra un planeta antrópico. Para algunos tiene hasta su Diosa detonante, Gaia en la transcripción que ha impuesto el imperio lingüístico anglosajón<sup>13</sup>, sosias de la Gea de los griegos, pero mutada en especie de conciencia del planeta, vehiculada en una antropomorfización distinta a la griega, menos corpórea que psíquica, capaz de sentires y por tanto ultrajada por la codicia del ser humano. Capaz también (pero como Justicia, cegada) de vengares que no parecen buscar a los que se lucran sino a las interminables multitudes de desposeídos. Gea-Gaia podría poner los medios para equilibrarnos equilibrándose<sup>14</sup>, reduciendo la humanidad por medio de calentamientos, deshielos y otros terribles abismos del extermio.

Para otros el cataclismo se esconde tras las armas químicas y bacteriológicas (cuando no nucleares u otras improvisaciones mortíferas) en manos de señores del terror, algunos expresándose en un lenguaje voluntaria y engañosamente religioso, por resultar más abrupto e impenetrable a los contra-argumentos de la razón que desmontan cualquier postura que se sostenga en el matar. Resultado de un postmoderno nuevo asalto a la razón, la religión ofrece (y algunos piensan que legítimamente) el colchón de certezas intemporales, de terrores sin cuento, como si el tiempo no pasara: como el Mar Rojo cerrándose tras faraón, La Meca claudicando ante el profeta, Jerusalén doblegada ante los cruzados; así en el mundo actual puede seguir pensándose sin el remordimiento que subyace en cualquier agresión intraespecífica. La religión en manos de manipuladores de las ideas se convierte en el más eficaz instrumento de la desidentificación del diferente, ya que no puede haber remordimiento si justamente la fuente de tal sentir, que es la vulneración de las normas morales, transforma sus valores y se renuncia alegremente a la regla de oro. Difícilmente en nuestro mundo actual se puede llegar a conseguir, en grupos numerosos, tal falta de escrúpulo en la acción del matar sin el ingrediente de la religión, manipulada y adornada por los maestros de la propaganda. La relativización cultural, tan fundamental como instrumento para encarar la diversidad, puede transformarse en un arma de anestesia mental si nos dejamos enredar en las apuestas máximas de un punto de vista que no es capaz de distinguir entre diversidad cultural y aberración.

---

escapatoria al holocausto nuclear anularía cualquier explicación en clave de selección natural, no habría seres humanos suficientemente fuertes, suficientemente adaptables y adaptados para sobrevivir.

<sup>13</sup> Hasta entre ecologistas más o menos radicales que se precaven contra otros productos de la factoría de tal imperialismo. J.E. Lovelock, *Gaia. Una nueva visión de la vida sobre la Tierra*, Madrid, 1983 (Oxford, 1979), expresó su teoría (con desarrollos diversos, por ejemplo en W.I. Thomson (ed.), *Gaia. Implicaciones de la nueva biología*, Barcelona, 1989 (1987)) que han aceptado muchos seguidores de la nueva era, algunos divinizando a la Tierra en un modelo cultural de carácter plenamente neopagano y wicciano (véase la reflexión de R. Sheldrake, *El renacimiento de la naturaleza. La nueva imagen de la ciencia y de Dios*, Barcelona, 1994 - Nueva York, 1991-, esp. 161ss.).

<sup>14</sup> Fantasmagoría del ecologismo más radical para el que el reino milenario estaría desprovisto de seres humanos, el mundo perfecto sin presión antrópica, como si todo equilibrio seguro necesitase de la anulación de esos pensadores autónomos (también de la propia naturaleza) que somos los modernos.

### III. MIEDOS MILENARES

El imaginario de quienes lean estas páginas se halla construido por algunos de estos ingredientes angustiosos profundos, por ese miedo que podríamos casi denominar estructural, que se añade a los pequeños miedos de lo cotidiano, del perder el trabajo y la dignidad, la juventud y la autoestima, las comodidades y rutinas, lo que se tiene y se es (o se cree ser). Desde esta perspectiva quizá no resulten tan extraños los profetas del fin del mundo que proliferaron hace tan solo unos meses, en ese gozne que creyeron la gran clave que fue el cambio de milenio<sup>15</sup>, o los que todavía esperan con anhelo ese momento del acabar y que parecen haberle dado la vuelta al miedo. Ese miedo que configura nuestra sociedad y nos hace menos, fáciles presas para un desasosiego que puede llegar a desear acabarlo todo, pérdida la fuerza de voluntad de buscar el cambio, que imagina un momento en el que toda rutina se rompa, ese milenio que sería escapatoria de las miserias de la sociedad y del yo enredado, de las insatisfacciones larvadas de nuestra vida cotidiana hecha de desear lo inalcanzado y de desdeñar lo conseguido. Pero que resulta en última instancia una nueva cara del opio del pueblo que Marx sintetizaba: aniquilar el deseo de cambio hoy, a fuerza de engrandecer la imagen del gran cambio que llegará. Una ideología construida desde el anhelo pero también el temor: aceptando vivir el miedo en el presente para imaginar un futuro milenar y postmilenar sin miedo, instaurando un miedo estructural que no aguarda recompensa y castigo para después de la muerte sino que lo espera en una inmediatez que no puede menos que obligar a modificar ya los comportamientos en lo personal, puesto que el fin acecha, esperando en el siguiente recodo del tiempo<sup>16</sup>.

Quizá este valor sedante del milenarismo, que intimiza la rebelión, pueda explicar su notable auge en Estados Unidos, como instrumento casi transparente de control social, puesto que al dejar por imposible la transformación del sistema, al encardinar los parámetros del cambio en una esfera distinta, de índole supuestamente espiritual, domestica y anula a una parte de la sociedad que podría resultar conflictiva, integrando a los apocalípticos.

Quizá el más ilustrativo ejemplo de este valor político (o mejor despolitizador) de los milenarismos actuales lo ofrezca la «new age»: dados los grupos sociales sobre los que ha tenido y tiene influencia, ha conseguido desmontar los valores de rebelión social de la generación

<sup>15</sup> Y que finalmente nada fue (como si todo el globo hubiese de estar pendiente de los etnocéntricos cómputos del tiempo de unos cuantos, aunque sean –seamos– muchos), véase, por ejemplo A. de Miguel, *Las profecías no se cumplieron*, Madrid, 2001; la recopilación de profecías milenaristas incumplidas y por incumplir (en [http://www.religioustolerance.com/end\\_wrl1.htm](http://www.religioustolerance.com/end_wrl1.htm)); en general interesan las reflexiones, de entre una invasión de títulos propiciada por la expectativa del éxito editorial, de L. Boia, *La fin du monde. Une histoire sans fin*, París, 1999 (2ª ed.); H. Bloom, *Presagios del milenio*, Barcelona, 1997 (1996); D. Thompson, *El fin del tiempo*, Madrid, 1998 (1996); J. C. Carrière/ J. Delumeau/ U. Eco/ S. Jay Gould, *El fin de los tiempos*, Barcelona, 1999 (París, 1998); M. Bull (comp.), *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo*, México, 1998 (Oxford, 1995) o F. Duque, *Filosofía para el fin de los tiempos*, Madrid, 2000. Para una síntesis muy sugerente sobre la diversidad cultural en la percepción del tiempo véase M. Eliade, *El mito del eterno retorno*, Madrid, 1972 (París, 1951, 2ª ed. 1975).

<sup>16</sup> Resultando quizá una forma de miedo hecha más presente, convertida en moneda diaria, que requiere una respuesta cotidiana y no en difuso objeto de temor contra el que el combate es tan largo que la reacción termina quedando en letargo, como ocurre entre los creyentes no milenaristas (lo que no quiere decir que entre éstos no tenga un peso notable dicho miedo, por lo menos en momentos vitales en los que hay una sensibilización mayor, ya sea como resultado de una educación–endoctrinamiento reciente, como entre los escolares, o por la expectativa de la muerte, entre ancianos: sirva de ejemplo el estudio realizado entre estudiantes adolescentes católicos eslovacos por L. Orlicka «Fear of God and of Eternal Damnation among Slovak Christian Adolescents» *Studia Psychologica*, 42, 2000, 369–378).



hippy, intimidándolos y desactivando cualquier vertiente de revuelta social que pudieran presentar (salvo quizá recientemente con los enfrentamientos antiglobalización donde se vislumbra un resurgir de la protesta más allá de ese universo interior que limita la piel).

Esta individualización de la experiencia religiosa atañe también al valor del miedo, muy presente en la reflexión de los pensadores y autores «new age», de los que resulta ejemplar el que quizá mayor impacto ha alcanzado: James Redfield. El miedo es clave en la superación personal en un camino que se desea denominar de desarrollo espiritual, como temiendo llamarle religión (como intentando marcar una línea entre el pasado que serían las religiones y sus miserias y el futuro que descansaría en modelos «new age», diferentes, de pensar y actuar). En ese amago permanente de información que son los diversos volúmenes de sus novelas sobre las revelaciones (que más parece técnica de marketing para estirar la vida del producto editorial), Redfield potencia una atmósfera obsesiva de miedo, jalonada de persecuciones con el telón de fondo de una violencia de carácter religioso (o antirreligioso) que ejemplifican dos figuras del miedo: el jerarca católico (el Cardenal Sebastián) y el jerarca chino (el coronel Chang), que simbolizan la energía del mal<sup>17</sup>.

Las relaciones humanas se configuran, entre los que no conocen ni aplican las revelaciones, como enfrentamientos por el control de la energía (psíquica-espiritual) por medio de desarrollar un rol específico (lo que el autor denomina farsa de control). El miedo es un instrumento tanto en la vampirización energética de unos por parte de otros (en particular en la farsa de control del intimidador), como en el debilitamiento y la desconexión de la fuerza espiritual (el miedo determina una pérdida de energía en particular en los que han emprendido la senda de autosuperación)<sup>18</sup>. Los miedos se analizan analógicamente equiparándolos a los terrores de la infancia (por ejemplo el miedo al crimen y los criminales se equipara al miedo infantil a la oscuridad) y Redfield desarrolla toda una técnica para enfrentar y superar el miedo<sup>19</sup> consistente en última instancia en alcanzar una dimensión diferente, tanto personal como vibracional, tan distinta que conlleva hasta la propia desaparición física (del mundo visible a los ojos de los no desarrollados espiritualmente).

Habría muy diversos pequeños miedos pero sobre todo el Gran Miedo, que sería apartarse de ese camino trazado por las revelaciones: sería la desconexión espiritual (caracterizada como el verdadero infierno)<sup>20</sup>. Con esta redimensión del miedo que desvela su verdadera

<sup>17</sup> Sebastián (en *Las nueve revelaciones*, Barcelona, 1994 (Nueva York, 1993, titulado *The Celestine Prophecy, An Adventure*), 299ss.) y Chang (en *La undécima revelación. El secreto de Shambala*, Barcelona, 2000 (Nueva York, 1999), 202ss.); cumplen de todos modos el papel de canalizar el enfrentamiento para poner en marcha las energías suficientes (la voluntad suficiente) para seguir adelante en el desarrollo espiritual (resultando, por tanto, personajes necesarios: el enemigo transformado en retador, en acicate, lo que termina desdoblándolo de sus valores negativos a nivel de la experiencia personal).

<sup>18</sup> Que es la otra forma de conseguir energía, extraerla de la fuente espiritual-mística frente a vampirizarla de los demás por medio de farsas de control; el intimidador es la farsa de control que de modo más claro utiliza el miedo con tal fin (*Las nueve revelaciones*, 97ss. explicado de modo más sistemático en *Guía vivencial (manual de las nueve revelaciones)*, Barcelona, 1996 –Nueva York, 1995–, 191ss.); imaginar a Dios como intimidador resultaría una de las fantasmagorías del miedo para los que no han emprendido el camino del desarrollo espiritual que proponen las revelaciones (véase *Manual de la décima revelación*, Barcelona, 1997 –Nueva York, 1996– con Carol Adrienne, cap. 9)

<sup>19</sup> Sistematizado en un capítulo específico (el noveno) de J. Redfield/ C. Adrienne, *Manual de la décima revelación*, Barcelona, 1997 (Nueva York, 1996); en la versión literaria en *La décima revelación*, Barcelona, 1996 (Nueva York, 1996), cap. 3.

<sup>20</sup> Como desarrolla en la obra quizá más sistemática (y menos ficticia) del autor, *La nueva visión espiritual*, Barcelona, 1999 (Nueva York, 1997, titulado *The Celestine Vision*), 189ss.

esencia se termina ubicando el problema en el interior de cada ser humano, las manifestaciones externas, sociales, no serían más que epifenómenos de las malas percepciones de cada individuo; por tanto el camino del cambio, estimado imprescindible (todas las revelaciones están hablando justamente de cambio) no podría hacerse en otro lugar que en el interior de cada persona (como un complejo esfuerzo propio), para luego permear hacia lo social. El miedo se convierte entonces en el detonante de la transformación espiritual que, a la par, es la vía de aniquilación del miedo, lo que convierte a Redfield en un autor tan ejemplar en cualquier reflexión actual que intente analizar miedo y religión.

#### IV. MIEDOS DIVINOS

La religión y el miedo se combinan creando formas diferentes, unas sociales, otras individuales, marcando finales o adelantando su prelude, explotando ese mecanismo humano que es la angustia, la ansiedad, el temor que, a la par que nos hace sufrir, nos alerta frente al exterior, fortalece nuestros sentidos y nuestro pensar frente a lo inesperado: parece un depurado mecanismo para permitirnos sobrevivir<sup>21</sup> en un mundo que, en cualquier momento, puede volverse desconocido y peligroso; parece pues un medio de la selección natural para adiestrarnos ante cualquier posibilidad y aguzar nuestra respuesta; aunque ese ambiente de combate casi cósmico que sostiene el pensar la evolución humana resulte un hastío, sobre todo para los débiles, los ancianos, los no competitivos. Y se puede terminar invocando, como los milenaristas, un peligro indeterminado de acabamiento general, construyendo la ilusión de una transformación de los parámetros de la existencia que nunca llega como uno la desea porque, sencillamente, el cambio es permanente tanto en lo personal (la mejor prueba es el envejecer) como en lo social. Pero esa terrible monotonía del cambio permanente no es sencilla de aceptar, ni aún llegando a entender y compartir el concepto de *pratitya samutpada* (surgimiento condicionado) budista<sup>22</sup>.

Por eso quizá, como las cosmologías, el miedo pueda llegar a actuar como un medio de ordenar la comprensión del mundo. O mejor dicho, para preparar para la incomprendibilidad del mismo, para permitir ubicar en nuestra experiencia, que se desea identificada del pasado al hoy, ese porcentaje de lo inesperado que todo lo puede llegar a trastocar. El miedo sería algo como una predisposición a lo peor, una predicción de lo que puede llegar, una premonición que atenaza el corazón, que estrecha las miras y las entrañas, que busca explicar lo que todavía no ha ocurrido y que por mejor vehículo halla el símbolo, la religión. Porque lo que depara el futuro es nebuloso, sin forma, o si no, demasiado evidente y tremendo como para aceptarlo, pues es la aniquilación que llega de la mano del morir. De ahí quizá que para las religiones que se despueblan de Dioses e identidades permanentes, el recurso del miedo sea menos poderoso, puesto que ni la propia muerte se siente como la pérdida terrible de lo irrepentible, por propio, que es en otras culturas con otras religiones.

En cambio el morir se nos muestra como la gran baza, el detonante analógico del resto de los miedos. Y cuando las religiones calcan las terribles implicaciones del poder tiránico, y los

<sup>21</sup> Para los problemas de biología y religión resulta muy interesante W. Burkert, *Creation of the Sacred. Tracks of Biology in Early Religions*, Harvard, 1996, esp. 30ss. sobre religión y miedo y desde una óptica muy particular el capítulo 13 de R. Rappaport, *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, Madrid, 2001 (Cambridge, 1999). También E. Jones / V. Reynolds (eds.), *Survival and Religion: Biological Evolution and Culture Change*, Nueva York, 1995.

<sup>22</sup> Véase la lectura personal que desarrolla R. Panikkar, *El silencio del Buddha: Una introducción al ateísmo religioso*, Madrid, 1996, esp. 199ss.

Dioses son celosos como terribles monarcas despóticos, el miedo es el recurso para interpretar mundo y Dioses. Desde las primeras civilizaciones con sus monarcas terribles (aunque fueran paternas, o quizá justamente por ello) y sus Dioses calcados de ellos (y viceversa, en un confuso ir y venir de cielo a tierra que termina mutando ambos parámetros y haciendo Dioses de los hombres que mandan), se configura la terribilidad e inescrutabilidad de unos Dioses de los que cabe esperar cualquier arbitrariedad. Dioses del poder que imperan desde el argumento de una religión del miedo, que anulan a sus fieles como los súbditos están aminorados por esos gobernantes que ya son distintos a los demás seres humanos, aunque, como todos, terminen muriendo, pero para los que se ideó una compleja metamorfosis de lo evidente haciendo de los muertos vivos, de la muerte apoteosis, de la tumba templo.

Este terrible modelo ha perdurado en el combinado que aún a creer a temer: al padre, al rey, al Dios; nada escapa a sus miradas consecutivas. ¿Quién se libraría del miedo a la incorrección, al error, al pecado? y cómo escapar de sus consecuencias cuando la vigilancia se hace desde el interior de la conciencia, desde la más íntima parcela del ser, por creer que alguien todo lo ve y todo lo tiene en cuenta, con la eficacia del más perfecto burócrata, con la memoria del más celoso de los padres, con la rigidez de la que solamente es capaz uno mismo contra sí mismo<sup>23</sup>.

Pero esta idea tiene una larga historia, cargada de miedos y de usos ejemplares del miedo, para la que los griegos antiguos nos ofrecen modelos de pensar que tienen la virtud de lo diferente, pero a la par de lo cercano. Critias (o quizá Eurípides<sup>24</sup>), hace dos milenios y medio, hacía decir a Sísifo que la creencia en los Dioses (diríamos quizá en ese tipo de Dioses de la vigilancia) fue obra de la necesidad de controlar la esfera de lo privado, anulando hasta el pensar y el dañar a escondidas. Sería pues un producto fundamental de esa política que se resume en poder vivir en comunidad (que no es más que autocontrolarnos para que la convivencia pueda ser soportable sin recurrir a la ley del momentáneamente más fuerte)<sup>25</sup>. Un

<sup>23</sup> El enemigo en casa, tomando el timón en la angustia del buscar el sueño, cuando no hay mayor castigo que el insomnio ni mayor premio que el descanso del justo, de aquel que tiene (cree tener o quiere creer tener) la conciencia tranquila, aunque para ello sea necesario el mucho temer (véase también nota 25).

<sup>24</sup> 43F19 Snell (*TGF* I); 88B25 Diels/Kranz, el pasaje lo ha legado Sexto Empírico (IX, 54) en una larga disertación sobre los ateos antiguos; las palabras de descreído que pone el autor en boca de Sísifo convienen bien a un personaje que, cuenta el mito, se atrevió a engañar hasta a la misma muerte, en un juego en el que los significados mortal-inmortal (que caracterizan justamente la fragilidad humana frente a la gloria divina entre los griegos) no son ocasionales. Si los Dioses no existiesen, si fuesen un mero invento para que la sociedad humana tuviese un orden, entonces la inmortalidad podría estar al alcance del ser humano, Tánato (*Thanatos*-Muerte) y Hades podrían ser burlados. El castigo de la piedra, no sólo sería una metáfora existencialista de la estupidez absurda de la vida humana; actuaría como un recordatorio de las capacidades liberadoras de la inteligencia humana: ¿qué hubiera sido capaz de hacer Sísifo si en el Hades le hubieran dejado un momento de reposo para tramar la huida? Quizá encontrar la salida del reino de la muerte, quizá comprender que tal reino no era otra cosa que una contrucción mental colectiva (evidentemente en un desarrollo que más parece una mirada budista a los engaños de samsara y en particular a náraka, permítaseme el juego intercultural). Sísifo en este ilustrativo episodio mítico está sometido a la rutina del castigo que espera a quienes no tienen temor a la religión, se atreven a no encontrarse coartados por los sutiles lazos que teje la ideología (la creencia, la religión), y que terminan entre los terribles lazos coercitivos de los señores del poder y la violencia. El episodio, desde esta mirada, resulta muy instructivo del destino del ser humano en muchas sociedades premodernas: temer sería padecer menos, ser capaz de entever los engaños que construyen la existencia es tentar un terrible castigo: el que espera a quienes se creen dueños de sí mismos.

<sup>25</sup> Maximilien Robespierre, mostrando su faceta de teólogo, disertando sobre el Ser Supremo en un discurso de 1793 se expresaba así «l'homme pervers se croit sans cesse environné d'un témoin puissant et terrible auquel il ne peut échapper, qui le voit et le veille, tandis que les hommes sont livrés au sommeil...» (véase R.

paso ulterior lo marca la utilización del miedo a los Dioses como arma de control más discriminado, de la sujeción de los ignorantes, de dominio sobre las masas embrutecidas, en una lectura mucho menos democrática<sup>26</sup>, como corresponde a una época en que, tras la conquista de Alejandro y los enfrentamientos de sus sucesores, los ciudadanos tienen una menor libertad y los reyes hasta han pasado a engrosar el elenco de las divinidades: el defensor más famoso de la tesis de que la religión es un arma imprescindible en el control de las masas será Polibio<sup>27</sup>. Pero la posibilidad de la conversión del miedo religioso en herramienta del poder para dominar a los que se podría engañar desde la posición del que, al carecer de la sujeción del temor a la ira de los Dioses, la reflejaba en el espejo de sus ignorantes y embrutecidos súbditos, ya la ofrecía el ateniense hablando por boca de Platón en *Las Leyes* (908b-e). En la ideología platónica no habría peor criminal que el ateo dotado de las virtudes e inteligencia del filósofo, capaz de usarla como arma de dominio sobre sus semejantes, en tanto que tirano<sup>28</sup>. El miedo se convierte para esta línea de especulación que nos ilustra la antigüedad clásica en hacedor de dioses, como recoge Estacio en su *Tebaida* (III, 661): *primus in orbe deos fecit timor*, una afirmación lapidaria que puede leerse de muchas maneras pero que sin duda otorga una notable preeminencia al factor sobre el que estamos reflexionando.

## V. MIEDOS VIOLENTOS

Pero con estos trasvases entre creer, temer y dominar, la aniquilación del ser por la culpa, interiorizada, sometida a los fantasmas que produce la agonía del monólogo interior, podía resultar insoportable. Y también la religión ha ofrecido el camino del absolver, del purificar, del limpiar volviendo a restablecer un equilibrio<sup>29</sup>, imagen de lo deseado, de lo prometido más allá de la vida para los que sepan vivir correctamente. Pero, a la par, terrible y angustiosa

---

Pettazzoni, «El ser supremo: estructura fenomenológica y desarrollo histórico» M. Eliade/J. Kitagawa (eds.) *Metodología de la Historia de las Religiones*, Barcelona, 1986 (Chicago, 1965), 88), el miedo que hizo imperar en París (el «terror» desde octubre de 1793 a julio de 1794), presenta componentes religiosos de purificación e instauración de un sistema perfecto-milenarista y ofrece argumentos notables en la reflexión general sobre el recurso al miedo por parte de los modelos revolucionarios (y sus justificaciones): no sería necesario un Dios que vigilase todo, como tampoco sería aceptable el ateísmo, el gobierno liberaría a Dios (al Ser Supremo) de su faceta de vigilante, no habría pues que temerle, bastaría con temer al gobierno.

<sup>26</sup> Aunque resulte una irónica venganza de modernos llamar demócrata a alguien como Critias, uno de los Treinta Tiranos del 404 a.e., un derrocador de la democracia ateniense, aunque justamente quizá por vivir en democracia, a pesar de enfrentarla, argumentaba de un modo mucho menos clasista que Polibio, feroz aristócrata y ciudadano de un mundo doble, griego defensor de las virtudes de una Roma maestra en el dominio tanto de los enemigos exteriores (entre los que se contaban los propios griegos lo que convierte a nuestro autor en un renegado) como del enemigo interior de la *nobilitas* que no es otro que el pueblo (una lectura clasista que justamente redimía a Polibio de su carácter de extranjero, en la hermandad ideológica que procuraba el detentar o haber detentado el poder, la cultura, la inteligencia del gobernar).

<sup>27</sup> En VI, 56 plantea un argumento que casi parece el de un ilustrado: si la ciudad la habitasen solo personas sabias, la religión del miedo sería innecesaria, las ficciones engañosas, las imaginaciones sobre los dioses y el Hades no serían precisas. Ángel Álvarez de Miranda desarrolló un notable estudio sobre la posición frente a la religión de Polibio («La irreligiosidad de Polibio» *Emerita* 24 (1956), 27-65).

<sup>28</sup> El rey ateo, que utiliza la religión como arma de poder (y si es preciso se convierte en Dios —en una paradoja regocijante: un Dios ateo—) parece tener en el mundo helenístico, incluso en Alejandro, sus ejemplos y en Evémero un notable y famoso intérprete. Resulta, además, curiosamente irónico que Critias, tirano y ateo, fuese tío de Platón.

<sup>29</sup> Véase J. Arapura, *Religion as Anxiety and Tranquility. An Essay in Comparative Phenomenology*, La Haya, 1973.

constatación de la fragilidad del ser humano y su sociedad, siempre acechada por la impureza, por el pecado, por la necesidad de redimirse, dedicando para ello esfuerzos que no resulta lícito calcular, derivando hacia los purificadores y absolutores parcelas del tener, del decidir y del ser. Confesar los pecados<sup>30</sup> se convierte en una ceremonia de renovación, en una pequeña (o gran) conversión que mitiga la angustia, que desenreda el miedo, dispersa el temor, el remedio siendo idéntico a la enfermedad, exigiendo una aniquilación de los valores autónomos frente a lo estimado superior, una heteronomía que para tantos no resulta ser más que el consuelo de la tiranía (dejar que otros piensen y decidan, para tantos, resulta un recurso cómodo que permite un reposo abierto al vivir la vida de modo menos responsable, pero no por ello menos intenso, con la, quizá ilusoria, libertad de la despreocupación).

Pero en el elenco de la diversidad religiosa de las culturas humanas también se contabilizan otras formas de encarar el fenómeno del miedo, buscándolo, regodeándose en él. Se podrían denominar como (sub)religiones de las sensaciones fuertes, en las que la transgresión, el pecado, la efusión de sangre, el sacrificio cruento, la muerte, preludian la más directa relación con los Dioses. El desasosiego puede caracterizar la que se estima verdadera experiencia de lo sobrenatural, poblada por zombies, aterradores hierofantes, líderes que exigen un sometimiento total y que prometen vislumbrar un mundo distinto, atisbar poderes inauditos cuyo control nunca es más que ilusorio, para los que el miedo es compañero permanente<sup>31</sup>.

O desde otra posición (pero en mucho parecida) la necesidad del horizonte del terrible castigo donde encontrar la fuerza para no apartarse del que se estima recto camino, que hace del miedo moneda cotidiana para no dejarse caer en el pecar (y los gozos imaginarios que procuraría), y que puede hallar sensaciones fuertes justamente en la renuncia (en imaginar la transgresión, pero al no atreverse a realizarla, no experimentar el tedio de lo ya vivido).

Y el castigo ejemplar del auto de fe, con un público babeante para el que la religión ofrecía el consuelo de gozar sin pudor de la violencia, del dolor ajeno, de la muerte del otro, más alterizado cuanto anatemizado. O los rituales del tipo chivo expiatorio, en los que en algunos casos el animal se hace hombre<sup>32</sup> y son sus mismos semejantes los que le castigan con la expulsión, la aniquilación, convertido en fármaco<sup>33</sup>, en remedio de las culpas acumuladas, de los errores sin nombre que solamente los Dioses son capaces de contabilizar, hasta que llega ese terrible umbral en que requieren una venganza que puede ser ciega. Ese miedo a la contaminación miasmática, llevó a algunas ciudades griegas antiguas a escoger de entre los suyos las presas de la violencia colectiva, justificada por la necesidad sentida de equilibrar cada cierto tiempo la relación con los Dioses, ofreciendo a seres humanos como intermediarios

<sup>30</sup> Véase R. Pettazzoni, *La confessione dei peccati*, Roma, 3 vols., Roma, 1929-1936.

<sup>31</sup> Véase, por ejemplo, K. Elwert-Kretschmer, *Religion und Angst. Soziologie der Voodoo Kulte*, Frankfurt, 1997.

<sup>32</sup> Ese hombre transmutado en chivo por causa del peso del ejemplo bíblico, maestro del pensar en nuestra cultura (véase B. MacLean «On the Revision of the Scapegoat Terminology» *Numen* 37, 1990, 168-173), pero mejor objeto sacrificial que cualquier animal, por la potencia de lo ofrendado (o de lo extirpado, excluido) como ejemplifica, en otro ámbito, el terrible y poderoso ritual védico *purushamedha* (vid. *Shatapata Brahmana* XIII,6).

<sup>33</sup> Frente a las perspectivas de R. Girard (*La violencia y lo sagrado*, Barcelona, 1983 -París, 1972- o *El chivo expiatorio*, Barcelona, 1986 -París, 1982-) sugerentes, pero muy determinadas por el deseo de explicar el sacrificio fundacional del cristianismo (y lo que estima su radical resemantización), los valores del *pharmakós* griego (véase en particular J. Bremmer «Scapegoat Rituals in Ancient Greece» *HSPH* 87, 1983, 299-320) se encardinan en la necesidad de la purificación, de la victoria sobre lo impuro por medio de la acción ritual (tan bien estudiada desde diferentes puntos de vista por R. Parker, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford, 1983; L. Moulinier, *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs d'Homère à Aristote*, Paris, 1952 o T. Wächter, *Reinheitvorschriften im griechischen Kult*, Giessen, 1910).

para que cualquier culpa anónima recayese sobre ellos, para que la purificación resultase consuelo para todos los demás. El miedo hacía renunciar a uno (o unos cuantos) para salvar a todos, la identidad del ayer convertida en alteridad por medio del rito; miedo hecho violencia cuando para desidentificar había también que lacerar, herir, desfigurar o incluso en algún caso (más en lo mítico) matar (no contentos en ocasiones en la mera expulsión, con el mero ultraje de la muerte social). Y hemos de figurarnos estas terribles ceremonias de la violencia en las que el miedo de muchos aguzaría un castigo que se materializaría en el terror de los que antes de ser expulsados eran golpeados, miedo sobre miedo, canalizado por la religión para hacerlo sedativo, la pureza recobrada.

Este miedo a la cólera que casi podríamos llamar mezquina de los Dioses es el que parece llevar en muchas religiones a blindar los actos sociales y personales por medio de estrictas normas y pautas: tabúes que impiden cometer actos dignos de enfado divino, de preservar al posible (probable) pecador de su pecado y sobre todo a los no pecadores de una venganza ciega. Lecturas literales de los códigos religiosos o interpretaciones y reinterpretaciones que intentan alejar esa extraña substancia casi material para algunos que es el pecado, el miasma, incluso el karma. Y detrás de todo ello una vida regida por un miedo convertido en filtro de todo pensamiento y de cualquier actuación. Y entendido por muchos como el comportamiento positivo, la actitud verdaderamente correcta: el temor de Dios<sup>34</sup>.

Y como contrapartida las lapidaciones en cumplimiento de la ley religiosa, la violencia social hecha espectáculo, pero no como en nuestra sociedad, que la esconde en la penumbra de las salas de cine, condimento íntimo del pensar la sangre y el dolor<sup>35</sup>, sino en la muy real anulación de la vida o del cercenamiento de un miembro, del cumplimiento fiel y público del equilibrio que el dolor o la muerte reestablecen. Sedativo social que muchos parecen necesitar para seguir adelante con sus vidas aburridas y rutinarias como entre nosotros tantos otros necesitan de la dosis de violencia cinematográfica que les proporciona en sus íntimos hogares la televisión, nuevo objeto cultural. Una violencia repetida, que se prodiga entre noticiarios y películas, llegándose a no discernir lo real de lo ilusorio, como en un orwelliano 1984 que anularía poco a poco las posibilidades de juicio, de delimitar lo ético de lo que no lo es, de distinguir lo correcto de lo incorrecto en la barahunda de posibilidades que ofrecen las imágenes que desperdiga el zapping.

Y así el miedo se transforma y, frente a la seguridad que mantienen algunos ortodoxos y fundamentalistas (seguros de los fundamentos de lo que creen, inmunes a las influencias debilitadoras de lo moderno y postmoderno), tantos otros son incapaces de saber discernir el objeto del temor religioso. Ya no podría ser el pecado, tan difícil de reconocer si se carece de certezas<sup>36</sup>, ni tampoco los demonios, casi convertidos en folclore o en serpiente informativa

<sup>34</sup> Resulta ejemplar la obra de 1680 de John Bunyan, *The Fear of God*, que sigue reeditándose (recientemente por D. Kistler en Soli Deo Gloria Ministries en 1999) y aún más paradigmático su uso en un cierto tipo de cristianismo norteamericano de carácter conservador (o directamente fundamentalista).

<sup>35</sup> Un pensar morboso que nos identifica como buscadores de emociones prohibidas pero en el rango de espectadores, con una pasividad que parecería exonerarnos de las consecuencias de la violencia, aunque justamente por consumir tales productos activaríamos esa industria de la sangre, la muerte y el miedo convirtiéndolos en género cinematográfico consolidado.

<sup>36</sup> Al no aceptar los modos tradicionales de discriminar las actitudes correctas o incorrectas, que delimitaba un control social regulado por especialistas religiosos (en los países católicos por medio de la confesión, hoy ya menos que testimonial), resulta para muchos complicado saber qué es pecar, en mayor medida si se establecen modelos teóricos tan maximalistas (por ejemplo en el catolicismo) que resultan inalcanzables y chocan con las costumbres (¿sería pecar usar anticonceptivos?) o las leyes (¿es realmente un pecado mortal divorciarse para volver a casar?).

bajo el aspecto de secta satánica (a pesar de haber resultado durante milenios figuras del mal, temibles personificaciones del mismo<sup>37</sup>). Lejos quedan las angustias del combate cósmico entre el bien y su antagónico, en una sociedad que, quizá saturada por los aburridos argumentos de la Guerra Fría, parecía preparada para renunciar a dualismos y binarismos<sup>38</sup> y como era de esperar (en tanto que vástago de la modernidad y su tendencia al individualismo) opta en algunos casos por lanzar su mirada hacia adentro, haciendo surgir nuevas figuras del miedo interiorizado, a las que C. G. Jung dotó de identidad arquetípica denominándolas la sombra. Miedo a nosotros mismos, al extraño que radica en nuestro interior, al demonio (al *daimon*) que hay dentro de nosotros, y con el que no parecería haber más que una componenda, aceptar de un modo no dualista las posibilidades de crecimiento personal que potenciaría el enfrentamiento con él, a decir de los «teólogos» de la *new age*<sup>39</sup> (o, en otro tipo de lecturas teológicas más tradicionales, tomar directamente el camino del exorcismo...).

## VI. MIEDO Y DIFERENCIA

Y entre tanta indeterminación, tanto miedo hecho religión, tanta religión del miedo, el objeto de temor ha terminado trastocándose, convirtiéndose la religión en lo temible, las religiones en las causas del miedo, en una recurrencia que caracteriza a la modernidad y se ramifica hasta la actualidad. Se teme al fundamentalista, al que sitúa (o cree o dice situar) los valores de lo religioso por delante de cualquier otro, lo que le convierte en impredecible, porque puede que no se pliegue a los valores del dinero y la horquilla en la variabilidad de comportamientos que propicia su imperio; puede que acepte renunciar a su conveniencia en aras de lo que cree, puede llegar a optar por modelos de organizar su vida diferentes. Se crea así un imaginario del fundamentalista, parecido al imaginario del fanático que se erigió desde la Ilustración Francesa, que pasa por encima de las personas y sus circunstancias y diferencias para construir prototipos eficaces (aunque absurdos) en la alterización, en la anulación, en la desidentificación.

Un mecanismo parecido anida más en el interior de nuestras sociedades, especialmente en Europa, el miedo al diferente que toma la religión como detonante: miedo a la multirreligiosidad, al converso que se viste de otra manera y al que se tacha de esclavo de una secta<sup>40</sup>, a la inmigración percibida como la invasión del distinto, del que lleva otros atavíos, del que reza de otra manera (o incluso simplemente lo hace de un modo sistemático y público o a deshora, en sábado, en viernes...).

<sup>37</sup> Véase, por ejemplo, M. Watthee-Delmotte/ P.A. Deproost (eds.) *Imaginaires du mal*, París-Lovaina, 2000 y sobre el diablo el notable trabajo en 5 volúmenes de J.B. Russell (Cornell U.P. 1977-1988, traducidos al español: *El diablo, Satanás, Lucifer, Mefistófeles, El Príncipe de las Tinieblas*) o G. Minois, *Breve historia del diablo*, Madrid, 2002 (París, 1998, nueva ed.) y A.M. di Nola, *Historia del Diablo*, Madrid, 1992 (Roma, 1987).

<sup>38</sup> Aunque el pensamiento binario resulte un argumento tan sencillamente eficaz, como podemos apreciar en los conflictos que están azotando al mundo hoy (véase F. Diez de Velasco, *Las religiones en un mundo global: retos y perspectivas*, La Laguna, 2000; *Introducción a la historia de las religiones*, Madrid<sup>3</sup>, 2002, bloque 6).

<sup>39</sup> Tal como sistematiza James Redfield en sus recetas para superar el miedo por medio de la ascensión de la sombra (*La décima revelación*, Barcelona, 1996 (Nueva York, 1996), 59ss.; J. Redfield/ C. Adrienne, *Manual de la décima revelación*, Barcelona, 1997 (Nueva York, 1996), 254ss.); sobre la sombra en general véase la recopilación (que incluye también páginas de Jung) de C. Zweig/ J. Abrahams (eds.) *Encuentro con la sombra*, Barcelona, 1992 (1991) esp. parte 7.

<sup>40</sup> Véase F. Diez de Velasco, *Las nuevas religiones*, Madrid, 2000, 48ss.

Planea el conflicto y se repudia al diferente<sup>41</sup>, llegándose a temer hasta al pensamiento que deambula por otras certezas porque puede llevar a generar dudas sobre lo que se cree<sup>42</sup>, temiéndose hasta a la libertad<sup>43</sup> (a pesar de ser clave en la modernidad). Y se llega a plantear la existencia de religiones enemigas, conformadoras de civilizaciones enemigas porque pueden en última instancia, como ilustra el diáfano pensamiento de Huntington<sup>44</sup>, poner en peligro privilegios y posiciones de dominio: religión reducida a geoestrategia, miedo convertido en mortífera arma de combate global.

La reflexión sobre el miedo, en la religión y de las religiones, ha de estar presente en nuestro mundo actual, máxime cuando nos encaminamos hacia la configuración de sociedades mucho más multiculturales, donde las fronteras, al diluirse, trastocan certezas centenarias o incluso milenarias y frente al temor a la desidentificación puede resultar muy fácil el recurso a la negación de la diferencia.

De ahí que los argumentos que defienden la existencia tanto de religiones del miedo como de religiones ante las que no queda otro recurso que el miedo sean posiciones caricaturescas por lo monolítico (cuando no simplemente malintencionadas). No habría religiones del miedo, sino desarrollos en momentos y lugares específicos en los que se potenció el recurso al miedo como una más de las herramientas ideológicas. Tampoco el miedo sería ingrediente necesario en cualquier praxis religiosa, puesto que la religión es un componente demasiado cambiante y complejo como para reducirlo a fórmulas de necesario cumplimiento. La diversidad de lo religioso patrocina una diversidad de manifestaciones del miedo, pero, a la par, nos vacuna contra las descalificaciones generales y nos exige que pongamos atención a las razones que pueden subyacer tras tales descalificaciones, para no hacer del miedo a las religiones un argumento a la hora de emprender y justificar guerras supuestamente de religión, de convertir las religiones en armas de combate, efectivamente en religiones del miedo.

Miedo y religión resulta un fructífero binomio para ser estudiado, pero una mala combinación para hacerla vivencia, para transformarla en aliada de la política y de la violencia<sup>45</sup>.

<sup>41</sup> Véanse los análisis contrarios a la multiculturalidad que están proliferando entre algunos intelectuales, especialmente europeos, de los que puede ser ejemplar G. Sartori, *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Madrid, 2001 (2001). Como contraste quede la sabia posición de A. Maalouf, *Identidades asesinas*, Madrid, 1999 (París, 1998).

<sup>42</sup> Véanse por ejemplo las palabras de B. Russell (en la selección de A. Seckel, *Sobre Dios y la religión*, Barcelona, 1992–1986–, 19): «es el temor lo que retiene a los hombres, el temor a que sus entrañables creencias se revelen ilusorias, a que las instituciones que rigen sus vidas resulten nocivas, a que ellos mismos se muestren menos dignos de respeto de lo que han creído ser» (tomado de *Principles of Social Reconstruction*, Londres, 1916, 165-166).

<sup>43</sup> E. Fromm, *El miedo a la libertad*, Barcelona, 2000 (or. *Die Furcht vor der Freiheit*, 1941) o el opúsculo de J.L. Villacorta, *Religion y miedo a la libertad*, Bilbao, 1996.

<sup>44</sup> S. Huntington, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, 1997 (Nueva York, 1996), esp. 374ss.

<sup>45</sup> Sea quien sea quien se estime legitimado para esgrimir tal alianza. Dichos argumentos en un mundo como el actual, global, multicultural y multirreligioso, no pueden más que multiplicar el conflicto o enredarlo añadiendo argumentos muy sensibles (como son los religiosos) en enfrentamientos en los que los verdaderos intereses en pugna serían meramente económicos o geoestratégicos (y por tanto los caminos de resolución de tales conflictos resultarían más sencillos que si se añaden los factores identificatorios y excluyentes que puede la religión enquistar).



DESDE LA ANTRÓPOLOGÍA, LA SOCIOLOGÍA, LA FILOSOFÍA, LA  
FILOSOFÍA, LAS CIENCIAS JURÍDICAS, LA PSICOLOGÍA, EN  
GENERAL LA HISTORIA DE LAS RELIGIONES, SE ENTRETIEJEN  
MIRADAS DISTINTAS HACIA ESE MISMO OBJETO QUE ES EL  
MIEDO REFLEJADO EN LAS CREENCIAS PERO MATERIALIZADO  
TAMBIÉN EN EL ACTUAR RELIGIOSO. DESDE EGIPTO A LA  
INDIA, DEL DRAMANISMO A LA "NEW AGE", DEL YIHAD A LA  
GNÓSTICA, DE LA MODERNIDAD A LA SUPERSTICIÓN, SE  
ENGRANAN SOCIEDADES HUMANAS QUE HAN TEMIDO Y HAN  
PERDIDO SUS MIEDOS RELIGIOSOS, DE TAL SUERTE QUE  
CUANDO ALGUNAS PENSARON LIBRARSE DE LAS RELIGIONES,  
TERMINARON CONSERVANDO EL MIEDO, PERO ESTA VEZ  
NO LO USAN HACIA LAS PROPIAS RELIGIONES.

ISBN 84-7923-295-1



9 788479 232955