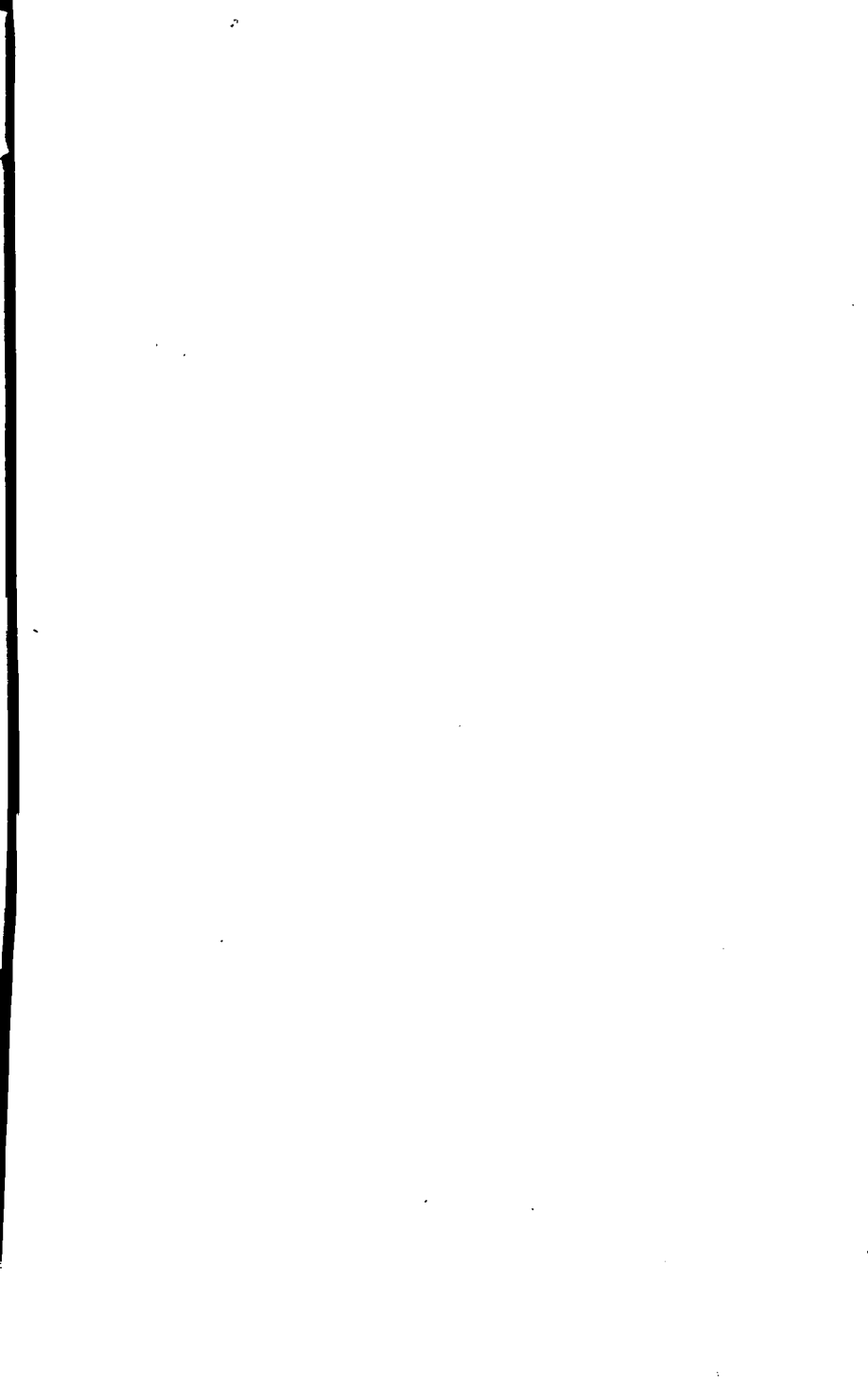


A C A N T I L A D O

Walter Burkert
La creación de lo sagrado

La huella de la biología
en las religiones antiguas

TRADUCCIÓN DE STELLA MASTRANGELO



El Acantilado, 184
LA CREACIÓN DE LO SAGRADO

WALTER BURKERT

LA CREACIÓN DE LO SAGRADO

LA HUELLA DE LA BIOLOGÍA EN
LAS RELIGIONES ANTIGUAS

TRADUCCIÓN DEL INGLÉS
DE STELLA MASTRANGELO

CORREGIDA POR JOSÉ VIVAR

BARCELONA 2009



A CANTILADO

TÍTULO ORIGINAL *Creation of the Sacred. Tracks of Biology
in Early Religions*

Publicado por:
ACANTILADO
Quaderns Crema, S. A. U.

Muntaner, 462 - 08006 Barcelona
Tel. 934 144 906 - Fax 934 147 107
correo@acantilado.es
www.acantilado.es

© 1996 by the President and Fellows of Harvard College
© de esta edición, 2009 by Quaderns Crema, S. A. U.

Todos los derechos reservados:
Quaderns Crema, S. A. U.

ISBN: 978-84-96834-69-9
DEPÓSITO LEGAL: B. 15 044 - 2009

AIGUADEVIDRE *Gráfica*
QUADERNS CREMA *Composición*
ROMANYÀ-VALLS *Impresión y encuadernación*

PRIMERA EDICIÓN *marzo de 2009*

Bajo las sanciones establecidas por las leyes,
quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización
por escrito de los titulares del copyright, la reproducción total
o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento mecánico o
electrónico, actual o futuro—incluyendo las fotocopias y la difusión
a través de Internet—, y la distribución de ejemplares de esta
edición mediante alquiler o préstamo públicos.

CONTENIDO

<i>Prefacio</i>	9
<i>Agradecimientos</i>	14
 1. LA CULTURA EN UN PAISAJE: UBICANDO LA RELIGIÓN	
Más allá de la cultura	15
¿Sociobiología?	27
Un mundo común: reducción y validación	52
 2. HUIDA Y OFRENDAS	
Sacrificio de dedos	71
Biología, fantasía y ritual	79
Castración y circuncisión	91
Chivos expiatorios	97
Vida por vida	102
 3. EL NÚCLEO DE UN CUENTO	
«Atrapado en historias»	107
La secuencia de Propp: la búsqueda	110
De los programas biológicos a las cadenas semánticas	118
El relato del chamán	125
El cuento de iniciación: la tragedia de la doncella	128
 4. JERARQUÍA	
La conciencia del rango	145
Rituales de sumisión	155

La estrategia de la alabanza	165
Poder de dos niveles	169
El lenguaje del poder: el enviado	177
5. CULPA Y CAUSALIDAD	
La terapia religiosa y la búsqueda de la culpa	183
Sufrimientos presentes	191
La fundación de cultos	199
Los mediadores: riesgos y oportunidades	205
Modelos explicativos: cadenas, ira, contaminación	208
6. LA RECIPROCIDAD DE LOS DONES	
«Le don» en perspectiva	225
El dar en la religión	234
¿Genealogía de la moral?	241
Falta de reciprocidad: la crítica religiosa	245
Falta de reciprocidad: los hechos del ritual	252
Regalo y sacrificio	260
Aversión y ofrendas: del pánico a la estabilidad	264
7. LA VALIDACIÓN DE LOS SIGNOS: UN COSMOS DE SENTIDO	
Aceptar los signos: la adivinación	271
La decisión mediante signos: la ordalía	282
Creando signos: territorio y cuerpo	286
El lenguaje validado: el juramento	293
CONCLUSIÓN	305
<i>Abreviaturas</i>	309
<i>Bibliografía</i>	313
<i>Índice analítico</i>	331

PREFACIO

En 1886, el testamento de lord Gifford proponía la «teología natural, en el sentido más amplio», como tema de investigación.¹ Pasados más de cien años, nadie diría que hemos llegado a conclusiones firmes en esa tarea, más bien nos hallamos enmarañados en problemas cada vez mayores. ¿La religión surge naturalmente en los seres humanos? ¿En qué sentido es posible considerar «natural» la religión, por no hablar de la teología? ¿Cuál es el significado de la naturaleza en general, y en este contexto?

El concepto de naturaleza pertenece desde hace mucho tiempo al dominio de las ciencias naturales, que desde la época de lord Gifford han hecho progresos gigantescos. Pero en el proceso, la naturaleza misma se está desintegrando. A medida que la ciencia va revelando los detalles de la biología molecular y desentrañando el código genético, los procesos que se desarrollan en organismos vivos se vuelven accesibles al conocimiento y la manipulación mucho más allá de esa delicada armonía establecida en la evolución de la vida que filósofos y poetas admirados han llamado «Na-

¹ Véase S. L. Jaki, *Lord Gifford and His Lectures: A Centenary Retrospect* (Edimburgo, 1986). El término *theologia naturalis* se remonta a san Agustín, *De civitate Dei*, 6, 5-8, donde habla de la «teología tripartita» de Varrón; fue utilizado en sentido positivo por Marsilio Ficino, que intentó armonizar el platonismo con el cristianismo, véase B. Gladigow, «Religio docta bei Marsilio Ficino», en S. Haug y D. Mieth (eds.), *Religiöse Erfahrung* (Múnich, 1992), pp. 277-285, esp. 279 y ss.; en la Ilustración surgió el concepto de «religión natural», contrapuesta a la revelación «sobrenatural».

turalidad». En la actualidad no queda ninguna Naturaleza que pueda darnos esperanzas de ofrecer un marco para la estabilidad, el orden y la moralidad; como concepto se ha desvanecido, y físicamente va desapareciendo de nuestra vista bajo las construcciones y los desechos humanos.

Y sin embargo la religión no desaparece. Mientras que a nuestro alrededor generaciones enteras crecen de hecho sin religión, las fuerzas religiosas mantienen una tenacidad y un ímpetu inesperados, hasta llegar a ser peligrosas y a veces desastrosas. El poder de atracción de cultos y sectas nuevos nos causa asombro, las pasiones de las luchas religiosas en muchos conflictos contemporáneos nos producen horror, la creciente ola de fundamentalismo en diferentes grupos nos causa temor. Más de setenta años de educación y propaganda ateas bien organizadas no lograron abolir la religión en el imperio soviético, y su resurgimiento está resucitando batallas antiquísimas. No es menos angustioso observar que la religión no se ocupa de problemas actuales tan urgentes como la protección del medio ambiente y el control demográfico. La religión todavía goza de gran crédito moral y sin embargo parece totalmente problemática, un desafío a la razón tanto en la teoría como en la práctica, como lo ha sido siempre; y es justamente por eso que la antropología debe tener en cuenta el fenómeno. Debemos al menos intentar encontrar sentido a lo irracional con la esperanza de alcanzar algún tipo de iluminación, algún esclarecimiento desde los límites de la experiencia, sea sobrehumana o subhumana.

Justamente el proceso de modernización y los crecientes avances de la ciencia nos hacen comprender más que nunca hasta qué punto nosotros mismos somos parte de la naturaleza. Si bien la naturaleza ha dejado de existir como una esencia o una matriz inmutable y aparece más bien un

proceso irreversible de autoorganización en patrones transitorios que emergen del caos, no podemos escapar de la participación en ese proceso porque también nosotros hemos sido formados por la antiquísima evolución de la vida. En este sentido, la «naturaleza» biológica está actuando en cada uno de nuestros actos y nuestros pensamientos, igual que los cambios en la naturaleza y las amenazas a las que ésta se ve sometida están afectando nuestra propia existencia. El estudio de la naturaleza y el autoconocimiento humano ya no deberían estar separados, a pesar de que Sócrates, hace mucho tiempo, insistió en que eso era lo correcto. Y si la religión constituye un elemento integrante del mundo humano, que es parte de la naturaleza, comprender la religión debería ser parte del mismo esfuerzo teórico, en un marco de antropología natural (biológica).

La indagación sobre la «teología natural, en el sentido más amplio», incluyendo su dimensión histórica, se convierte entonces en la pregunta: ¿cuál ha sido hasta ahora la *raison d'être* de la religión en la evolución de la vida y la cultura humanas? ¿Existe un fundamento natural de la religión, basado en el gran proceso general de la vida que produjo a la humanidad y todavía la domina, más allá del azar y la manipulación, las idiosincrasias personales y los condicionamientos sociales?

Hoy, que tanto la naturaleza como la teología van tomando un matiz nostálgico, hay nuevos incentivos para remontarnos más atrás en la historia para llevar a cabo una investigación que empiece por las formas de religión más antiguas de las que tenemos algún dato.² En nuestra tradición, los documentos más antiguos provienen de civilizaciones del Oriente Próximo y del Mediterráneo: Meso-

² Para «deconstrucción» de la «ontoteología», véase Ruf (1989).

potamia, Egipto, Asia Menor, Israel y Grecia. El enfoque basado en los documentos más antiguos tiene la ventaja de una visión distanciada, en gran parte libre de las tensiones y ansiedades que envuelven a las religiones vivas. Los dioses antiguos—con la única excepción de Yahvé—ya no tienen poder ni están representados en creencias vivas; ya no exigen culto ni producen temor. Más aún: las religiones prebudistas, precristianas y preislámicas carecen de ciertas formas de reflexión y organización sistemática y de ciertos mecanismos de defensa, que han contribuido al éxito abrumador de las llamadas «religiones mundiales». Esos modelos más antiguos, por ser más variados, más experimentales y más cambiantes, podrían proporcionar, a través de su aparente «primitivismo», claves sobre el crecimiento o la construcción original de la religión.³ Las religiones contemporáneas provienen de aquéllas, tras un proceso de evolución con momentos de revolución; aún abundan los elementos comunes. En qué sentido podemos calificar eso de natural es lo que debemos averiguar.

Cualquier tentativa de vincular la antropología biológica con la investigación histórica y filológica impone explorar campos muy alejados, cada uno de ellos lleno de innumerables publicaciones sobre métodos, resultados y polémicas cada vez más refinados y especializados. Llegar a dominar todas las discusiones relevantes está totalmente fuera de las posibilidades de un individuo. Sin embargo, desde

³ Formas similares podrían estudiarse también en las religiones tradicionales de la India, Indonesia, China o Japón. El autor se mantiene, sin embargo, en su área de conocimiento, a pesar de arriesgarse en algunas ocasiones a ir más allá.

que los historiadores han tomado conciencia de hasta qué punto los patrones, los principios y las modas de su propia civilización condicionan su trabajo, más allá de la mera acumulación y recuperación de datos, tienen el deber de mirar allende de las perspectivas históricas estrechas del pasado e incluir en su visión los horizontes científicos cada vez más vastos de nuestro mundo. Finalmente, la antropología general tendrá que fundirse con la biología.

Los estudios históricos presuponen cierto optimismo en cuanto a la existencia de los hechos y la posibilidad de descripciones correctas. Esto puede parecer ingenuo frente a las tendencias modernas o posmodernas a disolver cualquier objeto de estudio en interpretaciones, que a su vez deben ser analizadas para detectar sus prejuicios tácticos y sus distorsiones tendenciosas.⁴ Los que se aferran a un núcleo duro de realidad todavía pueden afirmar estar en compañía de la ciencia, cuyas construcciones más abstractas continúan siempre ligadas a datos empíricos. La biología está explorando con éxito creciente la «realidad» de los organismos vivos, desde moléculas que se autorreproducen hasta la conciencia humana. Incluso en las humanidades, las interpretaciones no son solamente construcciones, sino hipótesis acerca de la realidad, que no dejan de hacerse sentir. Por ejemplo, el lenguaje y el simbolismo del sacrificio en un contexto cultural específico pueden dar origen a interpretaciones muy variadas, pero los huesos reales quedan en el sitio como prueba de que allí hubo muertos de verdad. La religión es de un realismo de vida o muerte, y eso la mantiene cerca de la naturaleza.

⁴ Para un examen de estos problemas, véase Versnel (1990).

AGRADECIMIENTOS

Este libro procede de las conferencias Gifford dictadas en la Universidad de Saint Andrews en febrero y marzo de 1989. Mi agradecimiento ante todo a la Universidad de Saint Andrews y al Gifford Committee por su amable invitación; al Departamento de Estudios Clásicos por su hospitalidad y asistencia en la invernal atmósfera de Saint Andrews; y muy especialmente a Ien Kidd por su infalible amistad. Las conferencias han sido revisadas, las he ordenado de una manera distinta e introducido datos y argumentaciones nuevos, pero el contenido y los puntos de partida son fundamentalmente los mismos. Agradezco a mis colaboradores de la Universidad de Zúrich, Thomas Kappeler, Eveline Krummen y Christian Oesterheld, su ayuda en la elaboración del texto y las notas.

LA CULTURA EN UN PAISAJE: UBICANDO LA RELIGIÓN

MÁS ALLÁ DE LA CULTURA

«Ni la historia ni la antropología conocen sociedades de las que la religión haya estado totalmente ausente».¹ La observación de que prácticamente todas las tribus, los estados y las ciudades tienen alguna forma de religión se ha hecho muchas veces, desde Heródoto. Los filósofos antiguos veían ese «consenso de las naciones» como prueba de la existencia de los dioses.² La cuestión no es si los etnógrafos todavía pueden encontrar alguna excepción a ese consenso: lo que hay que explicar es la universalidad de dicho consenso. Desde luego, hay diferencias muy notables en creencias y prácticas; en realidad, la religión puede ser un obstáculo muy serio para la comunicación entre grupos diferentes, ya que se producen «pseudoespecies» que se excluyen y pueden tratar de exterminarse mutuamente; pero incluso esa tendencia divisiva es una característica común.

Tan notable como la ubicuidad de la religión es su persistencia a través de los milenios. Evidentemente ha sobre-

¹ Rappaport (1971), p. 23.

² Cicerón, *De natura deorum*, 2, 5; cf. A. S. Pease, *Marci Tulli Ciceronis. De natura deorum libri tres* (Cambridge, Mass., 1955), *ad loc.* Artemidoro 1, 8, 17: «No hay ninguna tribu sin religión (*áttheon*)»; Estrabón 3, 4, 16 menciona una tribu que, «según algunos», era *áttheon*, pero ese juicio estaba errado; véase J. M. Blázquez, *Imagen y mito* (Madrid, 1977), pp. 451 y ss.

vivido a cambios sociales y económicos de lo más drásticos: la revolución neolítica, la revolución urbana y hasta la revolución industrial. Si es que la religión fue inventada alguna vez, ha conseguido infiltrarse prácticamente en todas las variedades de la cultura humana; sin embargo no hay ninguna prueba de que en el curso de la historia la religión haya sido nunca reinventada, sino que siempre ha estado ahí, transmitida de generación en generación desde tiempos inmemoriales. En cuanto a los fundadores de nuevas religiones, como Zaratustra, Jesús o Mahoma, su logro creativo consistió en transformar, invertir o reordenar patrones y elementos que ya existían y que continúan teniendo un innegable parecido familiar con las formas más antiguas.

Las civilizaciones que se examinarán más de cerca en este libro, principalmente la mesopotámica, la judía, la griega y la romana, son contiguas y estuvieron en contacto por mucho tiempo. Se desarrollaron en condiciones climáticas, económicas y sociales similares, pero también presentan contrastes muy notorios y cambios revolucionarios, de la monarquía a la democracia, de la economía de los templos a los sistemas monetarios, de la agrafía a la escritura. Y sin embargo hay similitudes impresionantes en su comprensión y práctica de la religión, sus mitos y rituales, templos y ofrendas. Culturas distintas han acogido muchos de los elementos de la religión.

Se ha definido la cultura como «un sistema de significados realizado», un sistema social caracterizado por formas estandarizadas de comunicación.³ Los antropólogos

³ Williams (1981), p. 207, *cf.* 13: «cultura como *sistema significativo* a través del cual necesariamente ... un orden social es comunicado, reproducido, experimentado y explorado».

no ven un sistema de este tipo, sino una aparentemente inacabable variedad de ellos, aun cuando hoy esa variedad parece estar fundiéndose en un conglomerado todavía indefinido. De ahí el principio que sostienen las principales escuelas de ciencias sociales contemporáneas: cada cultura debe ser estudiada en su diversidad y en su autonomía relativa. En consecuencia, se ha llegado a atacar el concepto mismo de naturaleza humana. En lo que se ha denominado «nuevo dualismo», la naturaleza es excluida de los estudios culturales.⁴ Los seres humanos son definidos por la cultura mucho más allá de su constitución natural: «no hay naturaleza humana aparte de la cultura». Del mismo modo, «la humanidad es tan variada en su esencia como lo es en su expresión».⁵

Ese enfoque exclusivamente cultural haría de cualquier indagación en los elementos o los fundamentos naturales de un fenómeno como la religión algo peor que la herejía desde el comienzo. Hoy es común integrar la religión en la cultura, verla en relación con grupos y épocas específicos. De ese modo la religión es observada en contraste con la

⁴ Éste es el término empleado por Reynolds (1981), pp. 13-18. Nótese que fue Platón el primero que señaló las dos formas de procreación humana, a través de las cuales los individuos mortales tienen su oportunidad de participar en la inmortalidad: la procreación biológica y la enseñanza consciente, es decir, la continuidad de la vida y la de la tradición cultural, *Banquete*, 206c-209e. Su elaboración se basaba en la antítesis *phýsis-nómos*, 'naturaleza-costumbre', tal como la proclamaban los sofistas.

⁵ Geertz (1973), pp. 35 y ss.; cf. D. Freeman en *Montagu* (1980), p. 211: la cultura es una «acumulación de alternativas elegidas». Los estudios históricos persiguen el relativismo cultural a través del concepto de «mentalidades». Véase V. Sellin, «Mentalität und Mentalitätsgeschichte», *Historische Zeitschrift* 241 (1985), pp. 555-598; G.E.R. Lloyd, *Demystifying Mentalities* (Cambridge, 1990).

naturaleza y no puede ser tratada como un fenómeno general derivado de la naturaleza humana.

Algunos de los estudios antropológicos acerca de las civilizaciones y religiones más importantes y de mayor influencia en nuestro siglo ejemplifican esta posición, investigando a los nuer o los azande, los habitantes de las Islas Andaman o los Argonautas del Pacífico occidental.⁶ Un famoso trabajo de Clifford Geertz lleva el título «La religión como sistema cultural».⁷ Siguiendo a Émile Durkheim, se ha visto la religión, ante todo, como un fenómeno social; Durkheim sustituyó el concepto de ideas religiosas por el de «representaciones colectivas».⁸ En décadas más recientes el foco se ha concentrado cada vez más en las formas y funciones de la comunicación dentro de los grupos sociales.⁹ Ésa fue la línea seguida en el exitoso desarrollo de la semiología, el estructuralismo y el postestructuralismo.

A lo largo de esas líneas se han realizado estudios importantes en el campo de la religión griega, especialmente por la escuela parisina de Jean-Pierre Vernant.¹⁰ En esas obras, la religión griega surge en el contexto de la ciudad-estado griega, la *pólis* tal como evolucionó a partir del siglo VIII a. C. Los detalles de los mitos y rituales, y especialmente de los sacrificios, se ven como agentes objetivos que

⁶ B. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific* (Londres, 1922); E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* (Oxford, 1937); *id.*, *Nuer religion* (Oxford, 1956); A. R. Radcliffe-Brown, *The Andaman Islanders* (Glencoe, Ill., 3.^a ed. 1948³).

⁷ Geertz (1973), pp. 35 y ss.; *cf.* Boon (1982). Para una crítica véase Fleming (1988), pp. 37-43.

⁸ Véase Durkheim (1912).

⁹ Véase Van Baal (1971); Leach (1976).

¹⁰ Véase Vernant (1974); (1991); Vernant y Vidal-Naquet (1972-1986); *cf.* Versnel 1990.

marcan, en sus respectivos contextos, distinciones y correlaciones, normalidad y desviación, dentro de la estructura de una sociedad antigua particular. Ese enfoque ha aportado un impulso efectivo mucho más allá de los círculos especializados de la filología clásica.

Pero si las culturas permanecen encerradas cada una en su propio sistema de significados, ¿qué pasa con las interacciones de culturas, las influencias, las tradiciones que vinculan el presente al pasado? ¿Qué sucede con nuestras propias posibilidades de comprensión transcultural de otras civilizaciones, pasadas o presentes? ¿Y cómo explicamos la ubicuidad y la persistencia de un fenómeno como la religión?

Hay una tesis alternativa que podría proporcionar una base para enfrentar estas cuestiones. Propone que hay fenómenos comunes a todas las civilizaciones humanas, *universalia* de la antropología; podríamos—pero no necesariamente—considerarlos como características de la naturaleza humana. La religión es uno de ellos. Las culturas interactúan, hay intercambios y conflictos, rupturas, pero también continuidades, aun dentro del cambio histórico. Antes que nada, hay semejanzas básicas en todas las formas de cultura humana, en la medida en que en todas partes la gente come, bebe y defeca, trabaja y duerme, disfruta del sexo y procrea, enferma y muere. Es imposible negar el carácter general o biológico de esos procesos. Los antropólogos culturales dirán que son triviales: lo único que da a esos fenómenos algún interés son las elaboraciones y diferencias culturales. Sin embargo, ahí están.

Lo que causa asombro es la ubicuidad de algunos fenómenos no tan triviales, que en cada caso están culturalmente determinados y sin embargo no se generan ni pueden explicarse aisladamente. Siempre aparecen integrados

en culturas específicas y de acuerdo con ellas adoptan formas diversas, pero su inconfundible similitud hace de ellos una clase general que trasciende los sistemas culturales singulares. Debemos suponer que desempeñan funciones básicas para la vida social humana en todas sus formas, aun cuando es fácil imaginar alternativas. Esos universales incluyen fenómenos tan dispares como la familia nuclear con un marcado papel del padre y la relación especial padre-hijo; el uso de tecnología, especialmente el fuego; interacciones que comprenden el intercambio económico pero también la guerra; y sobre todo el lenguaje, el arte y la religión.¹¹ La mención de los dos últimos puede causar sorpresa: ¿cuáles son, en efecto, las funciones del arte y la religión? Parecen ser mucho menos necesarios para la vida humana que los otros elementos mencionados, y sin embargo han estado con nosotros todo el tiempo desde que el *homo sapiens sapiens* existe.

La semejanza de los fenómenos religiosos en todo el mundo también es fácil de señalar: todas las religiones incluyen un comportamiento ritual formalizado apropiado para la veneración; la práctica de ofrendas, sacrificios, votos y plegarias con referencia a seres superiores; y también canciones, relatos, enseñanzas y explicaciones sobre esos seres y el culto que exigen. Normalmente, la religión es aceptada con énfasis. Si surgen voces escépticas, se considera prudente silenciarlas. «El insensato dice en su corazón: no hay Dios»,¹² pero la mayoría de ellos no son tan necios como para decirlo en voz alta. Hasta los retóricos saben que «es

¹¹ Cf. Taub (1984); Hewlett (1992).

¹² Salmo 52 (53), 2.

preciso adorar lo divino: nadie se opone a esta exhortación a menos que haya enloquecido».¹³

Y sin embargo es notoriamente difícil definir la religión de una forma general, transcultural. La mayoría de las tentativas trabaja en el ámbito de las ideas o los símbolos. Jan van Baal, por ejemplo, define la religión como «todas las nociones e ideas, explícitas e implícitas, aceptadas como verdaderas, que tienen relación con una realidad que no es posible verificar empíricamente».¹⁴ Esto se acerca bastante al antiguo concepto de la religión como creencia en lo sobrenatural, pero deja de lado la práctica religiosa que no necesariamente se basa en lo que se llama «creencia verdadera». Más circunspecta es la definición de religión de Clifford Geertz: «(1) un sistema de símbolos que operan para (2) establecer estados de ánimo y motivaciones poderosos, persuasivos y duraderos en los seres humanos a través de (3) la formulación de concepciones de un orden general de existencia y (4) la presentación de esas concepciones con un aura de facticidad tal que (5) los estados de ánimo y las motivaciones parecen ser de un realismo sin par».¹⁵ (Nótese la característica paradoja de que el sistema simbólico parezca «de un realismo sin par»). Sin embargo, es posible que la fórmula de Geertz subestime los aspectos realistas, es decir, prácticos, de la religión: no son solamente los símbolos los que crean esa aparente realidad; lo

¹³ Pseudo-Libanio, *Characteres, epist.* 1, ed. de V. Weickert (Leipzig, 1910), 15, 11; cf. Eurípides, *Heracles*, 904 y ss.: «Cerca de la locura anda quien niegue que la ciudad debe honrar a los dioses».

¹⁴ Van Baal (1971), p. 3. El término *empírico* es problemático. La existencia de las antípodas, por ejemplo, no se podía verificar empíricamente en la Antigüedad, y sin embargo no era un concepto religioso, sino una hipótesis científica.

¹⁵ Geertz (1973), p. 90.

que constituye la religión es la constante actividad de personas que interactúan a través de símbolos, intercambiando signos y reaccionando ante ellos mientras trabajan en su propia «realidad».

Sobre el tema de la religión se han propuesto muchas otras definiciones y reflexiones metodológicas pertinentes.¹⁶ Aquí, como recomendaba Benson Saler, bastará con agrupar algunos elementos que caracterizan a la religión en casi todos los casos.¹⁷ Este intento de captar los rasgos distintivos de la religión se mantiene con respecto al comportamiento observable; las afirmaciones de verdad fáctica o existencia real de los dioses no son de gran importancia en el estudio de las religiones pasadas.

La primera característica principal de la religión es negativa: es decir, la religión se ocupa de lo no obvio, lo invisible, lo que «no es posible verificar empíricamente». Protagoras, el sofista, hablaba de la *adélôtēs*, la 'no claridad' o 'no evidencia' de los dioses.¹⁸ La religión se manifiesta en acciones y actitudes que no cumplen funciones prácticas inmediatas. Se dirige a y se ocupa de algo que no puede ser visto ni tocado, algo con lo que no se puede trabajar en la forma habitual de la vida cotidiana. Por eso las prácticas religiosas generalmente confunden a los extraños. Y, por el

¹⁶ Véase L. Richter y C. H. Ratschow, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, V (3.ª ed. Tübinga, 1961), pp. 968-984; W. L. King *ER* XII (1986), 282-292; K.-H. Kohl, *HrwG* I, pp. 217-262; *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, VIII (Basilea, 1992), pp. 632-713.

¹⁷ Saler (1993) aboga por el concepto de «parecido familiar», es decir «más o menos» antes que «sí o no», y hace referencia a «un poso de elementos que más o menos tienden a aparecer juntos en los mejores ejemplares de la categoría», p. 225; cf. p. 213.

¹⁸ Diels-Kranz 80 B 6. Del mismo modo Ptolomeo, en el prefacio a su *Syntaxis* (I, 1), dice que la teología se caracteriza por «la absoluta invisibilidad e incomprensibilidad de su objeto».

contrario, existe la tentación de suponer que cualquier cosa que nos confunda y no sea inmediatamente evidente puede ser religiosa, problema que se encuentra con frecuencia en la arqueología prehistórica; por supuesto, puede haber malentendidos radicales. Es difícil «captar» lo que significa el comportamiento religioso; sin embargo, evidentemente existe alguna base común para la empatía, la interpretación y la traducción. El criterio de *adēlótēs* es insuficiente, pero sigue siendo básico.

Es verdad que los creyentes con frecuencia niegan enfáticamente esa falta de claridad. «Puesto que lo que es dable conocer de Dios está manifiesto en ellos—escribe san Pablo en su Epístola a los Romanos—ya que Dios se lo manifestó. Porque, desde la creación del mundo, sus (características) invisibles se dejan ver a la inteligencia a través de sus obras ...». En esas dos argumentaciones, desde la mente y desde el mundo (*kósmos*), Pablo seguía la filosofía popular griega.¹⁹ El propio énfasis, la argumentación circunstancial y el tono persuasivo de sus afirmaciones reconocen las dificultades del acceso. Hasta la más optimista formulación de san Pablo conserva lo «invisible». Es imposible abolir o negar la *adēlótēs*: sin embargo, es posible darle un tinte positivo proclamando que es un secreto.

Para superar la barrera de la falta de claridad, comúnmente se invocan formas de experiencia especiales, como meditación, visión y éxtasis; así, se recurre a la gama de sentimientos paranormales para establecer un encuentro directo con lo sobrenatural. Pero el hecho notable no es la existencia del éxtasis y otras formas de conciencia altera-

¹⁹ Romanos I, 19 y ss. Cf. Cicerón, *De natura deorum* 2, 4 y ss.; Minucio Félix 17. Sin embargo, en I Corintios I, 21, Pablo admite que los hombres no habían conocido a Dios.

da, sino su aceptación e interpretación por la mayoría de la gente normal. Los fenómenos extáticos se integran en la religión y confirman la creencia existente, y esas manifestaciones a su vez se conforman con el entrenamiento y la práctica culturales en la medida en que se hacen comunicables y accesibles a otros. En realidad, son juzgadas y seleccionadas por las categorías propias de una religión que ya existe: «examinad los espíritus».²⁰

La segunda característica principal de la religión se plantea como la antítesis de lo inefable: la religión se manifiesta a través de la interacción y la comunicación. Por lo tanto, es un factor relevante en los sistemas de civilización. Hasta el asceta solitario se comunica, puesto que se convierte en objeto de admiración, propaganda y peregrinación. De hecho, la comunicación religiosa siempre apunta en dos direcciones, hacia lo invisible y hacia la situación social contemporánea. Ciertas entidades o socios invisibles con características e intereses especiales son introducidos, reconocidos y atendidos a través de actitudes, actos y lenguaje.²¹ Son distintos de los humanos pero análogos a ellos en muchos aspectos; se les considera superiores específicamente por su invisibilidad, lo sobrenatural en sí. La gente

²⁰ I Epístola de Juan 4, 1; cf. I Corintios 12, 10, sobre la distinción de los espíritus y la «interpretación» de la glosolalia. En la década de 1920, el espiritismo se puso de moda y produjo una multitud de «médi-ums» a través de los cuales los muertos hablaban; con la declinación del interés desaparecieron. Cf. E. R. Dodds, *Missing Persons* (Oxford, 1977), pp. 98-111.

²¹ «Ningún sacrificio funciona sin oraciones», Plinio, *Naturalis Historia* 28, 10. Sin embargo, no se debe sobreestimar el papel del lenguaje: está prohibido traducir el Corán del árabe, por lo tanto ese texto es incomprensible para los musulmanes de Persia, Turquía, India e Indonesia, pero eso no afecta su sacralidad; antes de la Reforma a la Iglesia no le parecía necesario traducir los evangelios del latín.

les da diversos nombres, los clasifica como espíritus, demonios o dioses o como sus ancestros muertos mucho tiempo antes.²² Así, la religión llega a ser una «interacción culturalmente modelada con seres culturalmente postulados como sobrehumanos».²³ La comunicación con esas entidades interfiere con las relaciones normales dentro de la sociedad, y esto con frecuencia resulta ser una forma especial de comunicación indirecta, que utiliza lo sobrenatural para reforzar el efecto de la comunicación convencional que se desea. En este sentido se podría incluso decir que lo divino es una herramienta social para manipular la comunicación.²⁴ De cualquier modo, es la práctica de la interacción, junto con sus consecuencias, lo que da a la religión su «realismo sin par».

La tercera característica de la religión está implícita en las primeras dos: su pretensión de verdad y seriedad, para la cual Paul Tillich utiliza el término «supremo interés». Así la religión se coloca aislada de otras formas de comunicación simbólica, del juego y del arte. En el juego, igual que en el ritual, hay un elemento que trasciende la realidad, una estructura «como si» que crea compañeros invisibles con los cuales interactuar, pero esos compañeros de juego se pueden dejar de lado a voluntad: en la religión hay un postulado de prioridad y de necesidad, de la certeza de que determinados pensamientos y acciones son esenciales e inevitables. Todos los demás planes, proyectos, predilec-

²² El budismo es ateo en teoría, pero comparable a otras religiones en la práctica ritual.

²³ Spiro, cit. en C. Renfrew, *The Archaeology of Cult* (Londres, 1985), p. 12. Esa fórmula insiste en la cultura; el mecanismo básico es supracultural.

²⁴ Para el concepto de «herramienta social», véase Sommer (1992), pp. 85-88, 111 y ss.: véase n. 95.

ciones o deseos pasan a segundo plano, son abandonados o por lo menos postergados. Los espartanos interrumpían la guerra para celebrar sus festivales incluso en momentos cruciales; los judíos decidieron morir antes que defenderse durante el sabbat.²⁵ Hasta el senado romano, que reprimía de forma implacable en toda Italia las infames *Bacchanalia*, respetaba la «necesidad» que algunas personas sentían de llevar a cabo sus rituales según la tradición.²⁶ La religión es seria; por eso es vulnerable a la risa y la burla.²⁷ Pero lo invisible, en forma de compañeros personales, reclama sumisión y veneración, y el yo tiene que pasar a segundo plano. Cuando el poder sobrenatural se extiende a objetos, éstos adquieren límites de acceso o de uso, ya sea como tabú o simplemente como sacralidad. La religión puede ser mortalmente seria de la forma más directa, con un aterrador espectro para sancionar la violencia, espectro que va desde el sacrificio humano hasta las guerras intestinas, desde la quema de brujas hasta la *fatwa* de un ayatollah, y desde actos no menos impresionantes de autosacrificio hasta el suicidio en masa.²⁸ Esa seriedad absoluta, derivada del trato

²⁵ H. Popp, *Die Einwirkung von Vorzeichen, Opfern und Festen auf die Kriegführung der Griechen im 5. und 4. Jh. v. Chr.* (tesis de doctorado, Erlangen, 1957). I Macabeos 2, 29-41; los macabeos, sin embargo, decidieron luchar por su supervivencia incluso en sabbat.

²⁶ *Senatus consultum de Bacchanalibus*, CIL² 581, l. 1.

²⁷ Véase Salmos 1, 1, donde se advierte a los hombres que no se sienten «entre los burladores» (la palabra fue mal comprendida en la versión de los Setenta y en consecuencia en la Vulgata). Del mismo modo, Apolonio de Tiana o san Pedro somete a exorcismo a un muchacho que ríe; Filóstrato, *Vida de Apolonio* 4, 20; *Actus Petri cum Simone* 11, *Acta Apostolorum Apocrypha* ed. Lipsius I pp. 58 y ss. Esto no impide que la risa, la picardía y la comedia tengan espacio dentro de un sistema religioso.

²⁸ La evidencia de sacrificios humanos se ve hoy de manera cada vez más crítica; para los fenicios, véase cap. 2, n. 76; para los aztecas,

con superiores invisibles, es la prerrogativa de lo sagrado que caracteriza a la religión.

Las religiones, tanto pasadas como presentes, aparecen en entornos culturales, sociales e históricos especiales; pueden ser elaboradas como sistemas simbólicos e interpretadas de maneras fascinantes. Pero no es posible explicar o hacer derivar ese fenómeno universal y prehistórico de ningún sistema cultural particular. La búsqueda del origen de la religión requiere una perspectiva más general, más allá de las civilizaciones individuales, que debe tomar en consideración el vasto proceso de la evolución humana dentro del proceso evolutivo más general de la vida. En un tiempo ese proceso fue hipostasiado como la Naturaleza, y todavía podemos utilizarla como metáfora. En este sentido, el problema de las religiones implica el problema de la religión «natural». Los estudios culturales deben fundirse con la antropología general, que finalmente se integra en la biología.

¿SOCIOBIOLOGÍA?

Introducir la biología en los estudios culturales es entrar en un campo de batalla. Desde hace largo tiempo muchos filósofos, historiadores y sociólogos, enfrentados al éxito de las ciencias naturales, vienen construyendo defensas contra el biologismo, o el «reduccionismo biologista», como.

P. Hassler, *Menschenopfer bei den Azteken?* (Berna, 1992); para la Antigüedad, D. D. Hughes, *Human Sacrifice in Ancient Greece* (Londres, 1991). No cabe duda de que hay fenómenos de magia negra o «muerte vudú» que utilizan cierto simbolismo religioso y alcanzan un efecto de muerte absolutamente realista.

se le llama.²⁹ El otro bando ha estado utilizando los tremendos progresos hechos en la biología molecular y la genética. A mediados del siglo xx la etología, el estudio del comportamiento animal, fue desarrollada de forma brillante por Konrad Lorenz y se ha popularizado incluso en su aplicación a los seres humanos. Al mismo tiempo el estudio de los primates, principalmente los chimpancés, se ha ampliado mucho y ha establecido, más allá de todo lo esperado, lo cerca que se encuentran estos animales de los seres humanos. Con el refinamiento de la teoría de la evolución, la sociobiología llegó a ser proclamada como «la nueva síntesis» por E. O. Wilson. Esto no silenció la crítica: las controversias seguramente continuarán.

La teoría de la evolución de Darwin causó una impresión duradera en las teorías de la cultura en el siglo xix. El darwinismo social aplicó el principio darwiniano de la supervivencia del más apto a la selección del grupo. Algunos grupos sociales demostrarían ser más exitosos que otros y finalmente eliminarían a sus rivales; la moralidad y la religión podrían verse como factores de ese proceso, fortaleciendo o debilitando la aptitud del grupo. Esas teorías consideraban la interacción como una lucha, una batalla, ignorando el papel de la cooperación. Vista retrospectivamente, esa escuela de pensamiento parece ingenua y poco atractiva.

El libro de Konrad Lorenz *On Aggression*, publicado primero en 1963 con el título menos agresivo *Das sogenannte Böse*, inauguró un enfoque nuevo y más específico. La obra se distingue por la especial habilidad del autor para entender a los animales.³⁰ Al establecer semejanzas en-

²⁹ Véase Ehalt (1985).

³⁰ Lorenz (1963); su caso modelo era la exhibición de fuerza de un par de gansos grises. Véase también Eibl-Eibesfeldt (1984).

tre comportamientos de especies diferentes y descifrar la función de sus señales, Lorenz insistía en el papel positivo de la llamada «mala conducta», o «agresión intraespecífica», para el mantenimiento del equilibrio vital. Mostraba similitudes, analogías e incluso continuidades entre los animales y los humanos en el campo de la ira, la lucha y la guerra, pero en particular describía el establecimiento de lazos de amistad y solidaridad a través de la agresión común, simbolizada en una exhibición de fuerza. Extrapolando, parecería posible explicar el éxito de la solidaridad religiosa en función de los actos agresivos de la caza y el sacrificio.³¹

La afirmación de Lorenz de que la zoología podía arrojar luz sobre la *condition humaine* provocó inmediatamente reacciones críticas de sociólogos y antropólogos sociales; a la tesis de la agresión respondió la contraagresión.³² Los críticos consideraban que era peligroso hacer derivar valores humanos de la naturaleza animal, ver la herencia biológica como determinante de la práctica humana y, en particular, hacer de la agresión un rasgo heredado y por lo tanto inmutable de la raza humana. La humanización y el propio progreso de la civilización parecían estar en juego.

El conflicto se reinició en clave nueva mediante el concepto de sociobiología propuesto por E. O. Wilson en 1975.³³ Sus oponentes de nuevo argumentaron que cual-

³¹ Burkert (1972), (1983).

³² Véase, entre otros, F. M. A. Montagu *et al.*, *Man and Aggression* (Nueva York, 1968); J. Rattner, *Aggression und menschliche Natur* (Fráncfort, 1970); A. Plack (ed.), *Der Mythos vom Aggressionstrieb* (Múnich, 1973); *Seville Statement on Violence* (Middletown, 1986); cf. de Waal (1989), p. 9.

³³ Wilson (1975); cf. Wilson (1978); Lumsden y Wilson (1981).

quier tesis sobre determinación genética de comportamientos, normas o valores culturales podía destruir la esperanza de progreso en la humanización.³⁴ La autodeterminación, el libre albedrío, la libertad de elegir entre varias posibilidades parecían ser características de la cultura. El defensor de lo que daba la impresión de ser un automatismo biológico era tildado de reaccionario. Contra el biologismo se levantó como bandera la autonomía cultural.

La hipótesis básica de la sociobiología es la «coevolución de los genes y la cultura», con una retroalimentación constante entre ambos. De su herencia darwiniana la sociobiología toma el concepto de aptitud para la supervivencia, relacionada con las posibilidades de procreación, e intenta correlacionar ciertas instituciones o ideas con esa aptitud. «El éxito cultural consiste en realizar las cosas que hacen probable el éxito biológico (es decir, una alta aptitud general)».³⁵ Los no aptos irán disminuyendo en número y gradualmente desaparecerán. El progreso cultural y la modificación de los genes van juntos.

La sociobiología podría definirse como una versión informatizada del darwinismo social. Lorenz todavía se basaba completamente en la observación y la empatía, mientras que ahora la teoría de la evolución se mueve por la línea de la teoría de los juegos, con modelos que se pueden poner a prueba mediante programas de ordenador. En este

³⁴ Cf. Sahllins (1976); Caplan (1978); Gregory, Silvers y Sutch (1978); Montagu (1980); Baldwin y Baldwin (1981); véase «The Sociobiology Controversy», Lumsden y Wilson (1983), pp. 23-50. Véase también Reynolds (1981); Fischer (1988); Fleming (1988); Slobodkin (1992), pp. 36-39.

³⁵ W. Irons en Chagnon (1979), p. 258; Fleming (1988), pp. 110-113, 112 en referencia a E. O. Wilson: «la biología conforma la cultura». Para el concepto de «aptitud incluyente», véase Hamilton (1964).

contexto una idea básica del darwinismo social, el principio de la selección de grupo, quedó desintegrada de inmediato al demostrarse la falsedad de la idea de que la solidaridad del grupo vencería naturalmente en la lucha por la supervivencia. Lo que se transmite son los genes, no los individuos; por lo tanto, el tramposo del grupo es el que tiene la máxima ventaja y por su misma aptitud multiplicará sus genes. «El gen egoísta» ha llegado a ser un término corriente del nuevo enfoque.³⁶ Sin embargo, sigue siendo cierto que determinadas estrategias de comportamiento dentro de un grupo resultarán más exitosas que otras y por consiguiente marcarán una diferencia incluso en la selección de genes.

No es posible examinar en profundidad aquí los problemas técnicos de la teoría de la evolución y la sociobiología, que incluyen la formulación misma de la definición de «aptitud» de una forma que no sea circular,³⁷ así como la alternativa de la evolución continua reducible a las estadísticas contra las catástrofes súbitas e imprevisibles o las «fulguraciones».³⁸

El punto más complicado es cómo verificar la conexión entre fenómenos culturales y precondiciones biológicas. Hasta las funciones primitivas de la vida y los simples procesos del crecimiento dependen de la interacción de muchos genes y numerosas etapas y agentes intermedios que constituyen el fenotipo. Ya en lo que a los primates respecta el comportamiento es demasiado complejo. En respuesta a situaciones cambiantes, el comportamiento siempre

³⁶ Dawkins (1976). Sobre la evolución de la cooperación, véase el capítulo 6.

³⁷ Cf. Eigen (1987), pp. 59 y ss.

³⁸ Sobre la «fulguración» como salto a nuevas dimensiones, véase Lorenz (1973), pp. 48-50.

presentará una mezcla de respuestas innatas y programas aprendidos.³⁹ Incluso en el reino animal es muy difícil aislar unas de otros mediante experimentos; en el terreno de la experimentación con humanos es imposible.

Además, en la vida social humana pasan a primer plano niveles y criterios de éxito muy diferentes; y no es posible representarlos con un solo conjunto de números en juegos de ordenador. Siempre hay variedad, y raras veces extinción. Sin duda, los miembros dominantes de una sociedad tienen más posibilidades de criar a sus hijos con éxito; sin embargo, aparentemente, una y otra vez llegan al poder élites especiales que producen pocos hijos pero que a través de una cultura elaborada mantienen el control sobre sus inferiores, que producen más hijos. ¿Debemos considerar esto una falta de aptitud de la clase gobernante?

La sociobiología ha tenido cierto éxito en la interpretación de reglas para el matrimonio y tabúes sexuales con respecto de las posibilidades de relación genética y por lo tanto de la difusión de genes egoístas. Esos estudios se concentran en instituciones o patrones culturales vinculados directamente a la procreación física. Un estudio alarmante muestra que en una sociedad tribal primitiva se cultiva deliberadamente la agresividad masculina, de modo que los matones tienen más posibilidades de engendrar hijos que sus parientes más pacíficos.⁴⁰ Sin embargo, no es posible hacer experimentos utilizando grupos de prueba neutrales para determinar la validez de esas conclusiones. ¿Y cómo podemos saber si una regla o una institución ha estado en vigor el tiempo suficiente, a través de una secuencia de generaciones suficiente, para producir un cambio marcado

³⁹ Cf. Reynolds (1981), pp. 71 y ss. ⁴⁰ Chagnon (1988).

en la frecuencia de los genes respectivos? ¿Cuántas generaciones se necesitan para marcar una diferencia medible?⁴¹ «La religión constituye el mayor desafío a la sociobiología humana», escribió E. O. Wilson.⁴² Sin duda la religión ha aparecido como un fenómeno nuevo en el curso de la evolución. Los chimpancés, a pesar de toda su proximidad genética al hombre, no tienen ni arte ni religión.⁴³ De todos modos, la práctica de la religión debe de ser extremadamente antigua. Es seguro que las estructuras religiosas básicas ya se habían desarrollado antes de que los seres humanos llegaran a América, porque pese a siglos de aislamiento, las religiones de los aborígenes americanos son comparables y similares a sus homólogas del Viejo Mundo en muchos aspectos. En realidad, desde el paleolítico superior hay huellas claras de prácticas religiosas que se pueden correlacionar con fenómenos religiosos documentados.⁴⁴ Aún antes de eso los neanderthal practicaban el entierro ceremonial de los muertos; muchos piensan que actividades semejantes habrían ido acompañadas de ideas religiosas desde hace alrededor de cien mil años.

De forma ingenua, ya se había propuesto una explicación de la religión como aptitud cultural, partiendo del darwinismo social. En 1921 Otto Gruppe escribió: «Los individuos que hacen creer que poseen facultades sobrenatu-

⁴¹ En Europa, se aplicó durante siglos la ley de que los ladrones debían ser ahorcados, pero no se logró reducir la querencia humana hacia el robo. La tendencia más moderna en los estudios culturales consiste en destacar las discontinuidades incluso en las civilizaciones primitivas.

⁴² Wilson (1978), p. 175, cf. pp. 169-193; sin embargo, este autor no investigó en detalle los fenómenos religiosos.

⁴³ Cf. Platón, *Protágoras* 322a: «sólo el hombre entre todos los animales ha hecho obligatoria la creencia en los dioses».

⁴⁴ Cf. Burkert (1979), pp. 33 y ss. y 88-94.

rales obtienen con ello una gran ventaja, cosa que se ve con facilidad porque ejercen algún poder en la sociedad en que viven; pero también aportan ventajas a su propio grupo en la lucha por la existencia, menos fácil de reconocer pero sin embargo muy real, a través de sus presuntos poderes y al facilitar el desarrollo de una voluntad social común». ⁴⁵ ¿Es posible reformular esto diciendo que la religión, una vez enraizada como fenómeno cultural, daba ventajas a determinados individuos y por lo tanto podía multiplicar sus posibilidades y las de sus seguidores de generar descendencia, y por consiguiente de difundir sus genes, en detrimento de los no religiosos?

No hay en absoluto acuerdo acerca de la aptitud de la religión en el sentido de valor de supervivencia y de procreación. Muchas religiones piden la renuncia a los bienes mundanos y el abandono de la vida competitiva; entre ellas destacan el budismo y el cristianismo. El cristianismo ensalza a los mártires y el autosacrificio altruista. Entre los ejemplos más drásticos de comportamiento religioso autodestructivo están los santos que ayunaban hasta morir y los grupos sectarios que han cometido suicidio colectivo. Sin embargo, el propio efecto de propaganda del martirio demuestra que, a fin de cuentas, éste aún puede ser una estrategia de éxito. La pérdida se compensa con el aumento de la aceptación. La propaganda, como su nombre indica, es una forma de procreación. «La sangre de los mártires es la simiente de la iglesia»: ⁴⁶ notable metáfora del crecimen-

⁴⁵ Gruppe (1921), p. 243. Otto Gruppe es conocido sobre todo por su enorme manual, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte* (Múnich, 1906).

⁴⁶ El texto exacto es: «Nos volvemos más numerosos a medida que nos matáis; la simiente es la sangre de los cristianos», «*Plures efficitur quotiens metimur a vobis; semen est sanguis Christianorum*», Tertuliano,

to biológico. La autonegación debe resultar en multiplicación; el grano de trigo muere para dar vida a una cosecha abundante.⁴⁷ Hay casos de autosacrificio incluso más abajo en la escala de la evolución: algunas arañas macho pierden la vida al copular, las abejas se agotan trabajando para alimentar a la progenie de la reina. En realidad, el sacrificio del individuo en beneficio de sus parientes genéticos puede ser visto como una estrategia para multiplicar los genes que la familia comparte. Esto es «aptitud incluyente», concepto desarrollado por William Hamilton.⁴⁸ De manera análoga, incluso las religiones que proclaman el autosacrificio podrían ser básicamente adaptativas.⁴⁹ Como en conjunto la historia de las religiones es una historia de éxito, a la larga se tiene que deber a una buena estrategia de supervivencia. Dicho de otro modo, hay que admitir que la religión tiene relación con la aptitud para la supervivencia.

En contraste con esta posición, otra escuela de pensamiento atribuye a la religión lo más opuesto a la aptitud para la supervivencia; podríamos llamarla «la tesis del opio».⁵⁰ Se acusa a las ideas y prácticas religiosas de satisfacer deseos humanos de manera fantasiosa, nada realista y posiblemente perjudicial, como las drogas que ofrecen una ilusión de felicidad al tiempo que anulan y distorsionan las

Apologeticum 50, 13. Iustinus, *Dial.* 110, 4 tiene la metáfora de la vid que al ser podada crece más.

⁴⁷ Juan 12, 24.

⁴⁸ Véase Hamilton (1964).

⁴⁹ Cf. Hamilton (1964), p. 1: «no [hay] posibilidad de evolución de ningún carácter que en promedio sea desventajoso para los individuos que lo poseen».

⁵⁰ K. Marx, «Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie», *Deutsch-französische Jahrbücher* 1844, *Marx-Engels-Werke*, I, p. 378; cf. K. Marx y F. Engels, *On Religion* (Nueva York, 1964); véase *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, VIII, p. 687.

funciones cerebrales normales.⁵¹ Esto no bastaría para que la religión quedase fuera de la biología: la difusión de las malformaciones también es un hecho biológico. ¿Pero es disfuncional la ilusión? El descubrimiento de las endorfinas, calmantes naturales del dolor producidos por el cerebro, parece apuntar más bien a una función biológica positiva de la felicidad ilusoria para superar crisis dramáticas de tensión y dolor. Se podría incluso afirmar que las ilusiones religiosas son biológicamente ventajosas.

Las religiones antiguas normalmente gravitan hacia las clases dominantes y los representantes del poder. Después del triunfo del cristianismo, durante muchos siglos de historia europea ésa fue también la situación de las iglesias cristianas. El islam afirma expresamente gobernar la ley, el orden social y la autoridad política. Las religiones exitosas tienden a usar el poder e incluso la violencia para suprimir a grupos disidentes o religiones rivales, ya sea dentro de su territorio, ya sea fuera de él. Tanto el cristianismo como el islam llegaron a convertirse en religiones mundiales eliminando las formas más antiguas de politeísmo religioso, y hasta hoy combaten implacablemente el ateísmo. La misma militancia se da en el ámbito de lo individual: en las sociedades estrictamente religiosas un niño no religio-

⁵¹ Repetidamente se ha postulado una estrecha relación entre la religión y el uso de drogas. En el caso del culto védico del soma, los textos no dejan duda de que éste debe de haber sido algún tipo de droga. Pero desde que las tribus indoeuropeas llegaron a la India, hace más de tres mil años, la droga ha sido sustituida por plantas totalmente inocuas, y sin embargo la estructura de la religión se ha mantenido viva. Una ceremonia del tipo descrito se filmó en 1964: véase F. Staal, *Agni* (Berkeley, 1983). El ritual implica una marcada ventaja para los que lo practican, los brahmanes, quienes lo transmiten a través de sus familias. Dentro de la institución, la «aptitud» ha sido suplantada por el «efecto opiáceo».

so, rebelde en sus sentimientos y en sus actos, tendrá escasas posibilidades de sobrevivir.⁵² Sin embargo, si las mayorías dominantes están estabilizadas por la religión, también hay minorías que persisten por medio de su religión, y algunas de ellas conservan una influencia especial justamente por seguir siendo una minoría religiosa. Algunas minorías en posición de desventaja sobreviven en una especie de nicho durante milenios, manteniéndose unidas por su religión. Por supuesto, las religiones dominantes ofrecen ventajas a sus seguidores y desventajas a sus opositores, de modo que deben de tener efectos importantes en la selección. Sin embargo, hay grupos minoritarios que han sobrevivido a siglos de gobierno cristiano e islámico.

Es digno de mención que muchas religiones recomiendan fuertemente la procreación dentro del grupo. El aislamiento y la procreación fueron las estrategias del judaísmo para sobrevivir a la catástrofe histórica del exilio en Babilonia; reforzando esto, la ley de Moisés prohibió el uso de formas establecidas de control de la natalidad, como la homosexualidad, la prostitución, el aborto y el infanticidio. En realidad, en la época helenística hubo un aumento de la población judía. Una moralidad sexual similar fue la causa de que los grupos cristianos crecieran más allá de toda proporción durante el Imperio romano. Hasta hoy, tanto el catolicismo como el islam se oponen apasionadamente al control de la natalidad. ¿Es un instinto biológico, el ímpetu de los genes egoístas, lo que está activo detrás de las leyes de Moisés y de Alá?

Es verdad que diferentes actitudes de religiones rivales hacia el control de la natalidad pueden provocar cambios muy notables en las relaciones entre la mayoría y las

⁵² Cf. Burkert (1983), pp. 26 y ss.

minorías: véase el caso del Líbano, donde los musulmanes llegaron a ser más numerosos que los cristianos; pero la catástrofe del Líbano no condujo a la aniquilación.⁵³ Y aun cuando la premisa del darwinismo social llegara a materializarse en casos extremos, y algunos grupos religiosos fuesen efectivamente exterminados, las catástrofes históricas, breves y excepcionales como son, no tendrán mayor efecto en el poso genético en una sociedad mundial heterogénea.

Otra hipótesis vincula el éxito de la religión a la ecología. Un ejemplo es el estudio de Roy Rappaport sobre los festivales del cerdo en Nueva Guinea, en el que explica el ciclo de las fiestas en estos términos. Se permite que la población de cerdos se multiplique y crezca sin control, pero cuando su número está a punto de llegar a ser excesivo son sacrificados y consumidos. Así la matanza ritual funciona a modo de homeostasis para impedir la sobreexplotación del medio ambiente.⁵⁴ De esa forma la estabilidad del sistema social dentro del equilibrio ambiental se mantiene a través de la regulación motivada por las limitaciones religiosas. ¿Debemos suponer que a la larga sólo los individuos religiosos, sensibles al control impuesto por sistemas reguladores del otro mundo, lograron subsistir en sociedades humanas estables? Desdichadamente la cautela ecológica está lejos de ser universal en las religiones. En la isla de Malta, la proliferación de templos gigantescos que hoy admiran los turistas parece haber ocurrido al mismo tiem-

⁵³ Una secta cristiana que presente las mejores condiciones para criar muchos hijos podría duplicarse en veinte años y crecer por un factor 40 en un siglo; cf. R. W. Brednich, *Mennonite Folklife and Folklore* (Ottawa, 1977), sobre los *butterers* en Canadá.

⁵⁴ Rappaport (1984), p. 233.

po que el colapso ecológico y la decadencia definitiva de la civilización de la temprana Edad de Bronce.⁵⁵

Es tentadora la suposición de que la ventaja que ofrece la religión es la estabilidad y, por consiguiente, la continuidad de la cultura. A medida que el «software» de la civilización llegó a ser demasiado precioso y demasiado complicado para dejar su preservación librada en la elección individual y al azar, fue necesario que surgieran instituciones nuevas capaces de garantizar la cohesión social en periodos de tiempo largos. Las formas incipientes de cultura que se observan en otros primates, como lavar los granos en agua o transportar piedras para romper nueces, pueden volver a perderse sin poner en peligro a la especie. En el caso del *homo sapiens*, la técnica para conservar el fuego exigía cuidado constante. Pero esto podría ser solamente un ejemplo de la necesidad de cultura: no podemos perderla sin catástrofe, no podemos arriesgarla con experimentos. La autoridad permanente de ancestros o dioses inmortales provee la estabilidad necesaria.

Sin embargo, como fuente de continuidad la religión sigue siendo paradójica desde el punto de vista sociobiológico. La aptitud para la supervivencia, a la larga, significa adaptabilidad a condiciones cambiantes; en los sistemas culturales la clave del éxito es la capacidad de aprender rápido y de seguir aprendiendo en un mundo que varía. Pero la religión se esfuerza por enseñar «verdades eternas» inmutables, y por asegurarse de que las creencias y las actitudes no cambien. ¿Qué tipo de aptitud es la que hace a la

⁵⁵ Véase C. Malone, A. Bonamo y T. Gonder, «The Death Cults of Prehistoric Malta», *Scientific American* 269, 6 (diciembre de 1993), pp. 76-83, esp. 83; en general, J. Diamond, «Ecological Collapses of Past Civilizations», *Proc. Amer. Phil. Society* 138 (1994), pp. 363-370.

gente poco apta para cambiar, y cómo podemos decir que ha tenido éxito?

Una última hipótesis es que el éxito de la religión podría atribuirse a que proporciona mayor tolerancia frente a las catástrofes, estimulando la procreación incluso en circunstancias desesperadas. Esto se acerca bastante a la teoría de la «endorfina». Los humanos somos capaces de experimentar estados que se describen como «pérdida de la realidad»—los chimpancés aparentemente son inmunes a eso—en manifestaciones tan diversas como el patriotismo extremo, la fascinación por los juegos y deportes, la proverbial distracción, o más bien concentración, de los científicos y artistas y, no menos importante, el fervor del comportamiento religioso. En esos casos el sistema mental anula la realidad, lo invisible se impone sobre lo obvio. La obsesión religiosa puede considerarse como una forma de paranoia, pero realmente ofrece una oportunidad de supervivencia en situaciones extremas y desesperadas en que otros, posiblemente los individuos no religiosos, podrían desmoronarse y desistir. En su largo pasado, la humanidad debe de haber experimentado muchas situaciones desesperadas, con los correspondientes surgimientos de *homines religiosi*.

Esas funciones positivas o autoestabilizadoras de la religión parecen más o menos plausibles y no se excluyen mutuamente; sin embargo, es difícil encontrar pruebas concretas de ellas, especialmente porque la ubicuidad de la religión significa que no disponemos de grupos neutrales para probarlas. Pero aun cuando las aceptemos, estas funciones en realidad no prueban ninguna correlación entre la religión y la selección genética. Las religiones se establecen mediante el aprendizaje y se propagan tanto a través de la imitación como mediante la enseñanza verbal explíci-

ta. Las tradiciones desarrolladas de ese modo pueden mostrar una especie de aptitud para la supervivencia sin ninguna base genética. La Iglesia católica romana lleva alrededor de sesenta generaciones trabajando con éxito, dirigida por una élite que renuncia explícitamente a la procreación física. Los judíos han vivido en relativo aislamiento, con reglas matrimoniales especiales alrededor de cien generaciones, y sin embargo no hay genes judíos. El éxito de formas particulares de religión parece deberse a la organización, la propaganda, el poder o la moda, con las elecciones y actitudes individuales determinadas por muchos motivos diferentes, antes que por la procreación física.

Hay una institución religiosa que tiene su foco en la sexualidad, y es la circuncisión. Este ritual ha sido estrictamente practicado durante miles de años, pero no tiene más influencia en la procreación que el comer o no comer cerdo; ninguna de esas prácticas contribuirá a dar una base genética al eventual éxito del judaísmo, el cristianismo o el islam.⁵⁶ La circuncisión funciona como un *character indelibilis* de una comunidad particular⁵⁷ y posiblemente como una experiencia individual traumática e inolvidable;⁵⁸ es decir, que funciona en el ámbito social y psicológico, no en el genético.

En contraste con la práctica de la circuncisión, la sexualidad humana como tal tiene una función y un linaje biológico claros. Durante la adolescencia los seres humanos, en todas partes y en todas las épocas, descubren espontáneamente la sexualidad junto con sentimientos y com-

⁵⁶ O más bien menos, si aceptamos que la dieta modifica el peligro de ciertas enfermedades, por ejemplo la triquinosis.

⁵⁷ Véase cap. 7, n. 50.

⁵⁸ Véase *infra*, n. III-114.

portamientos nuevos, mientras que los esfuerzos culturales y educativos para reprimirlos normalmente fracasan. Los posmodernos han señalado que también la sexualidad adopta formas diversas en diferentes civilizaciones y por lo tanto debe ser considerada como una construcción o incluso una «invención» cultural.⁵⁹ Pero esas variaciones y desviaciones son leves en comparación con la abrumadora uniformidad. El programa biológico se desarrolla por su cuenta según patrones predeterminados que se remontan a mucho antes de la aparición de los seres humanos y están inscritos en el código genético desde hace muchísimo tiempo. Nunca se ha demostrado que la religión surja espontáneamente de forma similar; la religión depende del impacto formativo del aprendizaje cultural. Las posibilidades de descubrir genes religiosos parecen escasas.

Lo que queda es un parecido familiar intercultural de fenómenos religiosos en todo el mundo y en todas las épocas. Del mismo modo, no es fácil dejar de lado el aura emocional que envuelve a la religión. Los biólogos sostienen que cada uno de nuestros sentimientos espontáneos puede ser considerado como reflejo de alguna función biológica.⁶⁰ Lumsden y Wilson citan «los recuerdos más fáciles de evocar, las emociones más fáciles de provocar» como prueba de sus fundamentos biológicos.⁶¹ Konrad Lorenz ha llamado la atención sobre los estremecimientos de ansiedad o in-

⁵⁹ La obra básica fue M. Foucault, *Histoire de la sexualité* (París, 1976-1984); cf. D. M. Halperin, J. J. Winkler y F. E. Zeitlin, *Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World* (Princeton, 1989).

⁶⁰ Ditfurth (1976), p. 45.

⁶¹ Lumsden y Wilson (1983), p. 20.

cluso de euforia que todavía experimentamos, los temblores, en determinadas situaciones, a lo largo de la espina dorsal o los brazos, que son reacciones nerviosas destinadas a erizar los pelos de la espalda y de la cabeza, como todavía les sucede a los gorilas y chimpancés. Para nosotros «erizarse el pelo» sobrevive casi solamente como metáfora, pero en otro tiempo formó parte del programa de comportamiento agresivo.⁶² Hoy, cuando hablamos de los sagrados estremecimientos de temor que caracterizan a la religión en particular, es posible que estemos olvidando ese origen.⁶³ Y sin embargo la ansiedad ligada a la agresión a través de la herencia biológica se manifiesta en nuestras emociones, incluyendo el entusiasmo patriótico y religioso.

En este contexto podría ser útil considerar con mayor detenimiento el más importante de los universales humanos: el lenguaje. En todas las sociedades, el lenguaje se aprende en la infancia, junto con las varias fonologías y semánticas que tanto dificultan la comprensión intercultural. El lenguaje está ligado a una cadena ininterrumpida de tradición histórica;⁶⁴ en decenas de miles de años, nunca ha sido reinventado.⁶⁵ El lenguaje es exclusivamente humano, aun cuando es posible enseñar sus rudimentos a los

⁶² Lorenz (1963), pp. 259-264.

⁶³ Véase *infra*, n. 116-122.

⁶⁴ No hay mayores perspectivas de poder reconstruir el lenguaje «original» de la humanidad; cf. P. E. Ross, *Spektrum der Wissenschaft* 6 (1991), pp. 92-101. La reconstrucción más exitosa de una lengua perdida, el indoeuropeo, se remonta a tal vez dos mil años antes de los primeros documentos, es decir, entre el 5000 y el 4000 a. C., pero el lenguaje humano debe de tener más de cuarenta mil años.

⁶⁵ Para especulaciones acerca del surgimiento espontáneo del lenguaje, principalmente por influencia de Heródoto 2, 2, el «experimento Psamético», véase A. Borst, *Der Turmbau von Babel* (Stuttgart, 1957-1963), esp. I (1957), pp. 99-101.

chimpancés hasta un nivel sorprendente.⁶⁶ Pero no es menos cierto que el lenguaje tiene una base biológica, evidente sobre todo en el desarrollo de un aparato fonador que no existe en los chimpancés y es dudoso que existiera en el hombre de neanderthal. Hubo una alteración genética que fue crítica en su desarrollo. Además, el lenguaje tiene una función sociobiológica clara, y, de hecho, ha llegado a ser una de las más importantes condiciones para la supervivencia en nuestros sistemas sociales: un individuo incapaz de hablar generalmente se aparta del grupo. Así, la selección de genes ha estado asociada a funciones sociales en la evolución de la cultura. Si el lenguaje es un fenómeno cultural, la cultura ha determinado y continúa controlando los genes en este caso, mientras que todavía es necesario enseñar de nuevo el lenguaje a cada generación. Por lo tanto, el lenguaje humano podría ser considerado un híbrido de cultura y biología.

Todavía no está claro hasta qué punto podemos ser precisos con respecto a este capítulo de la evolución. Hace alrededor de cuarenta mil años hubo una revolución cultural, que se manifestó a través de nuevas formas de sistemas significativos y pensamiento representacional. La revolución fue el nacimiento del arte entre formas más simples de marcar y hacer distinciones.⁶⁷ El arte es desconocido por

⁶⁶ A los chimpancés es posible enseñarles algunas formas bastante avanzadas de lenguaje, sobre todo en forma de lenguaje de signos; véase Fouts y Budd (1979). Esto puede considerarse lenguaje real o alguna otra cosa, pero hay que admitir que su desempeño es mucho más humano de lo esperado. En contraste con los humanos, sin embargo, los chimpancés no están interesados en usar y transmitir su «lenguaje». Véase también el cap. 3, n. 32.

⁶⁷ Bar-Yosef y Vandermeersch (1993); R. White, «Bildhaftes Denken in der Eiszeit», *Spektrum der Wissenschaft* 3 (1994), pp. 62-69.

los demás primates; se encuentra en una forma menos desarrollada entre los restos del hombre de neanderthal. El arte significa «hacer especiales» ciertos objetos de percepción, produciendo una tensión característica entre lo familiar y lo admirable y creando así aspectos nuevos de un mundo potencialmente común.⁶⁸ El hecho notable es que pocos milenios después de la creación del arte, el hombre de neanderthal se extinguió. Podemos suponer que eso ocurrió debido a alguna falta de aptitud cultural, pero sin embargo no había ningún tipo genéticamente nuevo de hombre para inaugurar la nueva etapa: ahora parece que el hombre de neanderthal convivió con el hombre moderno durante alrededor de cincuenta mil años.⁶⁹ Hasta ahora «la biología no puede explicar la revolución cultural que vino a continuación».⁷⁰ Pero quizá la sociobiología pueda. Surge la tentación de suponer que el progreso cultural de la especie rival provocó la extinción de la especie menos aventajada. ¿Fue entonces cuando tomó forma el lenguaje humano? ¿Acaso el hombre de neanderthal no era capaz de hablar de manera articulada?⁷¹ De todas formas, el

⁶⁸ Véase Dissanayake (1988).

⁶⁹ Véase P. Mellars, «Archaeology and Modern Human Origins», *Proc. Brit. Acad.* 82 (1992), pp. 1-35; Bar-Yosef y Vandermeersch 1993.

⁷⁰ Bar-Yosef y Vandermeersch (1993), p. 64.

⁷¹ Ésa era la tesis de P. Liebermann, «On the Evolution of Human Language», *Proc. of the 7th Int. Cong. of Phonetic Sciences* (Leiden, 1972), pp. 258-272; cf. J. N. Spuhler, «Biology, Speed, and Language», *Annual Review of Anthropology* 6 (1977), pp. 509-561; G. S. Kruntz, «Sapienization and Speech», *Current Anthropology* 21 (1980), pp. 772-792; para ulteriores discusiones, véase *Nature* 338 (1989), pp. 758-760; *Spektrum der Wissenschaft* 7 (1989), p. 34; Bickerton (1990), pp. 170 y ss.; *Spektrum der Wissenschaft* 6 (1991), p. 100. La mayoría piensa que Liebermann ha sido refutado, lo que significa que el habla puede ser más antigua que el *homo sapiens* contemporáneo.

que sobrevivió fue el *homo sapiens sapiens*, que desde entonces ha sido *homo loquens* y *homo artifex*, pero también *homo religiosus*.

Paralelamente al lenguaje, podemos suponer que también la religión, como un medio efectivo de la más alta comunicación, surgió en determinada etapa de la prehistoria como un acto competitivo, una forma de obtener una ventaja sobre otros que no participaban en ella. La religión bien podría ser más antigua que el tipo de lenguaje que conocemos, en la medida en que está ligada a un ritual, que implica patrones de comportamiento fijos marcados por la exageración y la repetición y con frecuencia caracterizados por una seriedad obsesiva, patrones que destacan incluso en las variedades más modernas de comunicación religiosa.⁷² En principio, el ritual refleja un estado de comunicación preverbal, que debe ser aprendido por imitación y comprendido por su función. Parece ser más primitivo y podría ser más antiguo que el lenguaje; claramente tiene analogías con algunos comportamientos animales. Si bien los rituales no necesariamente dejan huellas arqueológicas, la práctica funeraria está bien documentada en el caso del hombre de neanderthal, pese a que existen dudas acerca de su capacidad de hablar.⁷³ Somos libres de imaginar que en una etapa temprana se dio entre los homínidos una gama más rica de rituales, como danzas en el contexto de la caza o la guerra, exhibiciones de apareamiento, pero también veneración e incluso culto de lo invisible.⁷⁴ Esto podría considerarse una suerte de prerreligión, perpetua-

⁷² Sobre el concepto y la función del ritual, véase Burkert (1979), (1983). Para un estudio epicrítico del concepto de ritual, véase Bell (1992).

⁷³ Véase Slobodkin (1992), p. 35.

⁷⁴ Véase también n. 112.

da en gran parte en los rituales de las religiones que conocemos. Pero esto no es más que una conjetura.

En consecuencia, la posibilidad de una derivación sociobiológica de la religión sigue envuelta en la prehistoria. La idea es atractiva. Hay un vasto espacio de tiempo disponible para el proceso evolutivo, con decenas de miles, quizás incluso centenares de miles de generaciones para llenar el vacío entre el chimpancé y el *homo sapiens*, mientras que en otros casos estudiados por la sociobiología el problema de la extensión de tiempo implicada parecía insuperable. La religión, surgida en tiempos inmemoriales y con frecuencia caracterizada por el principio de la continuidad invariable, bien podría ser un caso modelo de la «coevolución de genes y cultura». Sin embargo, no hay forma de probar esa hipótesis, ni en treinta mil, trescientos mil o tres millones de años, a través de mil, diez mil o cien mil generaciones; y por las normas científicas, la hipótesis pierde validez. Sólo vagamente podemos reconstruir las condiciones culturales decisivas. Con el tiempo, las incertidumbres se multiplican mientras que la evidencia se evapora. La sociobiología, con su insistencia en parámetros precisos en los modelos matemáticos, no puede encontrar aplicaciones apropiadas en esos campos. Su lugar tendrá que ser ocupado por la probabilidad, la observación selectiva y la intuición.

También podemos ver la religión, paralela al lenguaje y al arte y casi siempre en estrecha simbiosis con ambos, como un antiguo híbrido entre la tradición cultural y la biológica. Entre los *universalia* antropológicos hay otro híbrido que puede dar idea de la complejidad del problema: el caso del tabú del incesto, regla social que concierne inmediatamente a la procreación y que con frecuencia asume dimensiones religiosas. Ya hace tiempo que se reconoce, no

sin asombro, que el tabú del incesto es prácticamente universal en las sociedades humanas. Incluso ha sido considerado como la marca misma de la cultura.⁷⁵ Fue sorprendente descubrir que las formas de evitar el incesto no están limitadas a la especie humana, sino que son comunes entre la mayoría de los animales superiores.⁷⁶ En este caso la ventaja biológica es clara, puesto que la endogamia tiene riesgos y peligros específicos. ¿Pero cómo penetró la recomendación biológica en la conciencia humana, para ser transformada tanto en reglas verbalizadas explícitas de instituciones culturales como en sentimientos espontáneos? Esta inquietante pregunta aún no tiene respuesta. ¿Es posible que reglas adoptadas al azar hayan echado raíces debido a su éxito genético? Pero los efectos sólo se manifiestan después de una serie de generaciones. Norbert Bischof ha dedicado a este problema un cuidadoso estudio,⁷⁷ que termina con una metáfora: las reglas sociales, si son generales y persistentes, tienen que «adaptarse al paisaje».

Es el paisaje, formado por acontecimientos geológicos en periodos muy largos, lo que hace que el agua se concentre en ríos y fluya por un curso preestablecido y lo que impone límites hasta a las caóticas turbulencias del clima.⁷⁸ Cómo percibe el paisaje el arquitecto, o cómo el paisaje in-

⁷⁵ Lévi-Strauss, en *Les structures élémentaires de la parenté* (París, 1949), asociaba el tabú del incesto con el intercambio de mujeres, con el intercambio como tal e incluso con la lógica binaria.

⁷⁶ Véase Bischof (1985).

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ La metáfora del paisaje fue utilizada por Burkert (1979), p. 58, en referencia a la tradición de mito-y-ritual: «cavó esos hondos valles de tradición humana por los que hasta hoy tienden a fluir las corrientes de nuestra experiencia», y antes por Freedman (1974), p. 34: «La evolución ha excavado los principales canales por los que corre el río de la experiencia»; en un sentido negativo había sido anticipada por Frazer GB I,

fluye en el arquitecto, sigue siendo un misterio. Es decir, la religión natural, las formas básicas y comunes de dirigirse a lo sobrenatural, no se desarrollaron en el vacío, sino a través de la adaptación a un «paisaje» determinado, condicionado por la antiquísima evolución de la vida humana. Si hay predilecciones y atracciones, así como miedos y repulsiones, sentimientos de necesidad conformados por la biología, ese complejo podría explicar la estabilidad de la creencia y el comportamiento concomitante.

Para emplear otra metáfora: la cultura verbalizada, transmitida a través de la enseñanza y del aprendizaje, puede ser considerada el «software» de la humanidad, fácil de copiar y de traspasar sin importar su complejidad. Pero la cuestión es si ese «software» puede ser elegido y modificado arbitrariamente o si está ligado a ciertas condiciones previas de la programación original, a patrones y efectos dejados por el «hardware» que lo generó.

La organización biológica del cerebro y otros sistemas cibernéticos de los seres vivos existió mucho antes que la cultura verbalizada; no se puede negar que continúa influyendo en nuestro comportamiento y comunicación. Hay programas de acción, secuencias, sentimientos, expectativas, nociones y valores originarios heredados del pasado más remoto. Entre los más obvios están la búsqueda de alimento, el miedo, la huida y la agresión, y por supuesto el sexo. Hasta los significados tienen su prehistoria. Es notoriamente difícil construir una semántica en función de la pura lógica, pero es bastante fácil reconocer ciertas reacciones que tienen funciones adaptativas o comunicativas: un leopardo, una serpiente, «luchar o huir», son significa-

p. XXVI, cuando afirma que la religión tradicional se construyó «sobre las arenas de la superstición antes que sobre la roca de la naturaleza».

dos mucho más antiguos que el lenguaje. El pollo conoce al halcón que hiende el aire sin tener ninguna experiencia previa de él; el gallo conoce a la comadreja;⁷⁹ ciertos primates tienen signos distintos para leopardo, águila y serpiente.⁸⁰ El proceso de *semeliosis*, el uso de signos y símbolos, opera dentro de toda la esfera de los organismos vivos y es evidente que fue inventado mucho antes de la aparición del hombre.⁸¹

Esto no significa que los genes determinen la cultura: es evidente que no es así. Pero se podría decir que dan recomendaciones que se manifiestan en la repetición de patrones similares, «los recuerdos más fáciles de evocar, las emociones más fáciles de provocar». La constitución biológica forma precondiciones o «atrayentes» para producir fenómenos de manera consistente, aun cuando esos patrones sean creados y recreados de nuevo en cada caso. Sigue siendo imposible obtener prueba científica alguna de esas conexiones por medio de estadísticas o experimentos; lo que se puede demostrar es la casi universalidad y persistencia de patrones en el tiempo y en el espacio, y la existencia de ciertas analogías o incluso equivalencias en estructura y función en el comportamiento animal.⁸² Esto hace pensar

⁷⁹ Ditfurth (1976), pp. 165-167.

⁸⁰ T. Struhsaker, «Auditory Communication among Vervet Monkeys (*Cercopithecus aethiops*)», en S. A. Altmann (ed.), *Social Communication among Primates* (Chicago, 1967). Sobre la reacción de los chimpancés frente a leopardos y serpientes, véase Wilson (1978), p. 83; Lumsden y Wilson (1983), p. 96. Para «conocimiento» transcultural sobre la vida y el concepto, véase Atran (1987); Johnson (1987).

⁸¹ Véase el cap. 7, n. 1.

⁸² Por lo tanto, en este estudio no hay nada establecido ni hipótesis alguna en relación con los genes o con la estructura del cerebro. Un esfuerzo en esa dirección lo hizo V. Turner, «Body, Brain, and Culture», en su *On the Edge of the Bush* (Tucson, 1988), pp. 249-273. La tentativa

que ciertos detalles y secuencias de rituales, relatos, obras de arte y fantasías tienen relación con procesos más originales en la evolución vital; no son comprensibles aislados ni en sus diversos contextos culturales, pero sí en relación con esos antecedentes.

La cuestión sociobiológica del valor de supervivencia o valor de multiplicación del lenguaje, el arte y la religión sigue abierta. Probablemente es importante comprender que no se trata de un proceso unidimensional, de manera que la respuesta no puede ser simplemente una fórmula. Es probable que los nuevos caminos de comunicación sirvan a un grupo de factores en la evolución y a un grupo de funciones; además, las funciones pueden perderse o alterarse. Sin embargo, algunos patrones persistentes y permanentes emergen e incluso parecen controlar interacciones, puesto que todos esos acontecimientos se producen dentro de un único paisaje al que están adaptados. Lo que nosotros discernimos son las huellas de la biología seguidas por elección cultural.

En resumen: la tesis de la sociobiología en el sentido estricto de «coevolución de genes y cultura» no se puede verificar en el caso de la religión, porque esa evolución es anterior a los periodos observables y es demasiado compleja para establecer relaciones inequívocas entre las dos. Sin embargo, la ausencia de pruebas no autoriza a separar la cultura de la biología, ni la religión de subestructuras formadas en el curso de la evolución vital. El carácter híbrido de la religión—entre la biología y la cultura—reclama

de J. Jaynes, *The Origin of Consciousness and the Breakdown of the Bicameral Mind* (Boston, 1976), no ha convencido a los científicos.

una combinación interdisciplinar de métodos: la derivación debe ir junto con la interpretación. En este sentido, se puede intentar un análisis de mundos religiosos con miras a descubrir el paisaje subyacente.

UN MUNDO COMÚN: REDUCCIÓN Y VALIDACIÓN

En la historia humana el lenguaje ha sido un fenómeno decisivo, análogo a la religión y relacionado con ella. Desde los griegos, el lenguaje, el *lógos*, se ha considerado el elemento diferenciador fundamental entre nosotros y las demás especies: el hombre es el «animal dotado de lenguaje», *zoón logikón*.⁸³ El curso de la evolución ha supuesto una serie de éxitos crecientes en la obtención y el procesamiento de información, en una retroalimentación continua entre el medio ambiente y los organismos vivos.⁸⁴ El sistema nervioso dio origen a las posibilidades de aprender, es decir, de almacenar información y modificar programas en el curso de la vida de un individuo. Sin embargo, el «software» de ese tipo sigue siendo inseparable del «hardware» y es destruido junto con él. Los efectos del aprendizaje no pueden persistir; sólo los genes preservan información. El ciclo de nacimiento y muerte puede superarse en cierta medida a través de la distribución y transmisión de la información. Pero aunque la distancia de la ameba al mono es enorme, una tradición cultural incipiente de este tipo sigue siendo rudimentaria hasta la trascendental aparición del lengua-

⁸³ La traducción latina, '*animal rationale*', incluye solamente una parte de ese concepto.

⁸⁴ Para la teoría evolucionista del conocimiento, véase Lorenz (1973); Vollmer (1994).

je. A través del lenguaje la información puede ser no sólo adquirida, procesada y almacenada individualmente, sino transmitida por entero a otros, para ser procesada y reutilizada en intentos similares. Hay dos formas principales de interacción verbal, que corresponden a las funciones neurológicas de sensación y movimiento: afirmar hechos y dar órdenes, lo que significa por un lado compartir fuentes de información y por el otro compartir los resultados del procesamiento de la información. A través de la copia y el intercambio, los programas y la información han llegado a ser en gran medida independientes del «hardware» y del accidente de la muerte individual. La supervivencia de la información se afirma al lado de la supervivencia genética e incluso en su lugar.

La aparición del lenguaje significa nada menos que el advenimiento de un mundo mental común, lo que permite no sólo acciones y sentimientos compartidos, sino pensamientos y planes, conceptos y valores comunes a todos. Desde ese momento, todos los seres humanos están unidos a la cadena ininterrumpida de la tradición, adueñándose de los mundos mentales de sus mayores, elaborándolos y transmitiéndolos.

La religión, respecto a la comunicación, pertenece a ese mundo mental, y en virtud de su seriedad afirma ser preeminente. En consecuencia, es posible reformular el problema de la religión en forma de pregunta: ¿cómo y por qué se establecieron, dentro de ese mundo mental conformado por la tradición del lenguaje, ciertos campos de los cuales no existe evidencia, y en los que afirmamos que dominan la comunicación y la acción en virtud de su gravedad? ¿Se trata de un producto secundario, una degeneración, un «efecto opiáceo», o por el contrario de algún tipo de condición a priori para un mundo común? Si adoptamos el concepto

de Durkheim de «representaciones colectivas», podríamos preguntar: ¿por qué la gente tiene acceso a ellas, y por qué a algunas de entre ellas?

Se ha expresado muchas veces la sospecha de que la religión se basa principalmente en trucos y falsas apariencias producidos por quienes se benefician de ella. Ya en las etapas prehumanas abundan las formas de engaño.⁸⁵ Y la posibilidad de engaño verbal es mucho mayor. La información puede ser ocultada o distorsionada. En particular, lo invisible puede ser objeto de manipulación. Por ejemplo, entre varias especies de primates, un individuo que está molesto por un intruso puede evitar la confrontación mirando hacia un rincón y emitiendo sonidos de alarma, como diciendo: «hay un monstruo en ese rincón».⁸⁶ Pero esto sería un fundamento visiblemente insuficiente para el origen de la religión. Aun entre los monos la estratagema no se puede repetir con demasiada frecuencia sin que sea reconocida y pierda toda su fuerza.

La cuestión es que el mundo común del lenguaje característicamente produce contenidos más allá de cualquier evidencia inmediata. La comunicación trabaja por medio de signos, y el referente de esos signos debe ser una conjetura al principio, para ser confirmado por la repetición, por el contexto, por el conocimiento previo o por la información y la experiencia adicionales. Algunos signos continuarán siendo opacos y sin embargo se almacenan a la espera de una aclaración posterior. A medida que el aprendizaje va precediendo a la experiencia, el encuentro personal con lo que se ha aprendido y sabido antes puede producirse o

⁸⁵ Véase Sommer (1992).

⁸⁶ Sommer (1992), p. 80; añade que el intruso normalmente toma parte en la alarma y desiste de la agresión.

no en el espacio de una vida. El lenguaje hace referencia a objetos, así como al pasado y al futuro, segmentos de realidad inaccesibles a la verificación.⁸⁷ La ficción, el ensueño y las obras de la imaginación evidentemente tienen alguna función para el individuo, como preparación o ensayo de actividades humanas o ayudando a resolver problemas y a la vez evitando la confrontación directa. A través del lenguaje es posible expresar o manipular colectivamente pensamientos o planes. Así, del proceso de la comunicación lingüística surgen mundos más allá de la experiencia, o por lo menos situados en provincias brumosas o puntos ciegos. Es posible que al ser mal comprendidos adquieran formas nuevas. Esto ocurre incluso dentro de la tradición religiosa, produciendo elementos extraños y fascinantes. De esa forma parece haber surgido Elíseo, como nombre de un lugar bienaventurado en el más allá.⁸⁸ Una acumulación de tradiciones preformadas y verbalizadas siempre trascenderá la experiencia individual. Nadie ha visto al Fénix, pero todos sabemos algo sobre él.⁸⁹

Ese proceso de tradición verbal acumulada puede ser anticipado por el ritual, que hace referencia a entidades no presentes por medio de actos convertidos en fórmulas⁹⁰ y

⁸⁷ También esto tiene antecedentes en el ritual, definido como «acción pre-hecha o re-hecha» por J. Harrison, *Epilegomena to the Study of Greek Religion* (Cambridge, 1921), p. XLIII.

⁸⁸ Véase Burkert, «Elysion», *Glotta* 39 (1961), pp. 208-213; una personalidad mítica, Lino, surgió del grito ritual *ailinon*; en Italia hay un hada o bruja llamada Befana—comparable a Santa Claus—, que toma su nombre de la fiesta de la Epifanía; más ejemplos en Burkert, *Museum Helveticum* 38 (1981), pp. 203 y ss.

⁸⁹ Lo que ha hecho al Fénix tan permanente es la memorable paradoja de la aniquilación invertida, el círculo de muerte y renacimiento, adoptado y reforzado por el cristianismo.

⁹⁰ Cf. Burkert (1983), p. 76.

es impetuosamente reforzado por el arte. Desde el paleolítico superior los seres humanos han trazado imágenes de objetos conocidos: bisontes, caballos o mamuts, así como de íconos enigmáticos y asombrosos que requieren una interpretación especial. Nos quedamos perplejos tratando de entender la pintura llamada «El hechicero» en la caverna de Trois Frères, o esos corpulentos ídolos femeninos que suelen considerarse estatuillas de Venus.⁹¹ ¿Son representaciones de la realidad o se refieren a lo sobrenatural, a alguna Gran Diosa?⁹² En la actualidad la mayoría de la gente ha visto imágenes de ángeles, de dragones o del Fénix; formamos nuestras ideas acerca de tales seres por medio de ilustraciones.

Si un cuerpo de entidades sobrenaturales, comunicable a través del lenguaje y las imágenes, llega a ocupar determinado espacio en nuestro mundo mental, está sujeto a las funciones controladoras de reducción y simplificación. Frente a la acumulación siempre creciente de datos que se infiltran en la experiencia personal, es necesario simplificar el mundo común. La pura adición de conocimiento individual superaría muy pronto la capacidad de cualquier sistema existente para registrarla, incluso en un grupo pequeño y en unas pocas generaciones. La tradición es información condensada y sistematizada. El lenguaje opera de esa forma constantemente a través de dos de sus principales funciones, la generalización y la metáfora: son estrategias para mantener finito el sistema de signos. También las funciones lógicas trabajan en ese sentido, a través de la ne-

⁹¹ Véase G. R. Levy, *The Gates of Horn* (Londres, 1948), pp. 22 y ss.; lám. II b.

⁹² Véase también W. Helck, *Betrachtungen zur Grossen Göttin* (Múnich, 1971).

gación, la inclusión en clases, la constitución de patrones y analogías.

En *The Function of Religion* Niklas Luhmann afirmaba que el principal proceso de creación de sentido en las interacciones de un sistema con su ambiente es la «reducción de la complejidad», y consideraba que ése es en particular el logro de la religión.⁹³ Mediante un proceso de reducción, la religión ofrece orientación dentro de un cosmos con significado para quienes se sienten desvalidos frente a la complejidad infinita. Algunos sistemas religiosos van más lejos que otros en esa función. Una manera de conseguir una radical reducción de la complejidad es concebir un sistema dualístico: postular dos contenedores en los que depositar experiencias o fenómenos. También las jerarquías y los nexos de causalidad reducen efectivamente la complejidad. Y en la religión especulativa hay una tendencia declarada a reducir la realidad a los conceptos más simples y generales: la Causa Única, el Único Ser, el Uno.⁹⁴

Sería fácil seguir haciendo sugerencias sobre qué es lo que hace a la religión «buena para pensar» en un mundo mental.⁹⁵ El propio lenguaje, en cuanto sistema significativo, parece necesitar un «significante último», el absoluto, Dios.⁹⁶ Esto podría cumplir además la función de la x algebraica para resolver las ecuaciones conflictivas de la vida. Por ejemplo, la dominación opresiva es más fácil de sopor-

⁹³ Luhmann (1977).

⁹⁴ Lord Gifford creía que la «teología natural» (véase Prefacio, n. 1) era equivalente al «conocimiento de Dios, el Infinito, el Todo, la Causa Primera y Única, la Sustancia Única, el Único Ser, la Única Realidad y la Única Existencia».

⁹⁵ La expresión «buena para pensar» es de Lévi-Strauss.

⁹⁶ En consecuencia, la frase «Dios está muerto» ha sido proclamada como la proposición fundadora de la semiología moderna; M. Cassirer, *Semiotica* 17 (1976), pp. 35 y ss.

tar si el opresor a su vez es dominado por un dios.⁹⁷ Del mismo modo, una distribución de bienes insegura e injusta puede ser equilibrada por un sistema de regalos trascendente.⁹⁸ Una respuesta última, aunque no empírica, a la dolorida pregunta «¿por qué?» puede hacer tolerable la aflicción. Introducir lo invisible es interrumpir la cadena funcional cerrada de acontecimientos, lo que significa también que la religión nunca está totalmente integrada en un sistema social, sino que conserva siempre cierto carácter de «alteridad».

Los tradicionales predicados de los dioses o el dios como inmortal e intemporal, creador del mundo y fin último del destino humano, reflejan categorías básicas de ser, de causalidad y de bondad. Incluso esas categorías a priori se han vinculado a la evolución biológica por la teoría del conocimiento evolucionista. Se fueron desarrollando en la medida en que demostraron tener éxito en el manejo de un mundo objetivo cada vez más vasto.⁹⁹ En campos situados más allá de la experiencia, esas categorías se desarrollan con extraordinaria facilidad, apoyadas por el mecanismo mental de la autorreferencia para crear una serie infinita. El extremo inalcanzable, la perfección, se encuentra en lo sobrenatural. En el lenguaje eso se expresará mediante superlativos: Dios es el primero, el supremo, el más fuerte, el absoluto.

En todas estas reflexiones acerca de las condiciones y funciones de los conceptos religiosos en un mundo mental, el

⁹⁷ Formalizando: si $a:b$ es una ecuación, $x:a = a:b$; véase el cap. 4, n. 107. Los primates tienden a reaccionar a la amenaza de un compañero dominante amenazando a su vez a un inferior, $a:b = b:y$; Sommer (1992), p. 85.

⁹⁸ $a > b$ se convierte en la ecuación $a - x = b - y$. Véase el cap. 5.

⁹⁹ Véase Lorenz (1973); Vollmer (1994).

problema crucial sigue siendo la validación. Como dice Richard Gordon: ¿cómo es posible «validar la existencia de un mundo puramente imaginario»?¹⁰⁰ El truco del mono y el monstruo en el rincón no se puede repetir. Hay tanto creencia como descreimiento, tanta desconfianza como confianza, hay olvido para equilibrar la adquisición de nueva información; hay manipulación y contramanipulación, ocultamiento y engaño. Cada uno termina con una selección muy personal que configura su mundo mental. ¿Es posible aislar los elementos comunes y arbitrarios? ¿O las posibilidades de la fantasía son infinitas? Y sin embargo los dioses no son simplemente otra quimera.¹⁰¹ ¿Cómo fundamentar las afirmaciones, los postulados y las amenazas de la religión?

Para explicar la apariencia de realismo sin par de los mundos religiosos, se emplean tres enfoques principales. Las razones de la aceptación, la persistencia y la preponderancia de la religión pueden encontrarse ya sea en el mensaje transmitido, en las circunstancias de la transmisión, o en la organización especial del receptor. Todas estas posibilidades han sido exploradas y discutidas; también es posible combinarlas.

El enfoque moderno y sofisticado ha consistido en buscar las razones de la estabilidad dentro del mensaje; ése es el modelo estructuralista.¹⁰² Postula que ciertas correspondencias, ecuaciones y reciprocidades se afianzan mediante varias y repetidas formas de comunicación y así otorgan un significado poderoso a las tradiciones que operan dentro

¹⁰⁰ Richard Gordon, «Reality, Evocation and Boundary in the Mysteries of Mithras», *Journal of Mithraic Studies* 3 (1980), pp. 19-99, p. 22, sobre los misterios de Mitra.

¹⁰¹ Cf. Cicerón, *De natura deorum* 2, 5.

¹⁰² Para una tentativa en ese sentido véase Gordon, n. 100.

de un grupo religioso. Metafóricamente podríamos hablar de «resonancias» que acompañan al mensaje, tal como una radio, o cualquier dispositivo electrónico similar, a veces crea sus propios sonidos penetrantes. El reforzamiento por medio de la resonancia sería particularmente aplicable al ritual, el medio concomitante de comunicación religiosa. ¿Debemos ver la religión como una forma de resonancia, de autorréplicas mentales dentro de un sistema cultural, réplicas que—funcionales o disfuncionales—surgen y se preservan a través de su propia estructura para ser parte de la cultura?¹⁰³ Esto significaría desistir de cualquier intento de encontrar sentido.

Dentro del proceso de transmisión religiosa, una hipótesis estrictamente biológica supondría que se produce algún tipo de «impresión». La impresión biológica está limitada a ciertas condiciones, a funciones, momentos y situaciones especiales; dicho de otro modo, es totalmente dependiente del «paisaje» de una especie bien programada; tiene consecuencias invariables. Un pato recién nacido, al salir del huevo, toma por padre o madre a cualquier ser con quien tenga su primer contacto, y la experiencia posterior no cambia eso.

En los humanos también el cerebro es muy maleable en las primeras etapas, y algunos fenómenos, cuando menos, están muy cerca de dejar huella. Las experiencias de la infancia tienen un papel decisivo en el desarrollo de la

¹⁰³ Dentro del lenguaje, resonancias en el *significante*, como el ritmo, la asonancia y la rima, producen estabilidad. Dawkins (1976) sugiere que podría haber «memas» autorreplicables correspondientes a los genes autorreplicables, es decir, frases u órdenes que se generan a sí mismas en la mente. Esto es poco más que una metáfora; otra metáfora sería la analogía con los virus de los ordenadores. Su existencia y función todavía están por demostrarse.

personalidad, incluyendo la madurez sexual, las actitudes políticas¹⁰⁴ y las inclinaciones religiosas. Tanto del padre como de la madre irradian potentes fuerzas formativas; en este contexto se ha acuñado la pegadiza expresión «clonación fenotípica». Sin embargo, nunca se ha detectado ningún automatismo confiable comparable al del patito. Por el contrario, abundan los fracasos notables y drásticos de intentos pedagógicos de corregir las actitudes religiosas de los niños.

Finalmente, en el examen de la receptividad a los mensajes religiosos sería fácil, probablemente demasiado fácil, postular que hay imágenes arquetípicas de entidades religiosas, de los dioses o el dios, que están presentes en la constitución humana y que pueden ser activadas mediante estímulos apropiados con resultados indelebles. Esto equivaldría a los «mecanismos innatos de desencadenamiento» de que se habla en biología,¹⁰⁵ otra forma de programación predeterminada, igual que la impresión. Significa que unos patrones fijos de acción se activan mediante combinaciones específicas de estímulos, sin considerar los accidentes individuales. Esto también se resiste a la verificación.

La forma observable de transmisión religiosa consiste en procesos de aprendizaje realizados a través del ritual y el lenguaje. Los rasgos más salientes de ese proceso son la repetición y las formas más o menos duras de intimidación. La repetición es un factor crítico en el aprendizaje, y en el ritual es fundamental. No hay transmisión religiosa sin ritual. Una función primaria del ritual es iniciar a los jóvenes en las costumbres de sus mayores: el epítome del aprendi-

¹⁰⁴ L. L. Cavalli-Sforza *et al.*, «Theory and Observation in Cultural Transmission», *Science* 218 (1982), pp. 19-27.

¹⁰⁵ Véase Lorenz (1963), p. 23; *cf.* Lorenz (1978), pp. 95 y ss.

zaje cultural, que se confía a la memoria.¹⁰⁶ Con el mismo espíritu, por el bien de toda la comunidad se repiten a intervalos regulares ceremonias destinadas a inculcar «representaciones colectivas».¹⁰⁷ La celebración de festivales ha llegado a ser una manifestación religiosa central. La gente realiza actos prescritos, aprendiendo que siempre se han ejecutado de esa manera; en ese contexto se les relata además su conocimiento colectivo, sus mitos.¹⁰⁸ Dos sistemas de signos, el ritual y el lingüístico, se unen para reforzarse mutuamente, para formar estructuras mentales que determinan las categorías y la reglas de la vida. Los elementos más efectivos son la danza y el canto, en los que se combinan ritmos y sonidos repetitivos para crear la gran experiencia colectiva.

Una fuerza de gran importancia en este proceso es la autoridad paterna. Todos los animales superiores están programados para aprender de sus mayores. En la sociedad humana el papel del padre ha sido particularmente magnificado. Una intensa relación padre-hijo es el vehículo de muchas tradiciones culturales. Las religiones solían destacar la importancia de los padres al presentar al dios o los dioses como padres y/o madres sobrenaturales, y los padres y madres no dejaban de aprovechar esa oportunidad para aumentar su propio prestigio.¹⁰⁹ Los niños que veían a sus padres tratar con los dioses «con suprema seriedad en nombre de sí mismos y de sus hijos», como escribió Platón,

¹⁰⁶ Cf. J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis* (Múnich, 1992).

¹⁰⁷ Cf. Durkheim (1912).

¹⁰⁸ Para un examen de mito y ritual, véase Burkert (1979), pp. 56-58.

¹⁰⁹ Hay un ejemplo notable en Hebreos 12, 4-11 sobre la educación (*paideía*) violenta impartida por un padre y por Dios.

¿cómo podían atreverse a despreciar la religión?¹¹⁰ En ese proceso de ida y vuelta, la autoridad se estabiliza a través de la religión y la religión a través de la autoridad.

Algunas formas especiales de aprendizaje se hacen indelebles «de un golpe», sin repetición, normalmente en situaciones de excitación extrema. Todo individuo tiene recuerdos inolvidables de este tipo, especialmente de carácter doloroso o humillante. En los animales se han estudiado formas de «aprendizaje por ansiedad». Los observadores han encontrado cierto procesamiento neuronal y memoria especiales para acontecimientos que producen ansiedad;¹¹¹ el comportamiento resultante parece próximo a la supersensibilización. En muchas civilizaciones la enseñanza se realiza habitualmente mediante la amenaza y el maltrato,¹¹² y no hay quejas sobre ello. Esto hace pensar en ceremonias de iniciación exóticas;¹¹³ algunas comunidades europeas acos-

¹¹⁰ Platón, *Leyes* 887 de.

¹¹¹ Véase J. E. LeDoux, «Das Gedächtnis für Angst», *Spektrum der Wissenschaft* 8 (1994), pp. 76-83.

¹¹² Véase Lorenz (1963), pp. 65-67. La gansa gris, Martina, se asustó en esa situación des acostumbrada e instintivamente corrió hacia la ventana y sólo después de vuelta hacia las escaleras que debía subir; de ahí en adelante, durante todo el año mantuvo el hábito de desviarse primero hacia la ventana. Una vez, apresurada, «se desvió de su ruta habitual y eligió el camino más corto». Sin embargo, «al llegar al quinto escalón» dio señales de horror, «vaciló un momento, se volvió, bajó apresuradamente los cinco escalones y arrancó decidida, como alguien que va en una misión muy importante, por su camino original a la ventana y de regreso. Esa vez subió las escaleras según su costumbre anterior» y dio muestras de alivio. Una experiencia inquietante da origen a un patrón de comportamiento fijo, una especie de ritual bien establecido. Olvidarlo accidentalmente causa una gran ansiedad, mientras que volver atrás y repetir todo el ritual desde el principio causa alivio. Aparentemente, todos los pontífices romanos estarían de acuerdo con la gansa de Lorenz.

¹¹³ Sobre el ritual de circuncisión véase el cap. 2, n. 50, 51; cap. 7, n.

tumbraban a enseñar a los jóvenes la ubicación de los mojones que señalaban sus límites abofeteándolos y azotándolos en el sitio.¹¹⁴ Una forma drástica de crear un vínculo inolvidable e irrompible es cometer un crimen en común, utilizando la agresión para superar la ansiedad.¹¹⁵ Una cosa especial que se hace en la manipulación de la ansiedad es manejar sangre, lo que en muchas formas de sacrificio y purificación es un requisito. El terror no desarrolla capacidades racionales, pero deja sus marcas. Así nos aproximamos a la «seriedad» de la religión desde la experiencia del miedo.

Es innegable que la ansiedad se evoca con frecuencia para validar mensajes religiosos, y que tiene sus repercusiones en la sustancia de la religión. Transmitir religión es transmitir miedo. «El miedo fue el primero que produjo dioses en el mundo», *«primus in orbe deos fecit timor»*, escribió Estacio. Esto, desde su punto de vista, que es el de la sabiduría religiosa antigua,¹¹⁶ es una crítica, pero coincide con la interpretación que muchas religiones hacen de sí mismas. La principal palabra para caracterizar a los dioses y la religión en acadio es *puluhtu*, 'miedo'. Con toda

50; Bloch (1986); cf. Bischof (1985), pp. 133 y ss.; véase también Dowden (1989), p. 36. En la Antigüedad se expresó con frecuencia la sospecha de que había cultos secretos que practicaban el sacrificio humano e incluso el canibalismo; véase A. Henrichs, «Pagan Ritual and the Alleged Crimes of the Early Christians», en *Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten* (Münster, 1970), pp. 18-35; cap. 7, n. 87.

¹¹⁴ HDA III, p. 1141; E. v. Künßberg, «Rechtsbrauch und Kinderspiel. Untersuchungen zur deutschen Rechtskunde und Volkskunde», *Sitzungsberg* (Heidelberg, 1920), p. 7.

¹¹⁵ Sobre la iniciación en Samotracia, véase Burkert, en N. Marinatos, R. Hägg (eds.), *Greek Sanctuaries: New Approaches* (Londres, 1993), pp. 184 y ss.; cf. el cap. 7, n. 87.

¹¹⁶ Estacio, *Tebaida* 3, 661.

su arrogancia, un rey asirio se proclamaba «el que conoce con fuerza el miedo a los dioses y las diosas del cielo y de la tierra».¹¹⁷ Porque «el temor de Dios crea bondad»,¹¹⁸ o como lo expresó Salomón en una de sus frases más citadas, empleando la variante hebrea de la misma palabra semítica: «el temor de Dios es el comienzo del conocimiento».¹¹⁹ La expresión griega equivalente, *theoudés*, 'temeroso del dios', aparece como una marca de distinción moral de Homero. «Lo divino es miedo para los mortales prudentes».¹²⁰ Otra palabra griega que comúnmente se asocia con ritos religiosos es *phrikē*, 'un estremecimiento que eriza el pelo'. Los modernos regresan a la teoría de que el temor era el sentimiento religioso básico;¹²¹ Rudolf Otto lo sustituyó

¹¹⁷ R. Borger, *Die Inschriften Assarhaddons Königs von Assyrien* (Osnabrück, 1967), 9 § 7, cf. § 2 I, § 11, etc.; Sargón II en E. Ebeling, *Die akkadische Gebetsserie «Handerhebung»* (Berlín, 1952), pp. 98 y ss. (Rs. 3): «siervo, temeroso de tu divinidad [del dios Adad]». Cf. Lambert (1960), p. 104: «El que teme a los dioses no es menospreciado por nadie».

¹¹⁸ S. Parpola, *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars* (Helsinki, 1993), p. 155 núm. 108 (672 a. C.); cf. Lambert (1960), p. 104, línea 143 y ss. Isócrates, *Busiries* concuerda, aunque alude al texto ateo de Critias *TrGF* 43 F 19: «Los que, al principio, inculcaron en nosotros este temor (a lo divino), fueron causa de que no nos comportemos totalmente como las bestias unos con otros».

¹¹⁹ Proverbios 1, 7; Eclesiastés 12, 13.

¹²⁰ C. Austin, *Nova Fragmenta Euripidea* (Berlín, 1968), núm. 81, 48 = *TrGF* Adesp. 356; cf. Teognis 1179: «Respeto a los dioses y témelos». Para los estremecimientos que erizan los pelos, véase n. 62.

¹²¹ R. R. Marett, *The Threshold of Religion* (Londres, 1909, 4.^a ed. 1929), p. 13: «De todas las palabras inglesas, creo que *awe* ['respeto, temor'] es la que expresa mejor el sentimiento religioso fundamental». Cf. *HrwG* I, pp. 455-471 s. v. Angst. Sobre la ansiedad y el ritual, véase también Homans (1941); H. v. Stietencron (ed.), *Angst und Gewalt. Ihre Präsenz und ihre Bewältigung in den Religionen*, (Düsseldorf, 1979).

por un término latino: *mysterium tremendum*, 'un misterio que hace temblar'.¹²² Los estremecimientos de miedo son esenciales para la experiencia de lo sagrado. Los propios medios de la transmisión indeleble, la amenaza y el terror, están correlacionados con los contenidos de la parte religiosa del mundo mental: la prerrogativa de lo sagrado requiere el temor de Dios.

Sin embargo, la ansiedad, el miedo y el terror no son simplemente emociones que flotan libremente traídas por la fantasía psicológica. Tienen funciones biológicas claras en la protección de la vida. La seriedad significa dar prioridad a ciertos programas de importancia vital.¹²³ La suprema seriedad de la religión está ligada al gran miedo a la muerte, capaz de anular todo lo demás. El valor de la religión, que se manifiesta en sus formas de transmisión cultural y en las confesiones de los creyentes, radica en que aquélla trata de la «preocupación suprema» y por lo tanto se adapta al paisaje biológico. El drama de la interacción de la religión con lo invisible mediante la manipulación y el desplazamiento de la ansiedad se lleva a cabo con la muerte como telón de fondo. El hombre tiene conocimiento de la muerte y sabe que ésta no se puede abolir, pero ese conocimiento se desarrolla de una forma peculiar. La muerte personal es una realidad más allá de la imaginación, una *x*, una incógnita, inaccesible a la experiencia; en cambio, la experiencia de la muerte de otras personas estimula relaciones imaginarias con lo desconocido dentro del mundo mental común, con desplazamientos, negaciones, sustitu-

¹²² R. Otto, *Das Heilige* (Múnich, 1917), cap. IV.

¹²³ Cf. Dittfurth (1976), p. 269: en tiempos de hambre la sexualidad cesa. En algunas especies la importancia de la procreación supera la autopreservación: procrear y morir.

tos cambiantes y un continuo choque indeleble, alternativamente calmado o reavivado.

La ansiedad estaba destinada a multiplicarse en el nivel de lo humano, el nivel de una representación consciente del mundo cercano y lejano, del pasado y el futuro. Podemos preguntarnos cómo es que en África los rebaños de cebras y ñus consiguen pastar en presencia de leones. Los leones atacarán en algún momento, pero un animal sólo huye en el momento del peligro inmediato; ahorran su energía y siguen pastando, y también lo hará pronto el animal que esta vez se ha salvado del depredador: ¿qué otra cosa podría hacer? Pero los seres humanos, que buscan conscientemente controlar su entorno, almacenando recuerdos y anticipando el futuro, no consiguen olvidar la presencia persistente de los leones. Pueden tratar de atacar y matar a su vez a los depredadores; pueden crear un ambiente pacífico: ésa es una razón por la que muchas culturas primitivas disfrutaban de los símbolos de la matanza.¹²⁴ Sin embargo, todos los intentos del hombre de eliminar del mundo cuantos peligros le causan ansiedad fracasarán, especialmente en la medida en que su violencia se encuentra con la violencia de otros hombres.¹²⁵ La constante sigue siendo la muerte.

¹²⁴ Alexander Marshack ha encontrado símbolos de matanza entre las primeras notaciones del hombre paleolítico, y vincula la «muerte con el factor tiempo» con los «comienzos cognitivos» de la humanidad. Véase Marshack (1972), esp. pp. 235 y ss. En un mito babilónico, Sea, la madre primordial, debe morir para permitir la creación de un mundo estable a partir de su cuerpo, *Enuma Elish* IV-VI, ANET 67-69.

¹²⁵ Cf. Burkert, «Eracle e gli altri eroi culturali del Vicino Oriente», en C. Bonnet y C. Jourdain-Annekin (eds.), *Héraclès d'une rive à l'autre de la Méditerranée* (Bruselas, 1992), pp. 111-127.

Para escudar la vida mental contra la desesperanza y la depresión, que son realmente letales, tiene que haber contrafuerzas, optimismo, fe u «opio». Ésta podría ser la necesidad final que impulsa a compartir mundos ficticios que emplean la seriedad, o más bien el terror, para enfrentar los miedos mundanos con el miedo en una jerarquía que se extiende hacia lo absoluto. «El miedo supremo es el miedo a Dios», afirmó Esquilo,¹²⁶ y no es el único que transmite ese mensaje. «El miedo a Dios expulsa el miedo a los hombres».¹²⁷ Así como la realidad religiosa afirma preceder a la realidad mundana, los temibles tratos con la muerte y matar adquieren una importancia abrumadora en forma de rituales funerarios y de sacrificio.¹²⁸

Esta preocupación aparentemente negativa de la religión no es sino un falso sustitutivo de lo que realmente está en juego. Una voz que resuena en la interpretación de la mayoría de las religiones, por diversas que puedan ser en otros aspectos, es el amor por la vida.¹²⁹ «Danos vida, vida, vida», es el estribillo de un ritual de la cosecha africano.¹³⁰ *Ahura*, palabra clave de la religión zoroástrica, significa «Señor de la vida». Los dioses egipcios llevan en sus manos el signo de *ankh*, 'vida'. Los griegos se esforzaron por encontrar el significado de *zēn*, 'vida', en el nombre de su principal dios, Zeus. El Dios Viviente es un concep-

¹²⁶ Esquilo, *Las suplicantes* 479. Cf. Mateo 10, 28, Lucas 12, 4 y ss.

¹²⁷ Jerónimo, *Chron. praefatio*: *timor enim dei hominum timores expellit*.

¹²⁸ Cf. Burkert (1983); Bloch (1992).

¹²⁹ Véase también el descubrimiento más general de E. Becker, *The Denial of Death* (Nueva York, 1973), p. 3: «la sociedad en todas partes es un mito viviente de la significación de la vida humana, una desafiante creación de significado».

¹³⁰ H. Huber en H. J. Braun y K. Henking (eds.), *Homo religiosus* (Zúrich, 1990), p. 158.

to básico del Antiguo Testamento y aún más del Nuevo:¹³¹ «yo vivo, y vosotros viviréis» es el mensaje final de Cristo a sus apóstoles.¹³² Dios da la vida, Dios protege la vida, así como su ira puede destruirla. El afán de supervivencia biológica aparece interiorizado en los códigos de la religión. Siguiendo ese afán está el postulado de inmortalidad o vida eterna, la idea más poderosa en muchas religiones.¹³³ Incluso el autosacrificio es por la vida eterna. La negación de la muerte presupone la realidad de la muerte. La idea de lo sobrenatural emerge dentro del paisaje de la naturaleza. La seriedad de la religión, tan manifiesta en nuestros sentimientos, refleja las rocas duras del paisaje biológico, los peligros, los límites y el impulso para la preservación de la vida. La religión sigue las huellas de la biología. Es posible que algunos extremistas se desvíen de ese camino, pero a menos que de alguna manera consigan regresar, desaparecerán.

La realización de la vida supone la autorreplicación, la autorregulación y la homeostasis. Por lo tanto, los dioses son la garantía más permanente del orden, los poderosos reguladores. Para su propia protección, la vida necesita aislamiento, construye células para separar lo de adentro de lo de afuera; la visión religiosa del mundo generalmente adopta algún centro privilegiado para mantenerse en contacto con lo divino a pesar de estar rodeado por lo caótico.

¹³¹ Romanos 9, 26; II Corintios 3, 3; 6, 16 etc.; Mateo 16, 16; 26, 63 etc.; véase Bultmann y Von Rad en *TbWbNT* II (1935), pp. 833-877.

¹³² Juan 14, 19.

¹³³ Se puede reformular en filosofía para postular la intemporalidad, la libertad definitiva del cambio. Ésa es la «werttheoretische Fundamentalsatz» en O. Weininger, *Geschlecht und Charakter* (Viena, 1903; reimpr. Múnich, 1980), pp. 168 y ss.: «Der Wert is also das Zeitlose».

co o lo diabólico. Si la realidad se muestra peligrosa o directamente hostil a la vida, la religión invoca algo más allá de la experiencia para restaurar el equilibrio. Las catástrofes efectivamente ocurren, pero en los muy difundidos mitos del diluvio al final siempre aparecen los supervivientes preparándose para ofrecer sacrificios.¹³⁴ La religión es básicamente optimista.

¹³⁴ En Ziusudra, Atrahasis, Gilgamesh, Noé, Deucalión, Manú. Cf. J. Rudhardt, «Le mythe grec relatif à l'instauration du sacrifice», en su *Du mythe, de la religion grecque et de la compréhension d'autrui* (Ginebra, 1981), pp. 209-226; G. Caduff, *Antike Sintflutsagen* (Gotinga, 1986).

HUIDA Y OFRENDAS

SACRIFICIO DE DEDOS

Hace algunos años un colega mío viajaba por África en un barco cuando se desató una tormenta que parecía volverse cada vez más peligrosa. De pronto otro pasajero, un político de cierto rango en el país, empezó a arrojar billetes de un dólar sobre las aguas enfurecidas.¹ Todos podemos compartir el asombro de mi amigo, pero la propia metáfora de las «aguas enfurecidas» prueba con qué facilidad caemos en la personificación de las fuerzas naturales.

Un asombro similar y la burla abierta ante tal comportamiento pueden encontrarse ya en fuentes antiguas, por lo menos entre los filósofos. Séneca, en sus *Naturales quaestiones*, escribió:

No me contendré al revelar todos los absurdos de nuestro pueblo. Dicen que algunas personas tienen experiencia en la observación de las nubes y son capaces de pronosticar cuándo granizará... En realidad es imposible. En Cleonas había «observadores del granizo» (*chalazophilakes*) oficiales, vigilando la llegada de éste. Si decían que venía, ¿qué creen que hacía la gente? Cada persona realizaba un sacrificio individual: uno un cordero, el otro un pollo; e inmediatamente esas nubes se marchaban a otra parte, una vez que habían saboreado un poco de sangre. ¿Les da risa? Escuchen algo que los hará reír aún más. Si un hombre no tenía cordero ni pollo, sacrificaba lo que podía conseguir: volvía sus manos contra sí mismo, pero no crean que las nubes son glo-

¹ Informe de R. Frañillon, Zaire, 1962.

tonas o crueles. Se pinchaba el dedo con una pluma muy aguzada y con esa sangre realizaba su sacrificio auspicioso; y el granizo se alejaba de su parcela igual que de los lugares donde les habían implorado con sacrificios mayores.²

Agrega Séneca que los observadores del granizo eran procesados y castigados si no conseguían alejar el desastre de las viñas y los trigales.

El racionalista ríe ante esa respuesta al pánico porque no presenta ningún nexo visible entre los medios y el fin, especialmente frente a fuerzas de la naturaleza. La reacción al pánico consiste en renunciar a cosas valiosas, matar los propios animales, infligirse heridas uno mismo. Séneca no vacila en hablar de acciones sagradas, sacrificio (*sacrificare*). En Cleonas esto era un ritual religioso institucionalizado y arraigado. También en el ejemplo africano es posible que haya un contexto y antecedentes tradicionales.

Hacia mediados del siglo II d. C., un rico hipocondríaco pasó más de diez años de su vida en la encantadora sede del santuario de Asclepio en Pérgamo. Se llamaba Elio Aristides.³ Había estudiado oratoria y más adelante llegó a ser un orador exitoso; sus obras han sobrevivido. Aparentemente, Elio Aristides había sufrido algún tipo de colapso

² Séneca, *Naturales quaestiones*, 4, 6 y ss.; se usa sangre de una «rata ciega» o sangre menstrual, según Plutarco, *Quaestiones Convivales* 700e; cf. el sacrificio de un cordero negro ante la expectativa de una tempestad en Aristófanes, *Ranas*, 847 y ss.; sacrificio de corderos blancos en una tormenta para convocar a los Dioscuros, Homero, *Himnos* 33, 8-11. Agamenón tuvo que sacrificar a Ifigenia para detener los vientos. Hay mención de una sacerdotisa de los vientos ya desde la Cnosos micénica, cf. Burkert (1985), p. 175. Véase el cap. 5, n. 20.

³ Cf. E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety* (Cambridge, 1965), pp. 39-45; sobre la cronología de Aristides, véase A. Humbel, *Alios Aristeides, Klage über Eleusis* (Viena, 1994), pp. 45-52.

psicosomático cuando estaba por iniciar su carrera, y entonces dejó su trabajo y se retiró a Pérgamo, donde llevó a cabo innumerables curas con Asclepio, el dios de las curaciones. Creía firmemente que el dios le diría, en sueños, cómo proceder para salvar su vida y recobrar la salud. Vigilando atentamente a la espera de alguna revelación, llevó un diario de sus experiencias, oscilando entre pequeñas indigestiones, depresiones profundas y megalomanía: una vez un sueño le dijo «tú eres el mejor profesor del mundo». Cuando se sintió mejor elaboró discursos en honor de Asclepio, discursos que se han conservado.

Uno de los incidentes que recuerda es de especial interés para nosotros. El dios lo visitó en un sueño y le informó de que iba a morir en el plazo de tres días. Eso estaba determinado, dijo el dios, y al día siguiente signos y hechos indicaron que éste no había hablado en vano. Sin embargo, Asclepio era benigno, de manera que le mostró a Aristides cómo era posible evitar su sino mediante un ritual: un ritual sacrificial en que se ve a la religión funcionar como una defensa contra una catástrofe que amenaza la vida. El ritual prescrito fue como sigue: Aristides debía cruzar el río y ofrecer al otro lado su sacrificio en pozos (*bóthroi*) a dioses sin nombre; al regresar, mientras cruzaba el río, tenía que arrojar a su alrededor monedas pequeñas, sin preocuparse de por dónde caían o quién las recogía; finalmente, de vuelta en el santuario, había de realizar un sacrificio completo en el templo de Asclepio, lo que significaba matar una oveja e invitar al banquete a sacerdotes y amigos; pero además debería «cortar una parte del cuerpo con el fin de salvar el todo». Sin duda, una elección dolorosa. Sin embargo, tras pensarlo mejor, el dios se mostró aún más benigno. Ese procedimiento era demasiado «trabajoso», dijo, y permitió a Aristides que a cambio dedicara el anillo que

llevaba en un dedo. El enfermo entonces consagró el anillo a Telesforo, venerado en el santuario de Asclepio en la forma de un niño encapuchado.⁴

El relato de Aristides, conservado como texto retórico del apogeo de la cultura grecorromana, es a la vez un documento privado y bastante primitivo de la práctica religiosa. Muestra de forma ejemplar cómo la ejecución del ritual surge de la ansiedad y está diseñada para controlarla. Podemos suponer que el personal del templo de Asclepio, sacerdotes y videntes, colaboró en la interpretación de los sueños de Aristides y en asegurar que los sacrificios siguieran el camino del ritual apropiado; las ideas privadas son integradas inmediatamente por las corrientes de la tradición.

Es fácil seguir la secuencia de los rituales de ese tipo. Primero, el participante trata con los poderes de la muerte y el inframundo; después cruza la frontera al tiempo que arroja dinero—recuérdese el ejemplo africano—y finalmente alcanza la integración con un grupo de celebrantes en el santuario del dios. Esa dedicación de un objeto valioso, práctica común en todos los santuarios de los antiguos así como en el mundo moderno, puede ser interpretada como un sustitutivo de la persona misma, *pars pro toto*, 'la parte por el todo'. Hay que sacrificar alguna parte para salvar el todo. Probablemente no debemos generalizar y suponer que la misma idea estaba detrás de todos los anillos y objetos votivos que se encuentran comúnmente en los santuarios, pero debemos ser sensibles a la suposición de que cada uno de esos objetos dedicados a un dios expresa al-

⁴ Aristides. *Or. Discursos* 48, 26-28; Burkert (1981), pp. 123 y ss.; H. S. Versnel, «Polycrates and His Ring: Two Neglected Aspects», *Studi Storico-Religiosi* 1 (1977), pp. 17-46; «Self-Sacrifice, Compensation and the Anonymous Gods», en *Le sacrifice dans l'antiquité. Entretiens sur l'antiquité classique* 27 (Ginebra, 1981), pp. 135-185, esp. pp. 163 y ss.

guna historia de desasosiego y esperanza.⁵ Aristides expresamente hace de su dedicación un sustitutivo, una especie de rescate de la amenaza de muerte. Las monedas arrojadas alrededor del río evidentemente cumplen una función similar: un rescate en metálico, una pérdida asimilable con el fin de alcanzar la salvación.

La parte del cuerpo por la cual el dios aceptó como sustitutivo el anillo sería, evidentemente, el dedo mismo. Esto coloca el sueño privado de Aristides en un vasto contexto de mito y ritual. También los sueños están culturalmente condicionados, aunque es posible que los sacerdotes de Asclepio hayan hecho sugerencias directas. El sacrificio de dedos no sólo está registrado en Cleonas, sino que es una práctica conocida en muchas partes del mundo.

Pausanias registra que cerca de Megalópolis, en Arcadia, había un santuario de las Furias, *Maníai*, con un montículo cerca llamado el «Memorial de los Dedos» (*Dáktylou Mnêma*), que mostraba un dedo hecho de piedra: en las cercanías había un lugar llamado «Curas» (*Ákē*). Se cuenta que Orestes, después de matar a su madre, fue enloquecido por las Furias justamente en ese lugar, hasta que de un mordisco se arrancó un dedo. Una vez hecho esto, las Furias negras se volvieron blancas, Orestes recobró el sentido y realizó en el lugar dos tipos de sacrificios, uno para las Furias negras y otro para las blancas. Probablemente ese ritual todavía se realizaba en el santuario en vida de Pausanias.⁶ Los demonios perseguidores son apaciguados por

⁵ Acerca de la religión votiva cf. Burkert (1987b), pp. 12-14.

⁶ Pausanias 8, 34, 1-3. En Selinunte hay un sacrificio primero para los «sucios» (*miaroi*) y después para los «limpios» (*katharoi*) Tritopatreis, Jameson (1993), 29 y ss.; 61-64. Según Ptolomeo Chennos, el león de Nemea le arrancó un dedo a Heracles de un mordisco, «y hay una tumba del dedo arrancado», Focio, *Biblioteca* 147a-37-b2.

el acto de cortar un dedo del cuerpo; la pérdida parcial es para salvar al hombre entero. Ésa era la etiología del culto de las *Maníai* en Arcadia, del que no se conocen más detalles; es posible que fuera un culto de curación, como lo indica el nombre del lugar, *Ákē*. La furia que cayó sobre Orestes se puede ver como una especie de enfermedad, curada mediante esa forma especial de sacrificio. Esto coloca a Orestes aún más cerca de Aristides.

El sacrificio de dedos también es un tema común en los cuentos populares y los cuentos de hadas, con variaciones que incluyen lo fantástico, lo grotesco y lo humorístico. Hay por ejemplo algunas versiones medievales de la historia del cíclope, la historia del ogro de un solo ojo cegado por el héroe astuto. El texto más antiguo se encuentra en una colección de cuentos titulada *Dolopathus*, de Iohannes de Alba Silva, escrita alrededor de 1200 d. C.⁷ El episodio final, el más emocionante de la historia, es la huida del monstruo ciego. En la *Odisea* Polifemo hace un débil intento de atraer a Odiseo ofreciéndole regalos. En las versiones medievales el ogro efectivamente arroja un dedo anular, un anillo de oro en nuestro texto, que el héroe coge ávidamente; pero apenas se pone el anillo se ve obligado a gritar —en otras versiones es el propio anillo el que grita—: «¡aquí estoy!, ¡aquí estoy!», «*ecce ego!*, *ecce ego!*». Y le resulta imposible quitarse el anillo del dedo. Entonces el héroe tiene que tomar su heroica decisión final: de un mordisco se arranca el dedo y se lo arroja al gigante. Algunas versiones le permiten tener un cuchillo; de cualquier modo escapa,

⁷ Ed. A. Hilka, *Historia Septem Sapientium*, II (Heidelberg, 1913). Cf. J. G. Frazer, *Apollodorus. The Library*, II, (Loeb Classical Library, Londres, 1921), pp. 409-422; D. Page, *The Homeric Odyssey* (Oxford, 1955), pp. 8 y ss.

sangrante pero victorioso. Es preciso comprar la salvación al precio de una pérdida pequeña pero seria e irremplazable, separándose sin vacilar de lo traicionero y peligroso. «Mediante la pérdida de un miembro salvé al cuerpo entero de la muerte inminente», tal como a Aristides se le había ordenado «cortar una parte del cuerpo con el fin de salvar el todo». Elección sin duda sensata.

Lo que hace que el motivo del sacrificio de dedos sea más serio es que, efectivamente, se practica. Como observa James George Frazer:⁸ «En Tonga, en las Islas Friendly, era una práctica común cortar un dedo o un pedazo de dedo como sacrificio a los dioses por la recuperación de un pariente de mayor rango que estaba enfermo»; ya antes el capitán Cook había registrado esto mismo: «Ellos suponen que el diablo aceptará el dedo meñique como una especie de sacrificio lo bastante eficaz para procurarles la recuperación de la salud». Del mismo modo, «mujeres hotentotes y bosquimanas cortan una sección del dedo de su hijo, especialmente si un niño anterior ha muerto. Se supone que el sacrificio de una sección del dedo salva la vida del segundo niño ... Algunas tribus sudafricanas creen que cortar el extremo del dedo de un enfermo es una cura». «Entre los indios Blackfeet, en épocas de gran necesidad pública o privada, un guerrero se corta un dedo de la mano izquierda y se lo ofrece a la Estrella de la Mañana cuando ésta asoma». En la India una mujer que «ha tenido varios hijos, aterrada ante la idea de que la deidad airada la prive de sus niños, ... va al templo y, como ofrenda para calmar

⁸ Frazer (1898), IV, pp. 355-357; *cf. id.*, GB IV, p. 219; III, p. 161; véase también Levy (1948), p. 49; E. M. Loeb, «The Blood Sacrifice Complex», *Memoirs of the Anthropological Association* 30 (1923); KHM 25; EdM IV, 1144 s. v. Finger.

su cólera, se corta uno o dos dedos de la mano derecha». Algunas lo hacían repetidamente, quedando cada vez más lisiadas, y de hecho el gobierno colonial de la India trató de prohibir la costumbre a comienzos del siglo xx. En las islas Fiji se registra una variante interesante: «a veces se cortaban un dedo y se lo ofrecían a un superior ofendido para aplacar su ira».⁹

Al parecer, en todo el mundo, en situaciones de tensión o enfermedad, o incluso anticipando un desastre, la gente se cortaba un dedo o parte de un dedo. Los ejemplos provienen de civilizaciones muy diferentes, de América, África, la India, Oceanía; y también de antiguas tradiciones griegas. El énfasis y la elaboración varían de acuerdo con las condiciones culturales respectivas. Los indígenas americanos tienen a la Estrella de la Mañana, mientras que en la India están el templo y sus sacerdotes, por supuesto, como intermediarios para proporcionar guía e interpretación. Pero en todos los casos la acción no se lleva a cabo espontáneamente, sino de acuerdo con alguna tradición ya establecida. Sin embargo, la práctica es sorprendentemente uniforme, sin contactos culturales directos: Aristides no sabía nada de Orestes en Arcadia. Simplemente se siente que la práctica tiene sentido. Se considera que la salvación alcanzada de ese modo compensa la mutilación parcial. Para quienes practican tales formas de sacrificio o entrega, que horrorizan a los observadores modernos que lo consideran una superstición insensata, se trata de una crisis superada con éxito.

Lo más probable es que nos encontremos frente a una costumbre tan difundida como antigua. En algunas de las famosas cuevas paleolíticas hay impresiones de las manos

⁹ Frazer (1898), IV, p. 356.

de personas que aparentemente trataban de entrar en contacto con lo sagrado o de dejar una marca de su presencia. En una cueva algunas de esas manos están claramente mutiladas, y se ha supuesto que ya en esa época había algún tipo de sacrificio de dedos. En otras palabras, el sacrificio de dedos es un ritual paleolítico que ha sobrevivido hasta el siglo xx, más de veinte mil años. Otro hallazgo proviene de un sitio del neolítico tardío, Arpachiya, en Iraq, donde se encontraron en un santuario «cinco dedos de piedra y el hueso de un dedo humano».¹⁰ Esto parece atestiguar la costumbre de la automutilación en el cuarto milenio a. C., mientras que los objetos de arcilla muestran que ya entonces los dioses eran suficientemente benévolos para aceptar sustitutivos, como Asclepio hizo con Aristides. En la India, después de la prohibición del ritual por el gobierno británico, en ocasiones concretas la gente cortaba ceremoniosamente secciones de dedos hechos de masa,¹¹ cumpliendo así con el ritual mediante el simbolismo.

BIOLOGÍA, FANTASÍA Y RITUAL

El sacrificio de «la parte por el todo» puede ser simplemente racional en su cálculo de pérdidas y ganancias. Muchas situaciones de la vida humana requieren ponderar alternativas semejantes y tomar decisiones en consecuencia. En nuestra civilización es común el consejo de dejar que el asaltante se lleve la cartera antes que correr el riesgo de recibir una puñalada o un balazo;¹² arrojar por la borda par-

¹⁰ Levy (1948), p. 93.

¹¹ GB IV, p. 219.

¹² Píndaro estaba en desacuerdo: «Si están robando la propiedad,

te de la carga de un barco durante una tormenta era una práctica común.¹³ No hace tanto, había quienes se cortaban un dedo para evitar el servicio militar, o quienes intentaban hacerse enviar lejos del campo de batalla mediante la clandestina automutilación de alguna parte no vital. Pero el patrón también se expande más allá de lo funcional y racional a medida que adquiere un carácter simbólico: en lugar de carga, se arrojan al mar billetes de un dólar, se ofrecen regalos a la tormenta o, como me dijo alguien una vez, se lanza la cartera no a un asaltante sino a un perro que la dra.¹⁴ El patrón se desplaza a medida que pierde contacto con la realidad y se convierte en «ritual» por su carácter exagerado y demostrativo. De esa manera seguirá ejemplos prescritos o empleará opiniones expertas, y así parecerá un comportamiento culturalmente aprendido. Pero como se genera de nuevo cada vez, es evidente que tiene un impacto psicológico, un efecto terapéutico. El ritual de ese tipo puede ser calificado de mágico, en el sentido de que busca alcanzar un objetivo definido por alguna cadena de causalidad no evidente; pero esto sólo es un término cómodo, no una explicación. En todo caso, la conexión causa-efecto no obvia es ampliamente aceptable y tiene sentido para quienes la practican.

La mutilación parcial tiene sus análogos en el mundo animal. Algunas arañas tienen patas que se rompen con facilidad y siguen moviéndose durante algún tiempo; es para

es mejor estar muerto que ser un cobarde», fr. 169a 16 y ss. (los valores heroicos en contraste con la decisión racional).

¹³ Esquilo, *Agamenón* 1008-1016, símil de un sacrificio prudente para evitar una catástrofe.

¹⁴ *Dedet tempestatebus aide mereto[d]*, sarcófago de L. Cornelio Escipión, CIL I 9; R. Wachter, *Altlateinische Inschriften* (Berna, 1987), pp. 301-342.

distraer la atención de los depredadores y perseguidores de mente simple y dar a la araña una oportunidad de retirarse a un lugar seguro. También la cola de los lagartos se desprende fácilmente y así puede quedar en poder del perseguidor, mientras el lagarto escapa. Aquí la mutilación está codificada en un programa biológico especial, genéticamente fijado y seguido en la construcción del esqueleto, programa que en este hábitat particular funciona con un claro valor de supervivencia. Podemos decirlo exactamente con las palabras de Aristides: «cortar una parte del cuerpo con el fin de salvar el todo». Las aves pueden «pelarse de terror», lo que significa que un pájaro, atacado por un depredador, de repente se despoja de su plumaje y deja al atacante con la boca llena de plumas, mientras él escapa «desnudo».¹⁵ En el reino de los mamíferos, un zorro con una pata presa en una trampa se la cortará con los dientes para huir. La pérdida menor se compensa con el simple hecho de sobrevivir.

Así, un patrón ritual antiquísimo, difundido por el mundo entero y expresado en cuentos, sueños y cultos religiosos de civilizaciones antiguas, tiene una analogía en un programa biológico que vemos funcionar en distintas etapas de la evolución y en especies animales diferentes. Ese programa es directamente funcional en el mundo animal, ya que aumenta las posibilidades de supervivencia al distraer la atención de los depredadores. En la cultura humana es un patrón ubicuo y persistente tanto de comportamiento como de fantasía. Los programas de comportamiento humanos y animales están tan próximos que es posible describirlos con las mismas palabras: «sacrificio parcial para

¹⁵ Esto recuerda la frase de Marcos 14, 51 y ss.: «pero él, soltando la sábana, se escapó desnudo».

sobrevivir en una situación de persecución, de amenaza y de intranquilidad»; en suma, el principio de *pars pro toto*. Aquí vemos que la religión y la zoología se dan la mano.

Esto no significa postular un programa heredado de comportamiento definido, genéticamente codificado y transmitido evolutivamente de manera continua de seres vivos más primitivos a otros superiores, que culmina en el hombre. Los ejemplos de diferentes especies no están conectados por una cadena de evolución continua; nada parecido se ha registrado entre los chimpancés ni, más en general, entre los monos. Estamos hablando de analogía, no homología. De hecho los programas que entran en juego también son diferentes. La automutilación activa del zorro no es lo mismo que dejarle al depredador una parte que se desprende, como hacen las arañas y los lagartos. Otro comportamiento de «renuncia», más general y mucho más simple, consiste en prescindir de una fuente de alimento frente a la intrusión de un depredador o un rival más fuerte. Y hay un salto formidable en el programa biológico—al principio consciente y verbalizado, el cálculo explícito *pars pro toto* y la decisión que se ha de tomar al respecto—aun cuando estén ya sugeridos en el ritual y la tradición narrativa.

Por otro lado, sería igualmente difícil sostener que esos rituales y fantasías humanos deben toda su existencia a alguna forma de aprendizaje intracultural, a la observación y la empatía o a la pura fantasía creativa. La recurrencia del patrón en el tiempo y en el espacio, nuestra disposición a la respuesta y la comprensión común apuntan a un «paisaje» biológico subyacente a la experiencia. La constitución humana incluye programas biológicos referentes a la sensación de peligro y la huida que son más antiguos que la especie humana, y éstos incluyen o generan por lo menos los rudimentos del patrón ritual, correlacionando la amenaza,

la alarma, la persecución, la huida y el truco de abandonar lo que se pueda perder sin mayor riesgo. Lumsden y Wilson llegaron a considerar como un criterio para la «coevolución genética y cultural» el encontrar «los recuerdos más fáciles de evocar, las emociones más fáciles de provocar»;¹⁶ éste parece ser un caso modelo de sus hallazgos.

Es bien sabido y fácil de recordar, e incluso de ensayar en la fantasía, cómo nos persigue y cuán profundamente perturbadora resulta hasta hoy la imagen del depredador que nos acosa, a pesar de los milenios de vida civilizada. Víctimas de la psicosis suelen desarrollar la ansiedad de sentirse perseguidos; para los sanos, un *thriller* cinematográfico no funciona sin escenas de persecución y huídas por los pelos. En los mitos y en el arte los demonios suelen tomar la forma de depredadores.¹⁷ Para representar el terror del infierno los cristianos lo presentaban como un enorme animal devorador con las fauces muy abiertas, y la saga *Tiburón* (*Jaws*, 'mandíbulas') todavía hoy proyecta espantos derivados. Son pocas las personas que hoy en día pueden tener una experiencia escalofriante de ese tipo, pero normalmente hasta un perro que nos ladra, nos produce un sobresalto repentino que va mucho más allá del peligro real: «sabemos» del peligro del ataque de un depredador aun antes de cualquier experiencia real, igual que el pollo «sabe» del halcón.¹⁸ Los humanos son más adaptables y menos fijos en su repertorio que los pollos, pero los prima-

¹⁶ Véase el cap. 1, n. 61.

¹⁷ Cf. K. Lorenz, en H. v. Dittfurth (ed.), *Aspekte der Angst* (Stuttgart, 1965), p. 40; Baudy (1980), pp. 101-118; sobre animales y demonios, véase también R. Padel, *In and Out of the Mind* (Princeton, 1992), pp. 138-147; cf. Dittfurth (1976), p. 168, sobre apariciones de fantasmas.

¹⁸ Véase el cap. 1, n. 79-80.

tes y los homínidos también tenían vecinos peligrosos que eran depredadores, y las reacciones adecuadas quedaron fijadas en nuestra constitución biológica. La serpiente, el leopardo, el lobo: la imagen del depredador que nos persigue es evocada con facilidad por cualquier peligro que nos amenace, sea real o imaginario. No es extraño que aparezca también en el ritual religioso.

Un signo especial que provoca ansiedad es el ojo que mira fijamente. Esa reacción de temor se basa claramente en un programa biológico muy antiguo y general. Como la naturaleza inventó el ojo para buscar alimento, todo posible «alimento», vivo y egoísta, aprendió a cuidarse del ojo. El miedo al ojo está presente en muchos animales, como reacción funcional al ser cazado por depredadores de vista aguda. En otra variante, algunas mariposas, entre otras especies, exhiben el ojo avizor en sus alas para espantar a perseguidores desagradables, mientras que el pavo real usa los ojos de su cola precisamente para llamar la atención. En las civilizaciones humanas está muy difundido el miedo al ojo malo, o el mal de ojo; el concepto está documentado ya desde el antiguo Oriente Próximo, pasando por la Antigüedad clásica y llegando a la práctica contemporánea.¹⁹

¹⁹ Véase, en general, F. T. Elworthy, *The Evil Eye* (Londres, 1895); S. Seligmann, *Der böse Blick und Verwandtes* (Berlín, 1910); O. Koenig, *Kultur und Verhaltensforschung* (Múnich, 1970), pp. 183-260, esp. 194-200: «Die Ritualisierung des Auges in der Ornamentik»; Burkert (1979), p. 73; Baudy (1980), pp. 133 y ss.; A. Dundes, «Wet and Dry, the Evil Eye», en V. J. Newall (ed.), *Folklore Studies in the Twentieth Century* (Woodbridge, Suffolk, 1980), pp. 37-63. Para Mesopotamia, véase E. Ebeling, «Beschwörungen gegen den Feind und den bösen Blick aus dem Zweistromlande», *Archiv Orientalni* 17 (1949), pp. 172-211; M. L. Thomsen, «The Evil Eye in Mesopotamia», *JNES* 51 (1992), pp. 19-32; para el islam, véase ER V, 383 y s.; para la Antigüedad, véase O. Jahn, «Über den Aberglauben des bösen Blicks bei den Alten», *Berichte der*

El miedo innato reclama un contrasimbolismo: el poder del mal de ojo es anulado por otro ojo, por cierto color o por la agresividad masculina, en particular la exhibición de falos, o finalmente por la ceguera. La historia de Polifemo introduce al ogro como depredador antropomorfo. Cegar-lo equivale a alcanzar el mayor de los éxitos en la superación del peligro.

La realidad biológica de la persecución por depredadores es fácil de incorporar a la tradición religiosa. Una plegaria general griega pide «que el pie del perseguidor se desvíe».²⁰ En la India un mito brahmánico habla del origen de la forma más común y normal de sacrificio, la libación de manteca: cuando Agni, el fuego, fue creado, resultó ser un devorador que recorría la tierra y aniquilaba todo lo que encontraba. Entonces Prajapati, el Señor de la Primera Creación, produjo la manteca para alimentar a Agni, y con eso se aplacó. Desde entonces derramar manteca sobre las llamas del altar se ha convertido en un ritual sagrado.²¹ Según esto, el culto significa alejar el peligro consin-

Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, Phil.-hist. Cl. 7 (1855), pp. 28-110; cf. R. Schlesier, *Kulte, Mythen und Gelehrte* (Fráncfort, 1994), pp. 33-64; Plutarco, *Quaestiones Convivales* 5-7, 690c-683b; un mosaico romano: CCCA III, lám. CVII núm. 210—cf. Harrison (1922), pp. 196 y ss.—, cf. lám. CVI núm. 207; sobre el falo, véase Diodoro 4, 6, 4; Herter *RE* XIX, pp. 1734 y ss.; cf. guardianes fálicos, Fehling (1974), pp. 7-14; Burkert (1979), pp. 39-41; para asociaciones de «ojo» y «hembrá», véase G. Devereux, «The Self-Blinding of Oidipous in Sophokles: Oidipous Tyrannos», *JHS* 93 (1973), pp. 36-49; sobre copas de ojo áticas, véase N. Kunisch, «Die Augen der Augenschalen», *AK* 33 (1990), pp. 20-27; en general, Faraone (1992), pp. 45-48. Los cazadores tratan de forma especial los ojos de sus presas, Meuli (1975), pp. 970 y ss.; nosotros cerramos los ojos a los muertos.

²⁰ Aristófanes, *Paz*, 279.

²¹ Śatapatha Brahmana, véase W. Doniger O'Flaherty, *Hindu Myths* (Harmondsworth, 1975), pp. 32 y ss.

tiendo en una pérdida tolerable, manipulando así al «devorador». «Ofrecer un sacrificio hace volver la vida», reza la antigua sabiduría babilónica.²² El ritual griego incluía una clase de sacrificios llamados 'ritos de rechazo', *apotrópaia*. Jane Harrison descubrió que los rituales apotropaicos eran un estrato particularmente antiguo y básico de la religión griega.²³ La forma de llevarlos a cabo consiste en arrojar o derramar para los perseguidores extraños lo que les corresponde; con frecuencia se advierte a la gente que no mire hacia atrás al abandonar la escena del sacrificio.²⁴ Se dice que los demonios maléficos requieren esos rituales, para los cuales el término latino correspondiente es *averruncare*.²⁵ Los romanos recurrían al sacrificio humano supuestamente por orden de los oráculos sibilinos, cuando la escandalosa falta a la castidad de alguna vestal ofendía a los dioses y presagiaba algún desastre. Según cuenta Plutarco, para evitar lo que estaba por ocurrir los oráculos ordenaron «enviar (*próesthai*) ante la presencia de ciertos demonios extraños y ajenos a dos griegos y dos celtas, los cuales fueron enterrados vivos en el sitio».²⁶ Evitar el mal enviando, o más

²² Lambert (1960), p. 104, línea 144.

²³ Harrison (1922), esp. pp. 8-10; véase R. Schlesier en *HrwG* II, pp. 41-45. El término «apotropaico» fue creado por Otto Jahn.

²⁴ Esta orden es común en rituales acadios, hititas, griegos y romanos, por ejemplo, véase Castellino (1977), pp. 625, 674 y 679; *ANET* 348 iv 3; Esquilo, *Las coéforas* 96-99; Sófocles, *Edipo en Colono* 490; Ovidio *Fasti* 6, 164 (*infra* n. 72).

²⁵ Tito Livio 8, 6, 11: «*placuit averruncandae deum irae victimas caedi*».

²⁶ Plutarco, *Las cuestiones romanas* 284c; cf. Wissowa (1912), pp. 60, 412 y ss.; en la Pílos micénica, aparentemente en una situación de crisis, algunos individuos eran enviados al santuario (*biēto*). ¿Sería un caso de sacrificio humano? PY Tn 316, véase A. Heubeck, *Aus der Welt der frühgriechischen Lineartafeln* (Gotinga, 1966), pp. 100-103;

bien arrojando (*próesthai*) o dejando las víctimas a esos demonios: el patrón no podría ser más explícito.

En contrapartida al ritual hay un patrón narrativo bien conocido, común en sagas, cuentos populares y mitos, de huida mágica o escape mágico,²⁷ que constituye el emocionante final de muchos relatos, incluyendo la historia del cíclope. La huida mágica, en general, adopta la siguiente forma: cuando la heroína o el héroe, o ambos, huyen del dominio de una bruja, un hechicero, un ogro, un dragón o algún otro compañero desagradable, el poderoso y rápido adversario descubre que han escapado y emprende la persecución. No hay más que una manera de detenerlo: la persona que huye debe ir arrojando detrás de sí objetos que se convertirán en barreras para detener al perseguidor al menos por un momento, hasta alcanzar un punto decisivo y estar a salvo. Se arroja un peine, y éste se convierte en una selva o en una cadena de montañas. Este patrón narrativo se encuentra en los *Vedas* de la India y en el *Kalevala* finlandés, así como en la colección de cuentos de hadas de Grimm, y no está ausente de la mitología griega. En el *Kalevala*, canto 43, Väinämöinen se ha apoderado de un objeto precioso y mágico y está escapando en su nave, perseguido por la gente del norte y su reina; cuando los ve aparecer en el horizonte arroja al mar, por encima de su hombro izquierdo, un trozo de pedernal que se convierte en un peñasco don-

S. Hiller y O. Panagl, *Die frühgriechischen Texte aus mykenischer Zeit* (Darmstadt, 1976), p. 309; Hughes (1991), pp. 199-202.

²⁷ A. Aarne, *Die magische Flucht* (Helsinki, 1930); cf. Campbell (1949), pp. 196-207; *KHM* 79. El más antiguo poema de persecución parece ser el sumerio «Inanna y Enki»; en él, Inanna lleva los decretos divinos de Eridu a Uruk; la portadora es perseguida por mensajeros de Enki y enfrentada en siete paradas; véase Bottéro y Kramer (1989), pp. 230-256; pero no hay ningún acto mágico consistente en arrojar algo.

de el barco perseguidor encalla, pero el obstáculo es apenas transitorio. La reina perseguidora se transforma en un águila, y la lucha continúa. Karl Meuli considera que el motivo de la huida mágica es típico de la poesía chamánica,²⁸ historias fantásticas que envuelven las actividades extáticas de los carismáticos siberianos que penetran en el reino de los espíritus, encuentran ayudantes y adversarios peligrosos de todas clases y regresan sanos y salvos tras haberse enfrentado a la magia con magia. Pero el patrón tiene fundamentos más generales.

El patrón del relato se desvía hacia la pseudozoología en esta historia sobre la caza de tigres, narrada en la Antigüedad. Los indios roban cachorros de tigre de su cueva y se retiran rápidamente a caballo. Pero en cuanto descubren la pérdida, los tigres adultos emprenden la persecución, y son mucho más rápidos que cualquier caballo. Por lo tanto, el jinete, cuando los tigres se acercan, abandona a uno de los cachorros robados, que los tigres llevan cuidadosamente de regreso a la cueva. Después reanudan la persecución y cuando van a alcanzar al jinete, siempre corriendo a velocidad extraordinaria, es necesario abandonar a un segundo y posiblemente a un tercer cachorro; si tiene éxito, el jinete conservará uno o dos cuando finalmente llegue a la región civilizada a la que los tigres no se acercan.²⁹ Esta pintoresca pieza de sinsentido zoológico³⁰ corresponde exactamente al patrón de la huida mágica; también aquí el perseguidor es detenido más de una vez, y hay una frontera decisiva en la que el perseguidor tiene que desistir. En lugar de demo-

²⁸ Meuli (1975), pp. 847, 868, 873 y 878. Cf. el cap. 3, n. 41.

²⁹ Pomponio Mela 3, 43; *RE VI A*, p. 951.

³⁰ Cf. la historia del robo del oro a las hormigas mineras en la India, Heródoto 3, 102-105; Megasthenes *FGrHist* 715 F 23.

nios o hechiceros, la historia del tigre vuelve a colocar a un perseguidor clásico, el más temible de los carnívoros. Un detalle interesante es el punto preciso en que el perseguidor se detiene. En su comportamiento territorial cada animal se siente más seguro en su territorio, su hogar, y cada vez menos seguro a medida que aumenta la distancia respecto a éste; esto da como resultado un equilibrio precario entre la ansiedad y la agresión en las zonas limítrofes. En el mundo de los cuentos esto se convierte en algo claramente definido, paralelo al comportamiento ritual que establece marcas de territorio, incluso en un nivel prehumano.³¹

En la mitología griega, la versión más elaborada y truculenta de la fuga mágica es la historia de los Argonautas. Jasón y Medea huyen de la Cólquide con el vellocino de oro y el rey Eetes los persigue con su flota. No es posible alejarlo por la fuerza, pero Medea sabe cómo detenerlo: mata a su hermanastro Apsirto (*áps syrtòn*, que significa «ser arrasrado hacia atrás»), «lo corta en pedazos y los arroja al mar; Eetes recoge los trozos de su hijo y mientras tanto se retrasa en la persecución, de modo que desiste y vuelve atrás».³² Seguramente la historia es muy antigua. Ese descuartizamiento de un cuerpo humano (*sparagmós*) es sin duda una ceremonia mágica, y Medea es una hechicera. Pero el término «magia» no explica mucho. Recordando a la araña y al lagarto, así como el secuestro de tigres en la India, encontramos que la fantasía y el ritual siguen los antiguos y muy frecuentados senderos del sacrificio *pars pro toto*, esa estratagema biológica de supervivencia consistente en distraer la atención del perseguidor renunciando, arrojando. La «parte», en el mito de los Argonautas, es el miembro más pequeño,

³¹ Véase Burkert (1979), pp. 41-43; cap. 7 n. 37-40.

³² Apolodoro I, 133.

débil y reemplazable de la comunidad, el hermano menor. Cualquier depredador sabe que donde tiene más probabilidades es con presas jóvenes y débiles.

Hay otra variante con una base fuertemente biológica que da el paso de lo sublime a lo ridículo. Un reflejo biológico que hace al individuo dejar algo tras de sí en una situación de alarma es defecar involuntariamente. En el habla vulgar, comúnmente se hace referencia a ese accidente como un signo definitivo de cobardía; no se le escapó a Aristófanes.³³ En la vida normal tenemos suficientes precauciones incorporadas para evitar las situaciones de pánico extremo y descontrolado, pero ocurre con los niños, puede ocurrir en accidentes de tráfico, solía ocurrir en la guerra; ya los anales asirios utilizan ese motivo para humillar al enemigo derrotado,³⁴ y los griegos no eran inmunes a él.³⁵ También es bien conocido como comportamiento de los chimpancés.³⁶ El lenguaje retiene lo primitivo mucho más allá de la experiencia efectiva, por supuesto adaptándolo al contexto cultural. Es el contraste con el decoro lo que crea esta particular oportunidad de maltrato verbal.

Probablemente menos conocido hoy es un curioso ritual del siglo XIX. En Alemania y Austria, y quizás en toda Europa, los ladrones creían que estarían a salvo de la per-

³³ Aristófanes, *Acarnienses* 350 y ss., *Los caballeros* 1057, *Aves* 66, *Ranas* 479-493; cf. Juvenal 14, 199.

³⁴ Anales de Senaquerib, batalla de Halule; los enemigos en fuga «dejan que el estiércol llegue a sus carros», Luckenbill (1927) § 254, II, p. 128.

³⁵ Utilizado por sus enemigos para ridiculizar a Arato de Sición, Plutarco, *Aratatus* 29, 7 y ss.

³⁶ Lumsden y Wilson (1983), p. 96; de Waal (1982), pp. 57 y ss.; Goodall (1990), pp. 63 y ss.

secución y la captura si dejaban sus heces en la escena del crimen, y así lo hacían.³⁷ La reacción biológica al pánico en una situación aterradora se convirtió en magia apotropáica; lo que podría ocurrir instintivamente se hacía deliberadamente. Esta práctica sigue siendo notable gracias a la interrelación de un programa biológico, un ritual supersticioso, pero consciente, y el control racional. La superstición surgió cuando el acto fue reinterpretado para asumir eficacia mágica a través de una causalidad no obvia. En la religión griega la diosa Hécate, a la que podríamos considerar la encarnación del pánico a la oscuridad, es una 'comedora de excrementos', *borborophorba*.³⁸

CASTRACIÓN Y CIRCUNCISIÓN

La autocastración, forma especial de automutilación, es un capítulo extraño y repulsivo de las religiones antiguas. El propio término «castración» está relacionado en la Antigüedad con otro cuento de pseudozoología. Los castores—en latín *castor*—producen en unas glándulas especiales una secreción que se consideraba una medicina muy valiosa. Erróneamente se creía que la sustancia se producía en los testículos del castor macho. Así, cuando el castor se encuentra atrapado sin salida por el cazador, «se inclina y, cortándose sus propios testículos, se los arroja a sus cazadores». En eso, explica el autor antiguo que narra la historia, es «como un hombre inteligente que ha caído entre la-

³⁷ HDA III, pp. 1178-1180 s. v. *grumus merdae*. Hay un ejemplo también en A. Lorenz, *Wenn der Vater mit dem Sohne* (Múnich, 1978), pp. 150-153.

³⁸ PGM IV 1402. Cf. Hipócrates, *Sobre la enfermedad sagrada* I, VI, pp. 360 y ss. Littré: los excrementos apuntan a Hécate *Enodia*.

drones, y entrega todo lo que lleva consigo a cambio de su salvación, dándolo como rescate».³⁹ El paralelo con la situación y el comportamiento humano es explícito: de nuevo el sacrificio parcial es visto como rescate.

El cuento sobre el castor sin duda se contaba en latín, lengua en la que *castor* recuerda a *castus*, 'puro y abstinentes', de ahí *castrare*. En términos de comportamiento humano el relato no tiene sentido. Como seres biológicos, los individuos, en cuanto máquinas de supervivencia para sus genes egoístas,⁴⁰ no podrían hacer nada peor que sacrificar sus células procreadoras, potencialmente inmortales. En su distorsión de la verdad biológica la historia se delata como proyección de preocupaciones y ansiedades típicamente humanas. Tal vez porque en las guerras la agresión se vincula a la masculinidad, el asexual podría tener más probabilidades de sobrevivir. Y lo que es más importante, en nuestro mundo consciente la preservación de uno mismo parece ser la *conditio sine qua non* de la existencia, y por lo tanto el objetivo último que es posible contemplar racionalmente; el programa biológico de procreación, que hace al individuo reemplazable y por ende superfluo, sigue siendo inquietante en ese sentido. Por último, quizás por eso el sexo se ve con tanta desconfianza en muchas tradiciones sapienciales, como el yoga y otras formas de ascetismo. La ilusión es que, renunciando a procrear, los hombres pueden mantenerse fuera de la vorágine de la vida y la muerte. Una pequeña pérdida parece posible, incluso recomendable, para garantizar la salvación del todo individual. Ésta es una de esas inversiones con que el mundo

³⁹ Eliano, *De la naturaleza de los animales* 6, 34, de Sóstrato, cf. *Schol. Nic. Ter.*, 565; Esopo 118 Perry.

⁴⁰ La terminología es de Dawkins; véase Dawkins (1976), pp. 49 y ss.

mental trata de abandonar el camino de la biología, con resultados efímeros para el individuo, pero con un atractivo persistente para la especie. La imaginación consciente e inconsciente sigue fija en el tema con todo su fuerte choque de ambivalencia.

El supuesto comportamiento del castor reaparece en cuentos y rituales de castración. Desde Babilonia hasta el Asia Menor y Siria, había santuarios consagrados a una Gran Diosa, con sacerdotes eunucos a su servicio; se llamaban *gálloi* en Pesinunte, el principal centro de ese culto. No es éste el lugar para investigar el fenómeno en todos sus aspectos, ni para examinar las diversas teorías que intérpretes modernos han propuesto para explicar su origen.⁴¹ El único texto cuneiforme que claramente se refiere al tema explica que Ishtar, la Gran Diosa, instauró este culto «para difundir el respeto entre los hombres».⁴² Es difícil decir qué llegó primero, la Gran Diosa con sus devotos eunucos o la institución del harén real con eunucos de guardia, supuestamente inventada por la reina Semíramis o por Atosa,⁴³ harén que siguió existiendo hasta comienzos del siglo xx en Estambul y Beijing. Echemos tan sólo un vistazo al aspecto religioso, para el cual Luciano, con su libro sobre la Diosa de Siria, es la fuente principal.

⁴¹ Cf. Burkert (1979), pp. 104 y ss.; véase también el cap. 7, n. 51. Hay varias construcciones modernas para explicar el ritual: asimilación a la «Madre», Farnell (1896-1909), III, pp. 300 y ss.; ascetismo, A. D. Nock, *ARW* 23 (1925), pp. 25-33; Nock (1972), pp. 7-15; fecundación de la Madre Tierra, Cook (1914-1940), I, pp. 394-396; R. Pettazzoni, *I Misteri* (Bologna, 1924), pp. 105 y ss.; H. Herter, *Gnomon* 17 (1941), pp. 322 y ss. Es una enfermedad «enviada por un dios» según Arriano *FGrHist* 156 F 80, un acto de frenesí irracional en Catulo 63.

⁴² *Erra* 4, 56; Dalley (1989), p. 305.

⁴³ Helánico *FGrHist* 4 F 178 (Atosa); Ammiano Marcelino, 14, 6, 17 (Semíramis); Claudiano, *In Eutropium* 1, pp. 339-345.

Luciano relata un mito de fundación en forma novelística y satírica.⁴⁴ La reina Estratonice de Siria recibió en un sueño la orden de fundar un nuevo templo de la diosa en Bambice-Hierápolis. Partió acompañada por un hombre joven y apuesto, Combabo, elegido por el rey como delegado. Combabo previó el riesgo de ser compañero de una reina joven y apasionada: las sospechas serían inevitables y podían costarle la vida. En consecuencia se castró y dejó sus genitales, embalsamados con miel y ungüentos, en una caja sellada en poder del rey. Tal como esperaba, la reina solitaria se enamoró de él, y cuando él la rechazó se repitió la historia de José y la mujer de Putifar, aunque con una variante: la calumnia de que Combabo había violado a la reina, proceso y sentencia de muerte. Finalmente Combabo pide al rey que abra la caja y prueba su inocencia por su impotencia.

La historia de Combabo es claramente etiológica en sus detalles, especialmente con esa caja sellada: los eunucos realmente guardaban tales cajas incluso en China.⁴⁵ Es posible que la historia sea muy antigua, porque el nombre Combabo parece evocar el antiguo nombre de la Gran Diosa Kubaba-Cibebe.⁴⁶ Lo que resulta particularmente interesante es la explicación psicológica que ofrece para el ritual de castración. Es el miedo a un rival sexual más pode-

⁴⁴ Luciano, *Dea Syria*, pp. 19-26, cf. M. Hörig, *Dea Syria* (Neukirchen-Vluyn, 1979); *ead.*, «Dea Syria-Atargatis», *ANRW* II 17, 3 (1984), pp. 1536-1591.

⁴⁵ Cf. T. Mitamura, *Chinese Eunuchs* (Tokio, 1970); véase también la película de Bertolucci, *El último emperador*.

⁴⁶ El nombre local de la diosa en Bambice era Atargatis. Cibebe aparece como nombre de los sacerdotes de Cibebe, Semónides fr. 36 West. El nombre Combabo también ha sido asociado con Humbaba, el demonio del bosque de cedros en la mitología de Gilgamesh (véase el cap. 3, n. 22).

roso, el rey, con su poder de matar, lo que hace que el eslabón inferior renuncie a su sexo. En algunas sociedades de monos, los machos jóvenes de bajo rango sufren una especie de castración psicológica mientras permanecen en la familia; con el tiempo se van haciendo más grandes y más fuertes y finalmente les llega su oportunidad.⁴⁷ En el cuento, Combabo actúa como el castor inteligente, renunciando a lo que es un peligro mortal para él a fin de sobrevivir. Según Luciano, en Bambice-Hierápolis la castración se realizaba efectivamente en medio del principal festival, y los futuros *gálloi* «arrojaban» las partes cortadas al interior de la casa de la que recibirían sus ropas y adornos femeninos,⁴⁸ tal como el castor arrojaba sus testículos a sus cazadores.

No menos extraña es la historia que se encuentra en un pasaje aislado de la Biblia hebrea y que debe ser considerada uno de los mitos fundacionales de la circuncisión. En general, el texto se atribuye al nivel más antiguo del Pentateuco, el Yahvista.⁴⁹ Cuando Moisés regresaba de Madián a Egipto con su mujer Seforá y su hijo pequeño, una noche que descansaban en el desierto «Yahvé le salió al encuentro y quiso darle muerte. Tomó entonces Seforá un pedernal y cortando el prepucio a su hijo, tocó las piernas de Moisés, diciendo: Tú eres para mí un esposo de sangre. Y Yahvé le soltó por haber dicho ella “esposo de sangre”, con motivo de la circuncisión». La historia sorprendió ya al escritor del texto, que agrega una nota explicativa diciendo que esto se refiere a la circuncisión.⁵⁰ Ese pasaje sigue siendo enigmá-

⁴⁷ La especie *callithrix jacchus*, Bischof (1985), pp. 316-319.

⁴⁸ Luciano, *Dea Syria*, p. 51.

⁴⁹ Éxodo 4, 24-26. La palabra traducida como «prepucio» significa literalmente «pies», pero en general se supone que es un eufemismo; véase Kautzsch (1922-1923), I, p. 104; HAL 1106.

⁵⁰ Cf. Noth (1962), pp. 49 y ss.; Childs (1974), pp. 95-101; Bloch

tico. ¿Cómo es posible que el Señor aparezca en forma de monstruo asesino en la noche del desierto? Pero es exactamente lo que ocurre. De repente, en medio del desierto, sobreviene un intenso miedo a Dios, más poderoso que un rey y dispuesto a matar. Como rescate, un hombre tiene que renunciar a su masculinidad, aunque en este caso interviene la madre y toma la decisión. Al mismo tiempo, se produce una doble sustitución: el niño por el hombre y el prepucio por el pene. Para librarse del perseguidor hace falta una mutilación sangrienta, tanto real como simbólica. Sólo sobrevivirá el «esposo de sangre», Moisés en relación con Seforá. Esto es relacionarse con el superpadre a la manera de Combabo, mitigada por la sustitución ritual. Es la madre la que esgrime el cuchillo de pedernal, así como la castración en el templo de la Gran Diosa se efectuaba con un cuchillo de pedernal. Pueden subsistir dudas acerca de si realmente es ése el origen de la circuncisión, pero aparentemente es la interpretación más antigua que poseemos.⁵¹

El enfoque freudiano se ha popularizado; la idea de relacionar el sacrificio de dedos con la circuncisión es tentadora. Ya antes de Freud se sospechaba que el monumento

(1992), p. 93: «someterse a la conquista de Dios ... cooperar con sus intenciones aparentemente asesinas». La traducción de los Setenta hace de la exclamación de la madre un hechizo para coagular la sangre: «La sangre de la circuncisión de mi niño ha dejado de correr».

⁵¹ A. M. Hocart, *Kingship* (Londres, 1927), p. 136, da información comparable sobre la circuncisión en Fiji: «Se dice que la operación se realiza como un sacrificio para los muertos recientes»; el término que se aplica es también «usado para una víctima humana enterrada con un jefe, para un dedo meñique cortado a su muerte, para los regalos fúnebres y finalmente para la gente que se queda en su casa durante algún tiempo después de la muerte» (es decir, queda allí como si perteneciera a la muerte). Para observaciones más modernas sobre la circuncisión, véase Bloch (1986).

en forma de dedo consagrado a Orestes en Arcadia podía ser un falo.⁵² ¿Y con un poco de fantasía anatómica y freudiana, en qué se convertirá aquel dedo del cuento medieval, con su anillo elocuente? Telesforo, el niño encapuchado a quien Aristides dedicó su dedo anular, efectivamente se convierte en un falo encapuchado en algunas estatuillas antiguas.⁵³ En una curiosa versión del mito de Atis, el protagonista, que muere por castración, no revivirá pero tampoco se descompondrá, y mientras yace allí muerto su dedo meñique sigue moviéndose.⁵⁴ Muchos mitos insisten también en la figura femenina amenazadora, Ishtar o Cibeles, Seforá o las Furias aliadas con Clitemnestra. Conviene dejar a los psicólogos la tarea de determinar hasta qué punto la psique humana es capaz de producir imágenes y simbolismos de ese tipo. La perspectiva adoptada aquí nos hace pensar que hay antecedentes más allá de la psique freudiana, que en nuestra constitución biológica arraigan ansiedades pragmáticas y no sólo edípicas. Los depredadores reales existen; el temor inspirado por el ritual, al combinarse con la ambivalencia de la sexualidad en la experiencia del individuo, encuentra un terreno fértil para prosperar en algunas formas asombrosas de religión.

CHIVOS EXPIATORIOS

El principio de *pars pro toto*, consistente en aceptar la pérdida menor a fin de salvar el todo, es aún más eficaz en la

⁵² Ch. Belger, *BphW* 12 (1896), p. 640; Hitzig y Blümner (1896-1910), III, p. 236 sobre Pausanias 8, 334,1-3.

⁵³ RML V, p. 317 y ss.; cf. p. 324; H. Herter, *De Priapo* (Giessen, 1932), p. 193, con dudas sobre la identificación de esas estatuillas.

⁵⁴ Arnobio 5, 14.

dinámica de grupo. «Os es preferible que un solo hombre muera por todo el pueblo, antes de que todo el pueblo perezca», declara el sumo sacerdote Caifás en el Evangelio de Juan;⁵⁵ y el evangelista se apresura ansioso a agregar: «mas esto no lo dijo de sí mismo, sino que lo ... profetizó». Ese extraño balance, la salvación de todos por la muerte de uno, pasó a ser una de las premisas fundamentales de la religión cristiana. Sin embargo, la profecía de Caifás en realidad reformulaba un principio mucho más antiguo, ampliamente entendido, aceptado y practicado.⁵⁶ De hecho ya está presupuesto en la epopeya babilónica de la creación, *Enuma Elish*, cuando se pronuncia la sentencia contra un dios culpable: «Sólo él morirá para que la humanidad sea formada».⁵⁷

En algunas situaciones desafortunadas parece perfectamente razonable perder a una persona, o a unos pocos individuos, con el objeto de salvar a los demás. En la guerra, los generales toman la decisión de sacrificar a algunos de sus propios soldados por objetivos estratégicos superiores. Un caso pintoresco es el del trineo perseguido por lobos: a medida que los caballos se agotan es preciso arrojar a una persona a los lobos que se van acercando al trineo, y estamos de vuelta en el mundo de los carnívoros que persiguen a su presa. Situaciones comparables surgen en momentos de ca-

⁵⁵ Juan 11, 50; cf. Marcos 10, 45, «dar su vida en rescate por muchos»; J. N. Bremmer, «The Atonement in the Interaction of Greeks, Jews, and Christians», en J. N. Bremmer y F. García Martínez (eds.), *Sacred History and Sacred Texts in Early Judaism* (Kampen, 1992), pp. 75-93.

⁵⁶ En un contexto ritual la fórmula aparece en Sófocles. Para aplacar a las Euménides en Colono mediante un sacrificio de libación, «con un alma que expíe por todos será suficiente», *Edipo en Colono*, 498 y ss.

⁵⁷ *Enuma Elish*, 6, 14 (ANET 68; Dalley [1989], p. 261).

tástrofe, incendios, inundaciones o naufragios, en que los que ayudan pueden perder la vida tratando de salvar otras. Honramos su memoria con gratitud, y nos aseguramos de mantener cerca los relatos que evocan esos emocionantes acontecimientos. En este contexto predomina el lenguaje ritual: ellos son víctimas, ha habido un sacrificio.

El cálculo de *pars pro toto* es altamente racional y altamente emocional al mismo tiempo. Repite en el ámbito intelectual lo que la biología enseñó mucho antes. Pero además, conserva una resonancia misteriosa y lleva tras de sí ramificaciones religiosas. El sacrificio de uno por el bien de todos, soportar una pérdida pequeña y tolerable para confirmar toda la vida, es un motivo dominante tanto en cuentos fantásticos como en rituales extraños. El patrón trasciende lo que parece razonable y funcional, y deja un mensaje puramente simbólico, que podría ser calificado de mágico o supersticioso. La secuencia de acontecimientos parece correcta, tiene sentido para los participantes, ese triunfo del patrón heredado prueba su autonomía.

Tomemos la historia de Jonás. El barco en la tormenta es una situación modélica de ansiedad y desesperación. Cuando están perdiendo las esperanzas, todos los marineros concuerdan con súbita unanimidad que uno de los hombres a bordo es culpable y debe ser arrojado al mar. En conjunto, la idea de arrojar parte de la carga al mar para salvar el barco es racional,⁵⁸ pero la que llegó a la Biblia y resulta inolvidable es la versión personalizada de Jonás. Además, el relato introduce a un enorme monstruo devorador, el pez que engulle a Jonás; ése era el personaje que faltaba en la escena de terror natural, y en una inversión fantástica es el que se transforma en el salvador de Jonás. Los folclo-

⁵⁸ *Supra*, n. 13.

ristas han recogido muchas versiones paralelas a esa obsesiva historia.⁵⁹ De manera especial, el tema reaparece en la *Eneida*, de Virgilio, en la que, para asegurar un viaje tranquilo, un hombre debe morir en el mar durante la noche; «se dará una cabeza por muchas». Adormecido por intervención divina, el piloto Palinuro se ahoga.⁶⁰

Entre las historias sobre el Lacus Curtius del Foro romano hay una particularmente memorable. Se dice que en ese lugar se abrió un gran agujero en la tierra (*dehisce terram*), y los augures anunciaron que «el dios reclamaba al ciudadano más valiente». Entonces Curcio, por decisión propia, se lanzó al abismo a caballo y el agujero se cerró.⁶¹ Ese agujero abierto es una proyección memorable de la ansiedad, vinculada a la imagen de las fauces devoradoras. Es necesario que una persona sea devorada para salvar al resto. Más tarde, el hecho es registrado en un ritual, se llevan regalos al lugar o se arrojan monedas al pequeño hoyo que quedó, algo parecido a los billetes de un dólar que se arrojaban al agua en el África moderna. Por medio de un pago específico se elimina la ansiedad y se obtiene la normalidad.

Otros rituales tienen relación con otras historias. Para detener un tifón se sacrifica un cordero negro; sacando sangre se detiene la tormenta;⁶² en Cirene «si viene una peste

⁵⁹ Cf. L. Röhrich, «Die Volksballade von "Herrn Peters Seefahrt" und die Menschenopfer-Sagen in Märchen, Mythos, Dichtung», en *Festschrift F. von der Leyen* (Múnich, 1963), pp. 177-212.

⁶⁰ Virgilio, *Eneida* 5, 815 y 835-871.

⁶¹ Procilio en Varrón, *De lingua Latina* 5, 148 HRR I 313 (*dehisce terram*); Tito Livio 7, 6, 1-6 («vorago; donaque ac fruges super eum a multitudine virorum ac mulierum congestas»); Hülsen, RE IV, pp. 1892 y ss.; *stipes* arrojados al lago por *equites* romanos el día del cumpleaños de Augusto; Suetonio, *Augusto*, 57.

⁶² *Supra*, n. 2.

contra el país o la ciudad, o una hambruna, o muerte ... sacrifican a un macho cabrío rojo ante las puertas».⁶³ La leyenda registra que en Austria en 1715 un niño fue enterrado para evitar una peste, y en Suabia en 1796 un toro fue efectivamente enterrado vivo para detener una peste que afectaba al ganado.⁶⁴ Para asegurar la eficacia de un dique contra las inundaciones era necesario enterrar a un ser vivo en el sitio.⁶⁵

La pérdida tolerable, sin embargo, puede dejar a los supervivientes con un peso en la conciencia. Esto puede contrarrestarse mediante una proyección alternativa: el ser elegido para morir era culpable, estaba contaminado y era detestable; el criterio de selección negativo aumenta el efecto positivo. Ése es el famoso y muy discutido patrón del chivo expiatorio.⁶⁶ Alternativamente, la víctima puede caracterizarse por una conmovedora ambivalencia, venerada y despreciada al mismo tiempo. Esto se ha producido, más que en ninguna otra parte, en la tradición cristiana.⁶⁷

No examinaremos aquí con detenimiento el patrón del chivo expiatorio.⁶⁸ Baste con recordar el ritual del Día del

⁶³ LSS 115, 5-7 (§ 1).

⁶⁴ G. Graber, *Sagen und Märchen aus Kärnten* (Graz, 1944), p. 85; W. Kohlhaas, *Das war Württemberg* (Stuttgart, 1978), p. 21; D. Sabeau, «Das Bullenopfer», *Journal für Geschichte* 1 (1985), pp. 20-25.

⁶⁵ HDA I, p. 963.

⁶⁶ Véase Burkert (1979), pp. 59-77; J. Bremmer, «Scapegoat Rituals in Ancient Greece», *HSCP* 87 (1983), pp. 299-320.

⁶⁷ El texto básico es Isaías 53, aplicado a la pasión de Jesús.

⁶⁸ Esto ha sido tratado de una forma original en varios libros de René Girard—véase Girard (1977), (1982); Burkert (1987a)—, quien hace de él la base del sacrificio, de la organización de una sociedad «unánime» y de la civilización humana como tal. En lugar de la competencia y el «deseo mimético» según la interpretación de Girard, yo prefiero destacar la situación de ansiedad y la reacción característica ante ella de «abandonar».

Perdón (o de la Expiación) según la Biblia. Se elige un carnero «para Azazel», se colocan sobre su cabeza los pecados del pueblo y después se lleva al desierto, donde probablemente será víctima de algún depredador. Una fuente tardía dice que era arrojado desde un peñasco alto.⁶⁹ Con frecuencia se ha citado como ilustración de este ritual una placa de marfil de Megido de la tardía Edad de Bronce, que muestra a una esfinge agresiva, un demonio con cuerpo de león y alas de buitre, que aferra un carnero: un demonio representado en forma de un carnívoro del desierto.⁷⁰

VIDA POR VIDA

Los demonios devoradores que persiguen a los hombres son figuras prominentes en las antiguas concepciones orientales de la enfermedad, y pueden ser vencidos mediante la magia curadora.⁷¹ La práctica normal consiste en ofrecer un animal, con palabras como: «Mira, esta cabra es grande y gorda, tómalas y suelta al enfermo». Esas ideas y prácticas influyeron también en el mundo clásico. Ovidio, en los *Fasti*,⁷² habla de pájaros-vampiro demoníacos que vuelan de noche, llamados *striges* (las brujas llevan un

⁶⁹ *Levítico* 16; Burkert (1979), p. 64; véase Janowski y Wilhelm (1993).

⁷⁰ O. Eissfeldt, *Kleine Schriften*, III (Tubinga, 1966), pp. 85-93; Janowski y Wilhelm (1993), pp. 119 y ss.

⁷¹ Meissner (1920), p. 222; Furlani (1941), pp. 285-325. Para el concepto de «sustituto» (*puhu*) en la magia mesopotámica, véase *AHW* 877 y ss.

⁷² Ovidio, *Fasti* 6, 131-168, esp. 158-167, cf. Burkert (1992a), pp. 58 y ss.; para un paralelo hitita véase H. Kronasser, *Die Sprache* 7 (1961), pp. 140-167; V. Haas, *Orientalia* 40 (1971), pp. 410-430; H. S. Versnel, *ZPE* 58 (1985), pp. 266-268.

nombre muy similar, *strigae*). Los *striges* entran en las habitaciones donde hay niños pequeños durmiendo y les chupan la sangre, haciendo que enfermen y mueran. Una mujer sabia y carismática encontró un ritual para ayudar a los niños enfermos; éstos debían tomar las entrañas de un cerdo pequeño y decir: «pájaros de la noche, dejad las entrañas del niño. Por el pequeño se derrama un pequeño sacrificio. Tomad corazón por corazón, intestinos por intestinos; damos esta alma viva por otra alma viva mejor». Las entrañas, cortadas en pedacitos, debían ser diseminadas a cielo abierto, y a nadie se le permite mirar hacia atrás mientras abandonan la escena. En el mundo imaginativo evocado por el mito y el ritual, es necesario apaciguar a los depredadores perseguidores que chupan la sangre de sus víctimas mediante un sacrificio de sustitución, matando a otro animal pequeño. Una acción que tendría una función pragmática en el caso de animales reales—detener a los perseguidores alimentándolos—se convierte en un procedimiento puramente simbólico, mágico. Pero implica también otra transformación: en lugar del pasivo abandono de una víctima elegida, hay una matanza activa. La posible víctima se salva convirtiéndose a su vez en verdugo. En cierto modo, eso duplica la protección que se ha de alcanzar, apaciguando y a la vez amenazando al supuesto agresor, en una práctica que es considerada sumamente eficaz.

Las ominosas palabras de Ovidio, «alma por alma», *«animam pro anima»*,⁷³ son bien conocidas en contextos religiosos más serios, en particular en las inscripciones vo-

⁷³ Cf. también Virgilio, *Eneida* 5, 483 y ss., el sacrificio de un buey en lugar de matar a un adversario peleando, *«hanc tibi, Eryx, meliorem animam pro morte Daretis persolvo»*. Yahvé aceptó a un carnero en lugar de Isaac, Génesis 22.

tivas dedicadas a Saturno en el norte de África.⁷⁴ En este contexto es preciso recordar que la sustitución en el sacrificio puede ser invertida, de animal por humano a humano por animal. Saturno-Crono es el dios con quien la tradición antigua conecta los sacrificios de niños de los fenicios y en especial de los cartagineses, llamados a veces sacrificios de Moloc por el Levítico.⁷⁵ Diodoro dice que habían sido reemplazados por holocaustos de animales de manera más habitual, pero en una situación de desastre, como durante el sitio de la ciudad por Agátocles, los cartagineses recurrieron nuevamente al sacrificio humano como el medio más eficaz de asegurar su salvación.⁷⁶ Filón de Biblo dice que eran «rescate para los demonios vengadores».⁷⁷ El sa-

⁷⁴ M. Leglay, *Saturne africain* (París, 1966).

⁷⁵ Levítico 18, 21; II Reyes 23, 10; cf. HAL 560.

⁷⁶ Diodoro 20, 14, 4-7. Cf. Platón, *Minos* 315bc; Demon FGrHist 327 F18 (Cerdeña); Teofrasto en Porfirio, *De abstinentia ab esum animalum* 2, 27, 2; Diodoro 13, 86 cf. 5, 66, 5; Dionisio de Halicarnaso, *Antigüedades romanas* 1, 38, 2-3; Porfirio, *De abstinentia ab esum animalum* 2, 56; Filón de Biblo FGrHist 790 F3b = Eusebio, *Praeparatio evangelica* 4, 16, 11; hubo varias acciones legales neutralizadoras llevadas a cabo por Darío (Justiniano 19, 1, 10), Gelón (Teofrasto fr. 586 Fortenbaugh = *Schol.* Píndaro, *Pítica* 2, 2; Plutarco, *Máximas de reyes y generales* 175a, *De Sera* 552a), y finalmente Tiberio (Tertuliano, *Apologeticum* 9, 2). Cf. Hughes (1991), pp. 115-130. «Tofets» en Cartago, Motye-Mozia, Cerdeña, véase L. E. Stager, *Oriental Institute, Annual Report* (1978-1979), pp. 56-59; A. Ciasca, «Sul "tofet" di Mozia», *Sicilia Archeologica* 14 (1971), pp. 11-16; R. Pauli, *Sardinien* (Colonia, 1978), pp. 134-139. Toda la información ha sido cuestionada por S. Moscati, «Il sacrificio punico dei fanciulli: Realtà o invenzione?», *Quaderni dell'Accademia Nazionale dei Lincei* 261 (Roma, 1987); S. Moscati y S. Ribichini, «Il sacrificio dei bambini: un aggiornamento», *Quaderni dell'Accademia Nazionale dei Lincei* 388 (Roma, 1991).

⁷⁷ FGrHist 790 F3b. Cf. Plutarco sobre sacrificios humanos en Roma, *supra*, n. 26.

crificio indio de manteca⁷⁸ y el sacrificio de niños púnico son dos extremos del principio de *pars pro toto*. La convicción de que una amenaza a la vida humana sólo puede ser desviada ofreciendo otra vida humana es una forma de lógica que puede surgir en cualquier parte. Así, Admeto aceptó que su esposa Alcestis muriera en su lugar; Elio Aristides soñó con esto;⁷⁹ la reina Amestris ejecutó esos sacrificios; según Heródoto, lo mismo hizo un rey de Uppsala; y una duquesa húngara del siglo xvii trató de prolongar su vida matando a muchachas jóvenes.⁸⁰ César afirmó que en Galia era costumbre general recurrir al sacrificio humano en caso de enfermedad, de batallas, de peligros en general, «porque ellos creen que a menos que se ofrezca la vida de un hombre por la vida de otro, no es posible aplacar la voluntad de los dioses inmortales».⁸¹ Todavía aparecen en nuestros periódicos noticias sobre sacrificios de niños en la India, para evitar enfermedades u otro peligro inminente. En el mito sumerio de Inanna, la «ley del inframundo» sostiene que es necesario ofrecer un sustituto para que Inanna pueda levantarse de entre los muertos; por eso Dumuzi cae víctima de los *gallé* infernales que lo persiguen. Esos demonios fatales «no aceptan ofrendas de comida y bebida, harina derramada en sacrificio, agua vertida en libaciones».⁸² No hay ofrenda que los aleje. Pero aún en ese contexto es posible la inversión edificante, convertirlo en sacrificio vo-

⁷⁸ *Supra*, n. 21.

⁷⁹ *Discursos* 48, 44; 51, 19-25; Burkert (1981), pp. 122 y ss.

⁸⁰ Heródoto 7, 114; J. de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte* (2.ª ed. Berlín, 1957), p. 421; Elisabeth Bathory, llevada a juicio en 1611, Burkert (1981), p. 122.

⁸¹ César, *De bello gallico* 6, 16.

⁸² *Descent of Inanna*, p. 277 y 284-288 (Bottéro y Kramer [1989], pp. 286 y ss.).

luntario. Algunos romanos hacían voto de morir si el emperador enfermo se curaba, y Calígula los obligó a cumplir esos votos.⁸³ Un rumor dice que la muerte de Antínoo fue un sacrificio mágico para prolongar la vida de Adriano.⁸⁴

En la situación del rebaño enfrentado al depredador —las cebras atacadas por leones—, cuando un individuo es atacado los demás se sienten seguros por un tiempo. El esquema instintivo que parece gobernar es: toma a otro, no a mí. Ese antiguo esquema sigue activo en los seres humanos, que todavía huyen de peligros devoradores y hacen sacrificios para apaciguar la ansiedad y triunfar sobre ella.⁸⁵ Bajo esta perspectiva, el sacrificio es una construcción de sentido que ha resultado casi universalmente efectiva durante toda la historia de la civilización.

⁸³ Casio Dión 59, 8, 3; Suetonio, *Calígula* 14, 2; 27, 2.

⁸⁴ Aurelio Victor, *De Caesaribus* 14,8; cf. también Casio Dión 69, 11, 3.

⁸⁵ Cf. Bloch (1992). Véase también Faraone (1992), p. 47, sobre trofeos animales usados como amuletos, con el amenazador mensaje: «Mira lo que hemos hecho a estos poderosos animales y monstruos».

EL NÚCLEO DE UN CUENTO

«ATRAPADO EN HISTORIAS»

In Geschichten verstrick (*Atrapado en historias*) es el título de un pequeño volumen de Wilhelm Schapp,¹ publicado en 1953 y que ha tenido cierto impacto por lo menos en la filosofía alemana. Su experiencia como abogado llevó a Schapp a comprender que lo que mueve a las personas, lo que éstas experimentan, relatan y evocan, son las historias. Cada individuo tiene una historia que contar, que constituye su problema, su fracaso o su éxito. El saber personal acerca de la vida adopta generalmente la forma de una historia, y así es almacenado y comunicado. La observación de Schapp es de interés filosófico general. Desde Aristóteles se ha dado generalmente por sentado que el conocimiento adopta la forma lógica de afirmaciones, predicados sobre un sujeto. «El mundo es una totalidad de hechos», escribió Wittgenstein.² Sabemos, porque lo hemos aprendido, que *es* el caso y *es* verdad que la ballena es un mamífero y no un pez, que el relámpago es un fenómeno de la electricidad y que St. Andrews es una ciudad de Escocia. Lo que aprendemos de las historias es un conocimiento de otro tipo: que determinada persona hizo esto o aquello, y éste fue el resultado. Es difícil explicar cómo se puede generalizar ese co-

¹ Schapp (1884-1965) 1953; seguido de otros dos volúmenes, *Philosophie der Geschichten* (Leer, 1959; 2.ª ed. Fráncfort, 1981) y *Wissen in Geschichten* (2.ª ed. Wiesbaden, 1976).

² *Tractatus logico-philosophicus* 1.1: «Die Welt ist, was der Fall ist».

nocimiento tan personal, pero sin embargo se puede decir que tales historias son comprensibles; provocan empatía; con frecuencia dominan la comunicación. El cuento es la forma a través de la cual una experiencia compleja se vuelve comunicable.

El interés por los cuentos ha animado también estudios de folclore, que vienen floreciendo por lo menos desde comienzos del siglo XIX. Partieron de un renovado interés por el mito, en realidad del descubrimiento mismo del concepto de mito.³ Siguiendo las huellas de los cuentos de hadas recogidos por los hermanos Grimm,⁴ en Europa y en todo el mundo se redescubrieron, o se reinventaron, mitologías nacionales. Para 1913, cuando se compiló una *Mythology of all Races*,⁵ se aceptaba que la tradición de una civilización particular, especialmente de sociedades preliterarias, estaba codificada principalmente en historias. Esto en cierta forma anticipaba el descubrimiento de Schapp, pero en contraste con el punto de partida de éste, los mitos no son personales sino generalizados, una propiedad común de un grupo o una tribu que ayuda a constituir su identidad de grupo consciente. Sin embargo, las historias tradicionales están lejos de ser homogéneas, y el problema de distinguir, por ejemplo, entre mitos, sagas y cuentos de hadas ha resultado demasiado complejo para ceder a una solución general, transcultural.⁶ Esto

³ Debido principalmente a F. G. Heyne; cf. Burkert (1980), (1993); F. Graaf, *Greek Mythology. An Introduction* (Baltimore, 1993), pp. 9-34.

⁴ J. y W. Grimm, KHM 1812-1815; *Deutsche Sagen* (Berlín, 1816-1818); J. Grimm, *Deutsche Mythologie*, I-III (4.ª ed. Berlín, 1876).

⁵ J. A. MacCulloch e I. H. Gray, *Mythology of All Races*, 13 vols. (Nueva York, 1922).

⁶ Baste remitir a Kirk (1970).

también hace muy difícil, si no imposible, dar una definición general del mito propiamente dicho.⁷ A estos problemas se suma la estabilidad diacrónica o la intercambiabilidad de las historias, y la relación entre tradición oral y tradición escrita.

Es evidente que muchos cuentos guardan semejanzas entre sí, hasta parecer variaciones de patrones o tipos generales subyacentes. El actual índice de *Märchentypen* de Aarne y Thompson⁸ enumera alrededor de mil tipos de cuentos de hadas, pero con una generalización mayor es posible reducir aún más ese número. Al mismo tiempo, un cuento es muy fácil de recordar, al menos si es un buen cuento. Cualquiera puede ofrecerse para contar una historia que oyó una sola vez, si ésta llamó su atención imaginativa. Compárese esto con el esfuerzo necesario para recordar y reproducir correctamente unas pocas sílabas sin sentido, una cifra de diez dígitos o algunas palabras en una lengua que no conocemos. Y sin embargo, la grabadora más sencilla lo hace sin problemas. Evidentemente, lo que hacen las personas cuando cuentan un cuento es muy diferente. No es una secuencia de sonidos y palabras que recordamos, y normalmente tampoco es un texto fijo, aunque a veces los niños tienen recuerdos exactos. Los narradores de historias expanden, abrevian, cambian palabras y traducen. Una historia no es una serie de palabras, sino una secuencia de acontecimientos y acciones que tienen sentido. Existen herramientas y ayudas para recordar con exactitud un texto, como en la tradición védica de la India o en las escuelas is-

⁷ Para el mito como «cuento aplicado» en su función social, véase Burkert (1979); cf. Burkert (1993).

⁸ Aarne y Thompson (1964); la primera edición fue A. Aarne, *Verzeichnis der Märchentypen* (Helsinki, 1911).

lámicas del Corán, pero eso sólo destaca, por el contrario, cuán natural es recordar una historia memorable. Tiene un impacto obsesivo combinado con la libertad de expresión. Una historia es una estructura de sentido.⁹

LA SECUENCIA DE PROPP: LA BÚSQUEDA

En las últimas décadas se ha trabajado mucho en la estructura de los cuentos. Uno de los estudios más exitosos, influyentes y accesibles sigue siendo *Morfología del cuento*, de Vladimir Propp.¹⁰ Propp escribía sobre los cuentos de hadas rusos, pero las implicaciones de su obra van más allá del corpus en que se basa.¹¹

Según Propp, una historia debe verse como una secuencia de treinta y una funciones (que Alan Dundes llamó «motifemas»). En la versión abreviada y simplificada que ofrezco, la historia empieza con algún daño, carencia o deseo (8); al héroe le dicen que vaya a alguna parte (9) y él accede a hacerlo (10); abandona su hogar (11); se encuentra con algún ser que lo somete a una prueba (12); reaccionando a ella (13) recibe algún regalo o ayuda mágica (14); llega al lugar requerido (15) y se encuentra con un adversario con quien tiene que interactuar (16); es dañado de alguna manera (17) pero finalmente triunfa (18) y así se corrige el daño

⁹ Cf. Burkert (1979), esp. pp. 10-14, para un examen del enfoque estructuralista.

¹⁰ V. Propp, *Morfologija skaski* (Leningrado, 1928); véase Propp (1968); véanse también las interesantes elaboraciones de Dundes (1964); Jason (1984); Milne (1988).

¹¹ A. J. Greimas, «Eléments d'une grammaire narrative», en *Du sens* (París, 1970), pp. 157-183, toma el patrón de Propp como modelo de *le récit*, el cuento *tout court*.

o la carencia del inicio (19). El héroe emprende su viaje de regreso (20); es perseguido (21) pero salvado (22); regresa sin ser reconocido (23); hay un impostor malvado (24), una prueba (25) y por fin el éxito (26). El héroe es reconocido (27), el impostor es castigado (28); el héroe se casa y se convierte en rey (31).

La tesis de Propp es que esas funciones o motifemas son los elementos constantes en los cuentos; el número de funciones es limitado, y su secuencia es fija. No es necesario que todas aparezcan en cada narración—en la selección dada más arriba se han omitido algunas—, pero cada historia contiene una combinación de esas funciones, y también pueden repetirse partes de la secuencia. La formalización ulterior del enfoque de Propp, principalmente por Alan Dundes,¹² introdujo niveles más elevados de abstracción, que debilitan el nivel memorable y empíricamente accesible.

Algunos críticos de la tesis de Propp cuestionan el hecho de que éste se base en una sola fuente, la colección de cuentos de hadas rusos de Afanasev, que a su vez se basa principalmente en un informante, un campesino ruso.¹³ Por el contrario, otros críticos se preguntan si el autor no ha puesto demasiado énfasis en la tradición clásica europea.¹⁴ Frente a esas inquietudes, es tranquilizador que el

¹² Dundes (1964); sobre Greimas *cf.* n. 11.

¹³ Isidor Levin *EdM* I, 135: «*So hat sich das Stilempfinden Al[fnas'iev']s bzw. des Bauern Zyrjanov ein Jahrhundert später in den USA, Frankreich und Deutschland bei Erzählforschern als "Tiefenstruktur" jeder Erzählung, ja des "homo narrans" überhaupt, geltend gemacht*». A. N. Afanas'ev (1826-1871), *Narodnye russkie skaski* (Moscú, 1855-1863, 2.^a ed. 1873).

¹⁴ Las funciones 23-28 de Propp (el héroe no es reconocido en su casa, la prueba, el reconocimiento y el castigo) se parecen sospechosamente a la *Odisea*. Los paralelos con la *Odisea* vienen sumándose desde

análisis de Propp, cualesquiera que sean sus bases, resulte aplicable a una gran variedad de historias que ni Propp ni Afanasev, por no hablar del campesino ruso, pueden haber conocido o imaginado.

En la mitología griega, que no estaba incluida en el estudio de Propp, la leyenda de Perseo ha sido tratada como una historia modelo.¹⁵ Para conseguir la cabeza de Medusa (9) Perseo emprende un viaje (11) al fin del mundo; se encuentra con las *Graiai*, que le proporcionan consejos y ayuda mágica (12, 14); después está el enfrentamiento con la Gorgona (16), la muerte (18), la huida y la persecución por las hermanas de la Gorgona (21). Otro conjunto de historias famoso en la mitología griega relata los trabajos de Heracles. Éstos, igual que las hazañas de Perseo, no fueron transmitidos por un poeta clásico, sino principalmente a través de alusiones y sumarios muy escuetos. Se trata de cuentos populares, y hay toda una rica tradición iconográfica que confirma la popularidad de los cuentos, desde la época arcaica de Grecia.¹⁶ Los trabajos de Heracles se ciñen al patrón de Propp en múltiples repeticiones. Para recobrar el ganado de Gerión,¹⁷ por ejemplo, Heracles, por orden de Euristeo (9), emprende un largo viaje (11). Se encuentra con el Viejo del Mar, quien le

W. Grimm, «Die Sage von Polyphem», *Abb.* (Berlín, 1857), cf. Burkert (1979), p. 33; véase el cap. 2, n. 7.

¹⁵ E. S. Hartland, *The Legend of Perseus. A Study in the Tradition in Story, Custom, and Belief*, I-III (Londres, 1894-1896). Véase también n. 85.

¹⁶ Cf. Burkert (1991).

¹⁷ Burkert (1979), pp. 83-85; una representación del siglo VII descubierta recientemente: Ph. Brize, *MDAI (Athen)* 100 (1985), pp. 53-90; Schefold (1993), pp. 107-109; véase también C. Jourdain-Annequin, *Héraclès aux portes du soir* (Besançon, 1989).

da instrucciones (12, 13); se encuentra con Helio, el dios del sol, de quien recibe un objeto mágico, la copa de oro para cruzar el Océano (14); al llegar a la Isla Roja de Eritia (15) tiene una pelea con el «rugiente» amo de los animales, Gerión, el de tres cuerpos (18), y se apodera del rebaño (19). No hay persecución directa en el viaje de regreso, pero, en cambio, hay repetidas aventuras con impostores (24, 26) a medida que el ganado se pierde o es robado en el largo viaje por Provenza, Roma y Sicilia. El matrimonio final (31) ocurre en el Olimpo, después de la realización de todos los trabajos.

Otro mito modelo es la historia de los Argonautas. Su forma literaria definitiva es la impuesta por el poeta helénico Apolonio de Rodas, pero siglos antes, para el público de la *Odisea*, era una canción «que gusta a todos».¹⁸ Karl Meuli la interpretó según el modelo de un cuento de hadas, y no hay duda de que concuerda con el patrón de Propp.¹⁹ Pelias, en Yolco, desea el vellocino de oro (8) y Jasón recibe la orden de conseguirlo (9). Desde el principio, la convocatoria de varios ayudantes (12, 14), en este caso la tripulación del navío Argo, es una característica especial de este cuento-tipo. En la ruta de la nave aparecen más ayudantes y adversarios hasta que los viajeros llegan a su destino (15), Ea o Cólquide, donde Medea, princesa y hechicera, resulta ser la ayudante decisiva que aporta conocimientos y medios mágicos contra el adversario, el rey Eetes, padre de Medea. A continuación tenemos el enfrentamiento (18), la huida (20), la persecución (21) y el rechazo mági-

¹⁸ *Odisea* 12, 70.

¹⁹ Meuli (1975), pp. 594-610 (originalmente *Odyssee und Argonautika*, tesis de doctorado, Basilea, 1921, pp. 2-24); el tipo se llama Helfer-märchen, Aarne y Thompson (1964), pp. 180-182 núm. 513.

co (22).²⁰ Sin embargo, el patrón parece fallar en el punto del regreso y matrimonio, porque choca con otro: las intrigas y la muerte de Pelias, los crímenes de Medea y el fracaso final de Jasón. El objetivo de la empresa, el vellocino de oro, pierde su función; el relato de búsqueda pasa a segundo plano para convertirse en un prefacio a la tragedia de Medea. También la *Odisea* es atípica en muchos aspectos.²¹ Pero partes de ella, hazañas particulares de Odiseo, como el episodio de Circe o el de los cíclopes, pueden ser analizadas como instancias del patrón de Propp.

Los relatos escritos más antiguos que poseemos son sumerios, y allí el patrón de Propp triunfa. «Gilgamesh y Huwawa» es conocido desde hace mucho tiempo como una parte de la epopeya de Gilgamesh, pero sólo recientemente se ha editado la más antigua versión sumeria en su forma completa.²² Empieza con el deseo (8) del señor Gilgamesh de ir a la montaña para «poner su nombre». Para ese viaje reúne colaboradores (14), entre los cuales destaca su servidor Enkidu. También hay un curioso grupo de siete con características animales—león, águila, serpiente—y capacidades sobrehumanas concedidas por el dios Sol; además acuden jóvenes de su ciudad. Este temprano texto escrito muestra la duplicación de motivos—o más bien la agrupación de variantes rivales—que subraya la necesidad de esa «función». Gilgamesh tiene que cruzar siete cadenas de montañas antes de llegar al cedro (15) que

²⁰ Cf. el cap. 2, n. 27.

²¹ Cf. G. Crane, *Calypso: Backgrounds and Conventions of the Odyssey* (Fráncfort, 1988).

²² D. O. Edzard, «Gilgamesh und Huwawa», *Zeitschrift für Assyriologie* 80 (1990), pp. 165-203; 81 (1991), pp. 165-233; este texto está más completo ahora que su reelaboración en la epopeya de Gilgamesh, Tableta V.

derriba; el adversario Huwawa, guardián de la montaña, ataca (16) y derrota a Gilgamesh con una especie de superarma, un rayo de temor (17); pero Gilgamesh se recupera gracias a Enkidu. Entonces trata de engañar a Huwawa ofreciéndole a sus hermanas como concubinas; finalmente Huwawa entrega su arma maravillosa, es golpeado y Enkidu le corta la cabeza. (18). Esa cabeza es llevada al dios, Enki (20), quien establece una nueva distribución de poderes. De este modo el relato termina con una nota religiosa, etiológica, pero las funciones narrativas han aparecido en la secuencia reconocida.

Otro texto sumerio temprano e importante es «Ninurta y el Assaku».²³ Ha habido una especie de daño (8) porque el demonio Assaku, hijo del cielo y la tierra, se instaló en la montaña, tuvo relaciones sexuales con ella y engendró los demonios de roca que se han rebelado contra los dioses. Así, el valiente Ninurta sale a combatirlos (9, 11). Su ayudante es Sharur, su maza, dotada de habla y de inteligencia (12, 14); la confrontación con Assaku (16) es difícil, pero por fin Ninurta triunfa (18), aniquila al adversario y organiza el país para la agricultura. Ninurta tiene el papel de un héroe cultural, que derrota al demonio de la montaña como Gilgamesh venció al demonio de los bosques.²⁴ El relato de búsqueda está a punto de convertirse en un simple cuento de combates, pero conserva su carácter gracias al viaje a la región inexplorada y el resultado práctico

²³ Tradicionalmente llamado *Lugal-e*: J. van Dijk, LUGAL UD MELAM-*bi*-NIR-GAL, I (Leiden, 1983); Bottéro y Kramer (1989), pp. 339-377. El texto todavía presenta muchas dificultades de interpretación.

²⁴ Cf. W. Burkert, «Eracle e gli altri eroi culturali del Vicino Oriente», en C. Bonnet y C. Jourdain-Annekin (eds.), *Héraclès d'une rive à l'autre de la Méditerranée* (Bruselas, 1992), pp. 111-127.

de la acción, por el que quedan disponibles para uso humano las piedras de las canteras de la montaña y, para el templo de la ciudad, las maderas del bosque.

Aún más cerca del patrón de Propp está el famoso texto del «Descenso de Inanna al Inframundo».²⁵ En este relato, el primer paso de una búsqueda parece fallar: Inanna, diosa de la fertilidad, se pierde en la Tierra Sin Regreso (8). Esto sería una catástrofe para el mundo, pero desencadena una nueva secuencia. Debido a la pérdida, Enki crea figuras heroicas parecidas a chamanes (9), llamadas *kurgaru* y *kalaturru*.²⁶ Éstos parten hacia el inframundo, utilizando la magia para, como moscas, pasar por la puerta sin ser notados (15). Cuando se encuentran con el adversario, Ereshkigal, reina del inframundo (16), en lugar de recurrir a la violencia emplean el ingenio. Se hacen amigos de Ereshkigal y le piden un regalo: el cuerpo desfigurado de Inanna, que rocían con el agua de la vida (19). En el viaje de regreso son perseguidos (21) por una hueste de demonios que exige un sacrificio de sustitución.²⁷ Aquí el mito linda con el ritual por la demanda de ofrendas, pero sin embargo la situación de persecución y huida mágica es parte de la secuencia de Propp.

El clímax de la epopeya de Gilgamesh es la mayor de las búsquedas, la búsqueda de la vida. Es una pérdida dolorosa (8), la muerte de Enkidu, lo que hace que Gilgamesh

²⁵ Bottéro y Kramer (1989), pp. 276-300 (versiones sumerias). La versión acadia—ANET 106-109; Dalley (1989), pp. 154-162; Bottéro y Kramer (1989), pp. 318-330—está muy abreviada en comparación con la versión sumeria. Cf. W. Burkert, «Literarische Texte und funktioneller Mythos. Ištar und Atrahasis», en J. Assmann, W. Burkert y F. Stolz, *Funktionen und Leistungen des Mythos* (Friburgo, 1982), pp. 63-82.

²⁶ La versión acadia dice *asinnu*, un tipo de sacerdote.

²⁷ Cf. capítulo 2, n. 82.

abandone su hogar (11) y ande errante por la estepa. Cómo se le ocurrió la idea de buscar la vida se ha perdido en una laguna del texto. En su camino aventurero y fantástico, el héroe sigue el itinerario del sol a través de la montaña gemela, más allá de la cual encuentra a su ayudante (12), Siduri, la cervecera. Ella le dice cómo atravesar el río de la muerte con el barquero Urshanabi para llegar hasta Utnapishtim, el héroe del diluvio, el único que escapó a la muerte (15). Utnapishtim resulta ser un anfitrión amable aunque parlanchín, y después de varias pruebas que no alcanzan resultados concluyentes da a Gilgamesh la información necesaria para apropiarse de la «planta de la vida» (19). Gilgamesh emprende el regreso a casa, acompañado por Utnapishtim, quien después abandona su servicio. Pero Gilgamesh se duerme junto a una fuente y aparece una serpiente que se come la planta de la vida (24). La búsqueda ha sido un fracaso. Desde entonces las serpientes se libran de la vejez deshaciéndose cada año de su piel vieja, mientras que los hombres siguen sujetos a la muerte. Una sabiduría pesimista supera el optimismo inherente al relato.²⁸

«El cuento (*mýthos*) es el alma del drama», escribió Aristóteles,²⁹ para quien el «alma» era un principio organizador de la naturaleza. El patrón de Propp opera como principio organizador desde los cuentos más antiguos que se han registrado, pasando por la mitología clásica y mucho más allá. En realidad sería fácil (y tedioso) seguir las

²⁸ *Gilgamesh* IX-XI; ANET 88-97; Dalley (1989), pp. 95-120. La búsqueda que finalmente fracasa es uno de los patrones favoritos de las películas. Una inversión original del cuento de búsqueda es también la inventada por J. R. R. Tolkien, *El señor de los anillos* (Londres, 1954-1955). La búsqueda no es para obtener, sino para deshacerse de un objeto de poder.

²⁹ Aristóteles, *Poética* 1450a38.

organizaciones de Propp a través de las novelas, el teatro y el cine modernos, la ciencia ficción y los juegos de ordenador. Da la impresión de que lo que actúa es una forma general y transcultural de organizar la experiencia. Por eso cuando comprendemos un relato nos resulta fácil memorizarlo, reproducirlo e incluso reconstruirlo a partir de registros incompletos. Ya sea por instinto o por rutina, parece que supiéramos lo que debe suceder a continuación. Nos gusta que los cuentos se repitan. Y por ser repetitiva y fascinante al mismo tiempo, podríamos llamarla la aventura *par excellence*, o simplemente la búsqueda.

DE LOS PROGRAMAS BIOLÓGICOS A LAS CADENAS SEMÁNTICAS

Una hipótesis obvia sería que el programa para la narración de cuentos debe su existencia a un aprendizaje anterior. A medida que la gente, especialmente los niños, oyen contar historias, muchas historias de todas clases, van construyendo un sistema de almacenamiento en forma de secuencias y funciones y en consecuencia su capacidad de comprensión gradualmente se hace cada vez mejor y más rápida. Eso, sin embargo, debería conducir al surgimiento de formas muy diferentes de organización de la experiencia, y, por lo tanto, a patrones narrativos diferentes en las diferentes civilizaciones. Y sin embargo, la secuencia de la búsqueda es asombrosamente persistente y casi ubicua durante casi cuatro milenios. ¿Es legítimo buscar sus bases o su origen más allá de la civilización?

En 1979 escribí con toda confianza: «Si preguntamos de dónde deriva esa estructura de sentido, ese programa de acciones, la respuesta evidentemente debe ser: de la rea-

lidad de la vida, o más bien, de la biología. Cualquier rata en busca de comida recorrerá incesantemente todas esas "funciones"». ³⁰ Los estudios del comportamiento de las ratas muestran la poderosa combinación de energía e inteligencia ágil con que esta muy exitosa especie animal logra solucionar su problema cotidiano, la provisión de alimento. Hasta para nuestros parientes más cercanos, los monos, la búsqueda del alimento sigue siendo la principal ocupación del día; y tampoco los humanos pueden prescindir de ella. Está claro que el programa biológico necesario para satisfacer las necesidades especiales de un ser altamente organizado contendrá una serie de funciones básicas: responder a una necesidad (8); abandonar el hogar (11); encontrar el sitio requerido (15); encontrar adversarios competitivos y con frecuencia peligrosos (16); éxito (18) en el sentido de realización del deseo (19); pero el regreso al hogar (20) puede ser difícil en caso de persecución (21); el desenlace es la salvación del individuo (22). Como se ve, prácticamente toda la secuencia de Propp está prefigurada en esta serie de necesidades biológicas. El hilo principal de la secuencia de Propp se puede resumir en una sola palabra: la búsqueda, que puede incluir muchos peligros, incluyendo el combate. El equivalente biológico de esa búsqueda es la búsqueda de alimento, que incluye la lucha contra otros que andan en busca de los mismos recursos, y la posibilidad de trucos, combate y huida. Como escribí en otro contexto:

Las acciones son representadas por el verbo, y la raíz verbal, la «forma cero» del verbo, en la mayoría de las lenguas—incluyendo el inglés, el alemán, el francés, el latín, el griego, el semita y

³⁰ Burkert (1979), p. 15.

el turco—es el imperativo; y la comunicación por imperativos es más primitiva y más básica que la comunicación por frases. La estructura más profunda de un cuento, entonces, sería una serie de imperativos: «consigue», es decir, «sal, pregunta, averigua, lucha por ello, tómalo y corre».³¹

Una sorprendente confirmación de este punto ha surgido de un campo que muchos considerarán intermedio entre las funciones biológicas y las acciones humanas: el comportamiento de los chimpancés. Entre los monos a los que se ha enseñado el lenguaje de signos, la más exitosa era una hembra, Washoe. Existe un acalorado debate sobre si esto se puede considerar lenguaje «real», pero aquí ese punto no es decisivo. Es suficiente con que humanos y chimpancés puedan comunicarse por ese medio, aunque el interés de los monos es limitado: sigue concentrado en la comida. Roger S. Fouts registra la siguiente conversación con Washoe.³² «George: ¿Qué quieres? Washoe: Naranja, naranja. George: No hay más naranja. ¿Qué quieres? Washoe: Naranja. George (enfadándose): No hay más naranja. ¿Qué quieres? Washoe: Tú en coche tráeme naranja. Rápido».

Esto es obviamente una secuencia para conseguir comida. El chimpancé es suficientemente inteligente no sólo para comprender y expresar su deseo, sino para organizar la necesaria secuencia de acciones. Nos dicen que no había subido a un coche recientemente, pero sabe que las na-

³¹ Burkert (1979), p. 16. Cf. Gans (1981), pp. 98-107, 99: «el imperativo no es una forma “defectuosa” del declarativo, sino su antepasado».

³² Sullivan *et al.* (1982), p. 410. Agradezco al profesor Fouts por haber puesto a mi alcance esa publicación. Sobre el lenguaje de los monos, véase también Bickerton (1990), pp. 106-110; cap. 1, n. 66.

ranjas se consiguen yendo en automóvil al supermercado. La secuencia de Propp está presente de manera incipiente, y tiene sentido. Hay una necesidad (8); se le dice al héroe que vaya (9) y utilice los medios mágicos apropiados (14); y después la necesidad quedará satisfecha (19). Washoe tiene su objetivo y traza su plan, articulándolo en una cadena de órdenes-acontecimientos. Se puede decir que el chimpancé es capaz de correlacionar en su cerebro la serie de acciones necesarias: organiza su pensamiento preparando mentalmente el movimiento antes de iniciar la acción real; y como le han enseñado el lenguaje de signos, puede expresar ese programa en lenguaje, en una secuencia de imperativos.

Esto es notablemente similar al protolenguaje observado en el caso de un niño abandonado, y en consecuencia retardado. La expresión más clara registrada de ese niño fue «puré de manzana comprar tienda».³³ De nuevo, lo que se expresa no es solamente el deseo, sino también el conocimiento acerca de los medios de satisfacerlo, y esa expresión se coloca en una secuencia lingüística, con un verbo en el centro que debe ser entendido como imperativo.

No estoy diciendo que Washoe haya contado un cuento; pero nosotros podemos estar en posición de localizar aquí, como si dijéramos, el eslabón perdido que constituye la transición de la biología al lenguaje, del programa de acción al relato verbalizado.³⁴ Un programa importante, como la búsqueda de alimento, puede ser prefigurado en la

³³ Véase Bickerton (1990), pp. 122-126; aquí p. 116, sobre un genio que nunca aprendió a hablar.

³⁴ Los críticos señalan que este lenguaje de los chimpancés no es de su invención, sino que les ha sido enseñado por una especie superior. Sin embargo, lo que nos ocupa no es la invención del lenguaje, sino el uso que se hace de él una vez adquirido.

mente como una secuencia de acciones, y la forma más fácil de verbalizarlo es como una secuencia de imperativos. La secuencia implica el análisis del deseo general para distinguir objetos y medios y su interacción pragmática. Aquí encontramos el principio organizador de un cuento, el alma de la trama, operando en el ámbito de la biología. El cuento se crea como una necesaria secuencia de «motifemas» y tiene la función pragmática de resolver un problema. Dicho de otro modo, la búsqueda se establece como medio de resolver un problema, y es representada y comunicada a través del cuento.

Esto no pretende ser una explicación del origen y función del lenguaje como tal, ni siquiera una explicación de toda la secuencia de Propp. No me propongo adscribir al hombre la biología animal, sino reconocer lo que es específico en la civilización humana cuando la comparamos con sus antecedentes más cercanos; ubicar los monumentos creados por el hombre dentro del paisaje biológico que todavía prescribe su diseño original.

Mirando atrás, o más bien mirando hacia delante, hacia la desarrollada secuencia de Propp, un detalle extraño, pero característico, es el hecho de encontrar al dador o al ayudante (12 a 14) que proporciona los medios mágicos para que la búsqueda sea un éxito.³⁵ Ese vuelo de fantasía de los cuentos de hadas aparece también en los mitos, con las *Graiai* en el camino de Perseo hacia la Medusa, o con Hermes que le da a Odiseo la planta *môly* para ayudarlo a derrotar a Circe.³⁶ Parecería que aquí la fantasía está muy le-

³⁵ «Funciones», pp. 12-14. Cf. M. Lüthi, *Die Gabe im Märchen und in der Sage* (tesis de doctorado, Berna, 1943).

³⁶ Homero, *Odisea* 10, 277-307, caso modelo del patrón de Propp: la pérdida (8) de camaradas, el héroe decide partir (9-10); deja su casa

jos de la biología. Sin embargo, lo que marca la diferencia entre el éxito y el fracaso en cada búsqueda es que en algún momento decisivo las tentativas y posibilidades diferentes se organizan en un plan definido y factible para ser ejecutado sin demora. Podemos llamarlo el momento de inspiración, el *aha-Erlebnis*. «Un dios lo puso en su cabeza», diría la fórmula homérica; es el momento en que Atenea encuentra a Odiseo desorientado y le hace reconocer Ítaca.³⁷ Cuando los chimpancés resuelven problemas mediante el pensamiento, es evidente que también tienen sus *aha-Erlebnis*. No cabe duda de que los cuentos son una prerrogativa humana, pero el momento de decisión inspirada sigue las huellas de la realidad biológica, igual que un estremecimiento que eriza los pelos.

Otra característica extraña del relato de la búsqueda es la asimetría entre el ir y el volver. El camino de regreso suele ser diferente del seguido antes del encuentro decisivo. La geometría normal del espacio parece desintegrarse. Desafiando a la geografía, los Argonautas tienen que seguir una ruta totalmente distinta para regresar a Yolco; tampoco Odiseo puede volver sobre sus pasos. De hecho, esa asimetría también refleja la experiencia de la realidad biológica, porque los problemas y las perspectivas también cambian rápidamente en el momento del éxito. La rata que consiguió la galletita tiene que correr lo más rápido posible para escapar de las otras y llegar a un lugar seguro. Ése es el final de una búsqueda exitosa.

La transición de imperativos pragmáticos a cuentos no pragmáticos no es difícil de imaginar. Es obvio que hom-

(11), encuentra a Hermes (12), quien le proporciona el *phármakon* (14); llega al lugar requerido (15) y la pérdida es subsanada (19).

³⁷ Homero, *Odisea* 13, 221; 352.

bres y mujeres gustan de usar el lenguaje en formas que no están directamente vinculadas a la información. Los humanos son habladores; difícilmente podemos estar juntos sin decir una palabra.³⁸ Podemos visualizar a nuestros antepasados sentados alrededor del fuego por la noche, ensayando las secuencias de imperativos que se presentaron durante las actividades importantes del día. Al hablar sobre ellos, el significado de los imperativos cambia, y nace un cuento. Tiene la secuencia de motifemas tal como estaba codificada en el programa. Es por eso que todos lo entienden y tiene sentido. Durante la evolución de la humanidad, a lo largo de centenares de miles de años, la forma más importante de búsqueda fue la caza.³⁹ Es muy posible que los primeros ejemplos de cuentos en el patrón de búsqueda hayan sido relatos de caza, seguidos de cerca por los relatos de combates. Con el tiempo, los cuentos asumieron sus funciones básicas: ensayar algunos movimientos «anormales» en el mundo mental y así contribuir a sostener el mundo común de una sociedad cultural.

Es curioso recordar que la lengua indoeuropea tenía una categoría especial de modo verbal, una categoría muy simple llamada «injuntivo», que se usaba tanto para el imperativo como para el cuento.⁴⁰ Se conserva plenamente en

³⁸ Morris (1967), pp. 202-206, acuñó el término «charla elegante» para la conversación no informativa como forma de actividad social.

³⁹ Para el impacto de la caza sobre el desarrollo del cuerpo humano, el comportamiento, la estructura familiar, el uso de armas y el sacrificio religioso, véase Morris (1967); Lee y DeVore (1968); cf. Burkert (1983); (1987a).

⁴⁰ K. Hoffman, *Der Injunktiv im Veda* (Heidelberg, 1967). Sus funciones son mencionar, describir evocando un recuerdo («erwähnend», «memorativ», «erwähnende Beschreibung»). Véase también M. L. West, «Injunctive Usage in Greek», *Glotta* 67 (1989), pp. 135-138.

la lengua védica, y en griego existen vestigios. En su libro titulado *Der Injunktiv*, Heinz Hoffmann describe esa segunda función como «*beschreibende Erwähnung*», que significa mencionar algo que básicamente es sabido, en contraste con transmitir información. Por supuesto, el indoeuropeo, que se hablaba quizás en el cuarto milenio a. C., ya está muy lejos del primer lenguaje humano, pero sin embargo ilustra la posible transición del imperativo al relato en el contexto de la búsqueda.

EL RELATO DEL CHAMÁN

Hay una teoría que hace del ritual especial del chamanismo el principio guía, si no el origen, del contar historias. El chamán, en éxtasis, representa una búsqueda de dimensiones sobrenaturales: puede subir al cielo o descender al inframundo; se encuentra con espíritus, demonios y dioses. Su propósito es rescatar las almas de personas enfermas que están aprisionadas en el más allá, o liberar, para la caza, animales retenidos por un ofendido Señor o Señora de los Animales. Los registros clásicos del chamanismo provienen de Siberia y de los esquimales. Utilizando la mímica, símbolos y habla normal, el chamán comunica claramente la secuencia de sus aventuras a los participantes en la sesión, que por lo demás ya conocen la estructura normal de la hazaña. Es fácil reproducir la secuencia contando, o más bien recontando, la historia. Así, se presume que la poesía chamánica desempeña algún papel, quizás incluso un papel básico, en el desarrollo de la narrativa prelitteral, y por lo tanto en el desarrollo de la literatura.⁴¹

⁴¹ H. M. Chadwick y N. K. Chadwick, *The Growth of Literature*, III

Hay unas cuantas instancias del relato de búsqueda que parecen recordar un patrón chamánico. La búsqueda de los Argonautas para traer el vello cino de oro de la tierra del Sol, o para «traer de vuelta el alma de Frixo», con un héroe llamado Jasón o *Iéson*, cuyo nombre puede entenderse como «curador», son todos elementos chamanísticos.⁴² En el relato sumerio, el rescate de Inanna del inframundo es claramente una hazaña chamánica.⁴³ *Asinmu*, el nombre del héroe en la versión de Acadia, en la vida real hace referencia a una peculiar clase de gente. Se trata de personas socialmente marginales, de identidad sexual incierta, que tocan instrumentos especiales y que son necesarias para algunos rituales. Parecen ser chamanes degradados. De manera similar, Gilgamesh viaja por el camino del sol hasta el más allá, igual que Heracles en su camino hacia Gerión; Odiseo se encuentra con Circe, hija del dios Sol, en el sitio donde danza la Aurora; Odiseo también desciende directamente al inframundo. Todas estas son proezas chamanísticas, todos esos héroes pueden ser descritos como chamanes. Una característica de los relatos de los chamanes es que se narran en primera persona. La representación muestra la experiencia inmediata de «yo voy, yo veo», plasmada en la historia como «yo fui, yo vi». Con Odiseo, el mecanismo se ha vuelto artificio literario, pero sus antecedentes chamanísticos son muy notables.

El chamanismo ritualiza lo fantástico, dando forma a reinos de lo desconocido. El chamán se concentra en el pro-

(Cambridge, 1940), pp. 192-226. Cf. K. Meuli, «Scythika», en *id.* (1975), pp. 817-879 (1.ª ed. 1935). Véase también Burkert (1979), pp. 88-94.

⁴² Frixo: Píndaro, *Pítica* 4, 159; Jasón actúa como sanador en la historia de Fineo, véase el vaso pintado en Schefold (1993), p. 267, fig. 287.

⁴³ Cf. la n. 25.

grama de acción realista de la búsqueda, esto es, en cómo conseguir lo que se necesita. La acción incluye abandonar la casa, reunir ayudantes, llegar al sitio esencial, hacer tratos con el adversario—generalmente un dios o señor—, lo que puede implicar súplicas, servicio laborioso, trucos o fuerza. Después es necesario encontrar el camino de regreso a través de reinos peligrosos, y evitar a los demonios perseguidores.

El chamanismo y la narración de historias parecen tener la misma relación íntima que hay entre las historias y los imperativos. No es nada sorprendente que un cuento se convierta en representación, siguiendo el impulso del programa y representando los acontecimientos en secuencias. Bajo esta perspectiva, el complejo de mito y ritual debe tener raíces muy remotas.⁴⁴ Una forma de elaboración consistente es la sesión chamanística; otra, en un ambiente cultural diferente, es el teatro, que en la antigua Grecia continuaba bajo la guía del mito.

Sin duda la experiencia chamánica es específicamente humana, ya que implica, al igual que el trance, la supremacía del mundo del significado sobre la interacción pragmática efectiva. Sin embargo, la imaginación necesariamente explica con cierto detalle los programas naturales tal como se desarrollaron en la evolución biológica. En otras palabras, el chamanismo es un desarrollo especial del programa general de la búsqueda, con un refinamiento o excedente característico que tiene sus repercusiones en la narrativa preliteraria.

⁴⁴ Sobre mito y ritual, véase Burkert (1983), pp. 29-34; Burkert (1993). El mito y el ritual continúan teniendo reglas diferentes. El sentido del cuento depende de la unidad de la estructura, de principio a fin; no se puede dejar un cuento «sin su cabeza», decían los antiguos (Platón, *Leyes* 752a). En la acción ritual es posible aislar detalles y repetirlos una y otra vez.

En muchos aspectos está cerca de los sueños, otro campo paralelo a la fantasía narrativa. Algunos pensadores, principalmente Carl Gustav Jung y su escuela, perciben los sueños y la mitología como esferas en estrecho contacto. Sin embargo, no se debe pasar por alto el hecho de que los sueños son anteriores al hombre. Aparentemente, todos los animales superiores sueñan, aunque por supuesto carecen de verbalización. Los sueños parecen reproducir patrones de acción y de visualización, y eso los aproxima a las representaciones y los cuentos. Los sueños podrían agregarse al repertorio y al estado de ánimo de la narrativa humana, como lo hace el chamanismo, sin ser necesariamente el origen de la mitología.

EL CUENTO DE INICIACIÓN: LA TRAGEDIA DE LA DONCELLA

El relato de búsqueda es importante pero no es único. Hay otros tipos de cuentos, como los de vagabundeos, las genealogías, los nacimientos y muertes milagrosas, la venganza y el engaño.⁴⁵ Un cuento de hadas favorito, documentado en alrededor de mil quinientas variantes en todo el mundo, es el de Amor y Psique o «el novio animal».⁴⁶ El

⁴⁵ Dundes (1964) coloca en una categoría especial los cuentos de engaño-fraude. Los cuentos sobre engaños apelan a la inteligencia y la presuponen. Pero ni siquiera el engaño es una prerrogativa de los humanos, cf. Sommer (1992).

⁴⁶ Aarne y Thompson (1964), núm. 425; Apuleyo, *Metamorfosis*, 4,28-6,24; J. Oe. Swahn, *The Tale of Cupid and Psyche* (Lund, 1955) (documentación de variantes); la tesis de una filiación puramente literaria es presentada por D. Fehling, «Amor und Psyche», *Abh.* (Maguncia, 1977), p. 9; véase también R. Merkelbach, *Roman und Mysterium* (Múnich, 1962), pp. 1-53; G. Binder y R. Merkelbach (eds.), *Amor und*

texto, tal como aparece en las *Metamorfosis* de Apuleyo, suele ser descrito como el único cuento de hadas que sobrevive de la Antigüedad, aun cuando los personajes involucrados lo acercan a la alegoría: el alma, Psique, conoce el amor, Amor (como correspondiente al griego *psyché* podríamos haber esperado *éros*), y da origen al placer, Voluptas. Psique, hermosa hija de un rey, es expulsada de la casa de su padre por orden de un oráculo y abandonada en un peñasco cerca de un precipicio. El viento la lleva hacia abajo, a un hermoso valle con una casa misteriosa, donde es atendida por servidores invisibles; por la noche, un visitante masculino al que le está prohibido ver—el propio Amor—la hace su esposa. La vida feliz continúa hasta que Psique, instigada por sus hermanas, es dominada por la curiosidad de ver a su esposo; a la luz de una lámpara ve a Amor, pero lo quema con una gota de aceite y él desaparece. Mientras anda en busca de su esposo desaparecido, Psique es atrapada por Venus, su suegra, quien maltrata severamente a la joven y la somete a varias pruebas; finalmente, Psique es aceptada entre los dioses y casada oficialmente con Amor, de quien tiene a Voluptas.

En un brillante y polémico estudio de 1977, Detlev Fehling propuso que todas las variantes conocidas de esta historia dependen del texto literario de Apuleyo, y argumenta en contra de las ideas románticas acerca de las tradiciones populares que persisten a través de los años, sin contaminar por la literatura. Esa visión romántica ha sido atacada también por otros autores.⁴⁷ Es preciso aceptar que la

Psyche (Darmstadt, 1968) (Wege der Forschung); D. Fehling, «Die alten Literaturen als Quelle der neuzeitlichen Märchen», en Siegmund (1984), pp. 79-92; J. Oe. Swahn, «Psychemythos und Psychemärchen», *ib.*, pp. 92-102.

⁴⁷ Véase, sobre KHM, H. Rölleke, *Die älteste Märchensammlung*

tradición literaria y la tradición popular han interactuado, y la tradición popular sólo pudo ser contenida mediante la escritura. Sin embargo, la tesis de Fehling nos deja con el problema de saber de dónde sacó Apuleyo su historia; que simplemente la inventó no es una respuesta aceptable. Es muy difícil inventar una historia; incluso una nueva creación se fundirá inevitablemente en la corriente de los cuentos oídos previamente, y así pasará a ser una variante de lo que ya andaba por ahí.

No faltan los paralelos más antiguos que Apuleyo; si no son cuentos de hadas, son mitos conocidos. Los más próximos a Amor y Psique son algunas versiones órficas del mito de Core-Perséfone.⁴⁸ En éste tenemos, para empezar, la casa encantada en que la doncella Core ha sido confinada por su madre, Deméter, para su protección. Está en la orilla de la tierra, cerca del Océano; tiene servidores especiales, incluyendo, para que hagan música, a las Sirenas; asimismo, la casa de Psique estaba llena de música. Mientras Core está trabajando en el telar, Zeus, en forma de serpiente, entra en la casa y fecunda a su propia hija. Después de eso, Core, impulsada por sus hermanas Atenea, Ártemis y Afrodita, sale de la casa para recoger flores en la pradera, y de allí es raptada por Hades que la convierte en reina del inframundo. Allí tiene lugar el nacimiento de Dioniso subterráneo, el hijo de Zeus. Los poemas órficos solamente sobreviven en fragmentos difíciles de fechar, pero es muy probable que sean más antiguos que Apuleyo (las

der Brüder Grimm (Ginebra, 1975), y Siegmund (1984), pp. 125-137.

⁴⁸ R. Förster, *Der Raub und die Rückkehr der Persephone in ihrer Bedeutung für die Mythologie, Litteratur- und Kunstgeschichte* (Stuttgart, 1874); Richardson (1974), pp. 74-86; Burkert (1979), pp. 138-140—no tratado en Dowden (1989)—. El contexto de iniciación del mito de Core ha sido destacado por Lincoln (1981), pp. 71-90.

subsistentes elaboraciones poéticas de Claudiano y Nono son muy posteriores).

Las historias de esta categoría presentan la misma estructura básica y motivos claramente paralelos. *Kórē* significa «doncella»; a este esquema se le ha llamado la «tragedia de la doncella».⁴⁹ Se ha dicho que es «un modelo para el nivel superficial del cuento de hadas femenino».⁵⁰ Está claro que el esquema es diferente de la secuencia de Propp, la búsqueda heroica. La tentación de considerarlo típicamente femenino es grande, aunque no hay nada en la naturaleza que impida las búsquedas femeninas; en realidad, la segunda parte de las aventuras de Psique incluye una búsqueda.

La tragedia de la doncella puede ser analizada con la metodología utilizada por Propp, para obtener una secuencia de funciones o motifemas. Hay por lo menos cinco de ellos en orden inmutable: (1) una fractura súbita en la vida de una joven, cuando alguna fuerza externa la hace abandonar el hogar, separándola de su infancia, sus padres y la vida familiar; (2) un periodo de aislamiento, con frecuencia elaborado como una etapa idílica, aunque anormal, de la vida, en una casa o un templo, o en lugar de estar encerrada en una casa es posible que ande errando por parajes desiertos, lejos de todo asentamiento humano; (3) la catástrofe que trastorna el idilio, normalmente causada por la intrusión de un hombre, en la mayoría de los casos un hombre especial, un demonio, un héroe o un dios que viola a la muchacha y la embaraza; esto conduce a (4) un periodo de tribulación, sufrimiento y castigos, vagabundeos o encarcelamiento, hasta que (5) la joven es rescatada y después de todo hay un final feliz. El final está direc-

⁴⁹ Burkert (1979), pp. 6 y ss.; Dowden (1989). ⁵⁰ Dan (1977).

ta o indirectamente relacionado con el nacimiento de hijos, en la mayoría de los casos un hijo varón; en la mitología griega, el niño generalmente es un héroe epónimo o un héroe tribal importante. De hecho, el cuento con frecuencia sirve de introducción a la búsqueda heroica del hijo; en este sentido este esquema se ha llamado «el nacimiento del héroe».⁵¹

Algunos ejemplos de la mitología griega son Dánae, madre de Perseo;⁵² Auge, madre de Télefo;⁵³ Io, madre de Épafo, el ancestro de los dánaos;⁵⁴ Callisto, madre de Árcade, héroe epónimo de los arcadios;⁵⁵ Melanipa, madre de Beoto y Eolo; Antíope, madre de los Dioscuros de Beocia, Anfión y Zeto.⁵⁶ Todas estas historias tienen básicamente la misma trama, la misma estructura y los mismos acontecimientos.

Este patrón parece ser particularmente prominente en la mitología griega, pero no está limitado a ella. Existe, por ejemplo, en la civilización maya.⁵⁷ El ejemplo más antiguo está implícito en la leyenda del rey Sargón, el primer Gran Rey de Mesopotamia: «De mí se embarazó mi madre, una Gran Sacerdotisa; en secreto me dio a luz. Me puso en una cesta de mimbre ...». ⁵⁸ Nada más sobre la mujer, nada acer-

⁵¹ O. Rank, *Der Mythos von der Geburt des Helden* (Viena, 1909).

⁵² Hesíodo fr. 135; LIMC s. v.; cf. n. 15.

⁵³ LIMC s. v. Auge.

⁵⁴ Burkert (1983), pp. 161-168; Dowden (1989), pp. 117-146.

⁵⁵ Dowden (1989), pp. 182-191.

⁵⁶ Burkert (1979), p. 6.

⁵⁷ *Popol Vuh. The Maya Book of the Dawn of Life*, trad. de D. Tedlock (Nueva York, 1985), pp. 114-120; cf. Burkert (1989), p. 147, n. 19.

⁵⁸ ANET 119: yo intento dar una versión más literal. Sobre *entu* = Gran Sacerdotisa («cambiado en la cuna» ANET), véase AHw 220 s. v. *entu*. Sobre el celibato de *entu*, véase *Atrahasis* III VII, 6 y ss., p. 102. Lambert y Millard (1969); Dalley (1989), p. 35. Nótese que las formas

ca del padre. Pero la sacerdotisa que da a luz en secreto implica un periodo de aislamiento y la violación del tabú, seguido por un nuevo comienzo auspicioso. La tragedia de la mujer joven que tiene que abandonar a su hijo se repite con frecuencia.⁵⁹ Las historias de Moisés y de Rómulo y Remo, nacidos de la virgen vestal Rea Silvia, están particularmente cerca de la leyenda de Sargón.⁶⁰ ¿Tal vez la leyenda del Sargón histórico perduró más de dos mil años para caracterizar al nuevo rey? El patrón se repite en cuentos de hadas muy conocidos. En «Rapunzel», por ejemplo, la joven está encerrada en una torre, pero sin embargo el príncipe logra entrar. El descubrimiento de la unión secreta provoca separación y tribulación, pero tiene que haber un final feliz. La autora francesa de este cuento afirmó haberlo inventado libremente,⁶¹ pero en realidad debe de haberse basado, consciente o inconscientemente, en las muchas historias de vírgenes encerradas en torres, y simplemente debe de haber reordenado motifemas bien conocidos. Aún más claro está el patrón en «Blancanieves», de la colección de los Grimm.⁶² La heroína, expulsada de su hogar debido a su belleza y destinada a morir por orden de su madrastra, llega a la casa de los enanos, donde lleva una vida idílica pero a la vez—de acuerdo con la moral alemana—virtuosa e industriosa entre esos esforzados mineros. El idilio termina

conservadas de los textos son cientos de años posteriores a las fechas del rey Sargón histórico.

⁵⁹ Véase Binder (1964).

⁶⁰ Moisés en Éxodo 2; Rea Silvia: Tito Livio I, 4; cf. Enio, *Annales*, 35-51 Vahlen = Fr. I xxix Skutsch.

⁶¹ *KHM* 12; para el original francés «Persinette», de Mlle. de la Force (1698), véase M. Lüthi, *Volksmärchen und Volkssage* (Bern, 1961, 3.^a ed. 1975), pp. 62-96 y 187-190.

⁶² *KHM* 53.

cuando le hacen comer una manzana envenenada, que la sume en un sueño similar a la muerte, acostada en un ataúd de cristal. Al final, por supuesto, llega el príncipe a despertarla con su beso. Una canción popular alemana, documentada desde el siglo XVII, relata una versión más realista y más picante,⁶³ que habla de un caballero que tuvo amoríos con una doncella y que desapareció; cuando la joven resultó estar embarazada, su madre la hizo acostar en un féretro como si estuviese muerta; los preparativos para el funeral trajeron de vuelta al caballero para llorarla debidamente, pero hete aquí que la joven se levantó de entre los muertos y el matrimonio se hizo inevitable.

Es evidente que la secuencia del cuento de la doncella sigue de cerca el ciclo vital biológico y natural de las mujeres en su transición de la niñez a la vida adulta. Por naturaleza, hay tres acontecimientos dramáticos que marcan ese cambio: la menarquia, las relaciones sexuales y el embarazo y nacimiento de un hijo. En el patrón del cuento, los paralelismos son el aislamiento, el encuentro sexual y el nacimiento de un hijo. No es coincidencia; la base biológica de la cultura, por mucho que se haya verbalizado en la tradición del cuento, no podría ser más evidente.

La conexión, por supuesto, es más evidente que nunca en el encuentro sexual que separa las dos etapas de la transición: la cama de Amor y Psique, de Zeus y Dánae, Heracles y Auge. La mitología griega es explícita sobre el sexo, mientras que los cuentos de hadas editados en el siglo XIX se muestran opacos acerca de este asunto. «Rapunzel» es relativamente franco, pero Blancanieves comiéndose la manzana es más circunstancial. Que el emba-

⁶³ S. Hirsch, «Das Lied "Een ridder ende een maysken ionck"», *Zeitschrift für deutsche Philologie* 79 (1960), pp. 155 y ss.

razo aparezca como un periodo de tribulación es simplemente realista. Igualmente, está claro que la salvación final tiene que ver con el nacimiento de una criatura. Puede haber alguna superposición de tiempos en lo que al cuento atañe: en el mito tebano de Antíope, por ejemplo, la madre vejada es rescatada al final por sus hijos ya mayores. Es verdad que la menarquia nunca se menciona explícitamente ni en los mitos ni en los cuentos de hadas. La menstruación es 'innombrable', *árrhēton*, y las propias mujeres evitan mentarla, dejando a los hombres con vagos conocimientos al respecto. Sin embargo, el hecho de que Auge estuviese lavando ropa cuando fue atacada por Heracles podría ser un indicador interesante.⁶⁴ En lugar de hablar de pubescencia, los cuentos se extienden sobre la provocativa belleza de la doncella como causa de su expulsión, sin explicar la necesidad de ésta. Sin embargo la razón biológica que subyace a este motivo es obvia: la madurez sexual rompe la estructura de la familia, o sus análogos en los animales superiores, la relación entre la madre y su criatura. Es necesario disolver los lazos que unen al individuo con la generación anterior para conservar la autonomía.⁶⁵ Los cuentos introducen motivos de celos femeninos o de angustia patriarcal, cuando los mayores tratan de resistirse a ser sustituidos, pero la necesidad del oráculo debe prevalecer.

Estos descubrimientos apenas marcan el comienzo de los problemas realmente intrincados. ¿Cómo podemos explicar la interacción de naturaleza y cultura en este tipo de

⁶⁴ Cf. L. Koenen, «Eine Hypothese zur Auge des Euripides», ZPE 4 (1969), pp. 7-18, esp. 14-18 sobre la fiesta Plinteria. Cf. Nausícaa lavando la ropa como preparación para su matrimonio.

⁶⁵ Véase Bischof (1985) *passim*.

cuento? ¿Cómo es que el programa biológico de desarrollo individual, programa indudablemente muy antiguo y natural, penetra en el lenguaje y es transformado en la cadena narrativa de estos cuentos tradicionales? El programa biológico funciona sin palabras y sin mucha reflexión consciente.

Aquí es donde entra el ritual. En todo el mundo se realizan rituales para marcar y representar las etapas naturales del desarrollo femenino. Aun cuando adoptan diferentes formas culturales,⁶⁶ en general tienen un parecido cercano con el patrón narrativo que hemos venido examinando. La iniciación de las mujeres en la pubertad ha pasado a ser un caso modelo de la estrecha conexión entre mito y ritual, desde el libro de Jane Harrison de 1890, *Mythology and Monuments of Ancient Athens*.⁶⁷ La historia relatada por Apuleyo, después de todo, trata del encuentro del alma y el amor sexual; *kórē* significa simplemente «doncella». Los misterios de Isis y la gran pintura de la Villa de los Misterios de Pompeya también han sido considerados en el contexto de la iniciación con miras al matrimonio.⁶⁸ Tanto el patrón de los cuentos como los rituales concuerdan con la famosa estructura de los ritos de paso elaborada por van Gennep:⁶⁹ separación, periodo liminar en la periferia y reintegración; al mismo tiempo, el patrón de los relatos

⁶⁶ Hay una útil colección de materiales en GB X, pp. 22-100.

⁶⁷ J. Harrison, *Mythology and Monuments of Ancient Athens* (Londres, 1890), xxvi-xxxvi, sobre *arrhēphóroi*, cf. *infra*, n. 72. Véase A. Brelich, *Paides e Parthenoi* (Roma, 1969); Dowden (1989).

⁶⁸ Véase H. Jeanmaire en Binder y Merkelbach (1968), pp. 313-333; O. J. Breidel, «Der grosse Fries in der Villa dei Misteri», *JDAI* 81 (1966), pp. 206-260; para Merkelbach (véase la n. 46), Amor y Psique es el texto clave para los misterios tal como se reflejan en los romances griegos, en especial en los misterios de Isis; cf. Burkert (1987), pp. 95 y ss.

⁶⁹ A. van Gennep, *Les rites de passage* (París, 1909).

sigue de cerca la naturaleza. Los rituales de iniciación femeninos pueden empezar desde la primera menstruación —que con frecuencia significa separación o aislamiento— y continuar hasta el nacimiento del primer hijo, que marca la situación definitiva alcanzada.⁷⁰ Los rituales de iniciación siguen a la biología, y la estructura narrativa del cuento de hadas femenino va por la misma senda.

Y sin embargo quedan lagunas. Los rituales de iniciación están lejos de ser naturales. Es un error suponer que la naturaleza se transforma en ritual, y el ritual a su vez es seguido por el lenguaje. Los rituales son complicados, ambivalentes, y no es raro que sean opacos incluso para quienes los practican. No podemos proyectar hacia algún vago periodo prehistórico el ideal de una vida natural, pero también ordenada, con sabios Sarastros guiando a cada Tamino y Pamina hacia el fin deseado. Los rituales de iniciación elaborados no son naturales, ubicuos ni continuos. Lejos de ser simples transposiciones de la naturaleza a la cultura, en algunos casos más bien contradicen a la naturaleza.⁷¹ Tiene más sentido verlos como tentativas culturales de hacer manejables y predecibles las «cosas de la vida»; realizar un acto de creación social artificial, como para velar la biología. Al ejecutar esos rituales, la gente actúa como si el adolescente, hombre o mujer, no pudiera simplemente volverse adulto por su cuenta, sino que debiera ser hecho hombre o mujer por la sociedad. La actividad ritual sigue la estela de la naturaleza, pero trabaja sobre esta estela

⁷⁰ S. L. La Fontaine, «Ritualization of Women's Life Crises in Bugisu», en *id.* (ed.), *The Interpretation of Ritual* (Londres, 1972), pp. 159-186; véase también el breve informe sobre Yaos (África) en *Anthropos* 30 (1935), p. 875; cf. Burkert (1979), p. 16.

⁷¹ Hoy las más discutidas son las operaciones de ablación femenina.

con la fuerza de la tradición consciente elaborada a través de elecciones culturales, no naturales; con exageraciones, repeticiones y otras complicaciones. Como la fuerza de la tradición cultural es tan grande, el patrón aquí es menos universal que la uniformidad que encontramos en relación con la búsqueda.

La antigua Atenas tenía dos instituciones religiosas principales relacionadas con la iniciación de las doncellas: el servicio de las *arrhēphóroi* para Atenea en la Acrópolis⁷² y el culto de Ártemis en Braurón realizado por muchachas llamadas *árkteia*, 'osos'.⁷³ A primera vista parecerían corresponder a las dos posibilidades de aislamiento durante la iniciación, en la casa, en el caso del santuario, y en la periferia, en el de la costa. En lo que a las *arrhēphóroi* respecta, si bien encontramos un estrecho paralelismo entre mito y ritual, la conexión con la iniciación es cuestionable. Con las *árkteia* nos acercamos mucho a la iniciación de niñas en la pubertad, pero tenemos dificultad para encontrar el mito esperado; en cambio nos enfrentamos a diferentes patrones míticos que buscan explicación en términos de ira divina y

⁷² Sobre la *Arrhēphoria*, cf. W. Burkert, «Kekropidensage und Arrhēphoria», *Hermes* 94 (1966), pp. 1-25; K. Jeppesen, *AJA* 83 (1979), pp. 381-394; L. van Sichelen, «Nouvelles orientations dans l'étude de l'arrēphorie antique», *ACI* 56 (1987), pp. 88-102 (sin iniciación colectiva); Brulé (1987), pp. 11-175 (iniciación); interpretación divergente en N. Robertson, «The Riddle of the Arrhēphoria at Athens», *HSCP* 87 (1983), pp. 241-288.

⁷³ L. Kahil, «L'Artémis de Brauron: rites et mystère», *AK* 20 (1977), pp. 86-98; cf. L. Kahil en W. G. Moon (ed.), *Ancient Greek Art and Iconography* (Madison, 1983), pp. 231-244; Brulé (1987), pp. 177-283; R. Hamilton, «Alkman and the Athenian Arkteia», *Hesperia* 58 (1989), pp. 449-472; Ch. Sourvinou-Inwood, *Studies in Girls' Transitions* (Atenas, 1988); Dowden (1989), pp. 25-33.

sacrificio expiatorio.⁷⁴ Incluso el mito de Ifigenia está relacionado con Braurón.⁷⁵

En cuanto a los mitos, es significativo que el mismo mito pueda referirse tanto a la iniciación como al sacrificio, tanto a la maduración natural como a la violencia más antinatural.⁷⁶ En la Biblia, Jefté, juez de Israel, es obligado a sacrificar a su hija debido a un voto hecho antes de su victoria en la guerra.⁷⁷ La hija obedece de buen grado, pero le pide que por favor le permita pasear por las montañas con sus amigas antes de morir, llorando su virginidad, que no habrá de perder nunca; y eso, dice la Biblia, se hizo costumbre en Israel. Cada año, durante cuatro días, las jovencitas se van a la montaña a cantar y bailar para la hija de Jefté, que nunca conoció varón. Está claro que la costumbre tiene motivos y funciones iniciáticos: las niñas dejan a sus familias y pasan algún tiempo *en marge* en un ambiente extraño y posiblemente idílico, tocando panderetas, bailando y llorando a la hija de Jefté. El ritual se refleja en un

⁷⁴ Es posible ubicar el mito arcadio de Calisto, que concuerda con el patrón, en Braurón, pero no se hace habitualmente. Hay otro mito de doncellas raptadas en Braurón por piratas pelasgos y rescatadas por Himeneo, el «matrimonio» personificado, Schol.A. *Iliada* 18, 493; Eustacio, 1157, 20; Proclo, *Crestomatía* en Focio, *Biblioteca* 321 a 22. El mito normal del culto de Braurón habla de un oso muerto por jóvenes atenienses y de la ofrenda de doncellas a Ártemis como expiación de ese crimen. W. Sale, «The Temple Legends of the Arkteia», *RhM* 118 (1975), pp. 265-284. Las ofrendas de ropas de mujeres muertas en el parto están en Eurípides, *Ifigenia en Táuride*, 1464-1467.

⁷⁵ Eurípides *loc. cit.*, cf. C. Wolff, «Eurípides' *Iphigenia among the Taurians*: Aetiology, Ritual, and Myth», *Classical Antiquity* 11 (1992), pp. 307-334.

⁷⁶ El tributo de doncellas de los locrios era interpretado como una especie de sacrificio sustitutivo en la Antigüedad, mientras que los modernos ven en él motivos de iniciación; véase Hughes (1991), pp. 166-184.

⁷⁷ Jueces 11, 30-40.

relato acerca de una muerte por sacrificio. Así, la heroína mítica es presentada en marcado contraste con lo que experimentarán las muchachas normales. Y para otra inversión podríamos señalar el lamento ritual de las doncellas en Trecén, que Eurípides describe en su *Hipólito*. Las jóvenes lloran y se cortan un mechón de cabello por Hipólito, el hermoso joven que murió por la ira de Afrodita sin haber conocido nunca a una mujer.⁷⁸ La muerte, la sexualidad y el nacimiento están próximos entre sí en el mundo de la naturaleza; el mito y el ritual sacrificial hacen de la muerte una barrera, como para bloquear esa transición.

Las sombrías asociaciones con la muerte y el sacrificio abundan en otras variantes de la tragedia de la doncella. Lo que le ocurre a Core-Perséfone, según la opinión general, es la muerte. Hay una ambivalencia extraña pero característica que envuelve la secuencia optimista y natural que lleva al matrimonio y el nacimiento, y una variante antinatural que conduce al sacrificio. Ifigenia, de «poderoso nacimiento» según su nombre pero sacrificada como virgen a la diosa virgen, aparece como el epítome de esa ambivalencia. Y la muerte de la virgen no es meramente simbólica. Las vestiduras sombrías que se ofrecen a Ártemis en Braurón son reliquias de mujeres jóvenes que efectivamente murieron. En Roma, las vírgenes vestales eran seleccionadas por el *pontifex maximus* para llevar una vida de aislamiento durante treinta años, atendiendo el fuego perpetuo en el hogar del templo de Vesta; si por accidente el fuego se apagaba, eran azotadas; si se descubría que alguna de ellas había tenido contacto con un hombre, la

⁷⁸ Eurípides, *Hipólito*, 1425-1430; U. v. Wilamowitz-Moellendorf, *Griechischen Tragödien*, I, 10 (Berlín, 1926), pp. 100-104, hace de esto el origen del mito de Hipólito.

mujer en cuestión era enterrada viva.⁷⁹ Esto está sobrecogedoramente cerca de la secuencia de aislamiento, crisis sexual y castigo. No es imposible hacer derivar incluso esta institución peculiar romana de rituales originales de iniciación.⁸⁰

Incluso en los mitos de iniciación menos sombríos debemos estar atentos a motivos y factores sociales no naturales. Las tribulaciones que típicamente siguen al encuentro sexual generalmente provienen de familias reales, un padre vengativo, una madrastra, una suegra; son tensiones características de la familia en muchas civilizaciones. La búsqueda del marido perdido, por otra parte, en versiones del siglo XIX del tema de Amor y Psique o del «novio animal», parece ser más una preocupación burguesa.

La prominencia del patrón en la mitología griega, en cuentos conformados y vueltos a relatar principalmente por hombres, puede dar origen a nuevas sospechas. La importancia del encuentro sexual puede resultar particularmente gratificante para los hombres, y el aislamiento de la virgen mucho más seductor para los que se atreven a violar el tabú, con Zeus a la cabeza. El aislamiento ha consignado a la virgen a la pasividad; en consecuencia, el acto sexual se aproxima a la violación.⁸¹ Otro aspecto, oculto, podría ser el enmascaramiento de un patrón homosexual estrechamente paralelo para los muchachos. Tenemos el rapto, el

⁷⁹ Véase C. Koch, *RE* VIII A, pp. 1732-1753; cf. el cap. 2, n. 26.

⁸⁰ Ciertos mitos hablan de una virgen que fue fecundada estando junto al hogar: fue Ocrisia, la madre del rey Servio Tulio. Rea Silvia, madre de Rómulo y Remo, era una de las vírgenes vestales; véase *supra*, n. 60. Algunas sacerdotisas de Mesopotamia tenían prohibido tener hijos; véase *supra*, n. 58.

⁸¹ Sobre la «falocracia» griega, véase E. Keuls, *The Reign of the Phallus* (Berkeley, 1985).

idilio homosexual y el regreso a la sociedad masculina normal para la lucha y el combate, hasta que el hombre ya plenamente adulto pueda alcanzar la condición de casado. Un ejemplo relevante es la historia de Pélope tal como la relata Píndaro: Pélope es raptado por Posidón y después traído de regreso para ganar la carrera de caballos para Hipodamía.⁸² Sabemos que esto concuerda muy estrechamente con la homosexualidad ritualizada en Creta.⁸³ Ceneo, violada por Posidón en la infancia y transformada después en un guerrero invencible, es un mito documentado antes que sigue parámetros similares.⁸⁴ Esto da un matiz especial, cultural, al patrón más básico. Si los griegos relataban regularmente cuentos del tipo de la tragedia de la doncella, es posible que reflejaran su propio proceso, reformulado a través de la proximidad y la distancia en forma de cosas que ocurren a las mujeres.

Pero aun cuando el paralelismo de la estructura del cuento y la ontogénesis biológica es innegable, y el ritual interactúa con ambas, la forma de transición que se contempla para el tipo de la búsqueda no es aplicable en este caso. El programa para «conseguir» se podía expresar en imperativos que entran en el nivel de la comunicación en una etapa primitiva (recuérdese al chimpancé). Hemos visto que el cuento se desarrollaba en protolenguaje a partir de una base establecida. El patrón resultante, aparte de su adap-

⁸² Véase R. D. Griffith, *JHS* 189 (1989), pp. 171-173; Krummen (1990), pp. 168-204.

⁸³ Éforo *FGrHist* 70 F 149; véase K. Dover, *Greek Homosexuality* (Nueva York, 1978), pp. 189 y ss.; H. Patzer, *Die griechische Knabenliebe* (Wiesbaden, 1982).

⁸⁴ Acusilao *FGrHist* 2 F 22; relieve en bronce de Olimpia, siglo VII a. C., Schefold (1993), p. 122; E. Laufer, *Kaineus* (Roma, 1985), y *LIMC* V, pp. 884-891.

tación chamánica, era apto para desarrollarse convirtiéndose en el típico rito de iniciación masculino según el cual el héroe tiene que llevar a cabo la búsqueda antes de asumir su plena responsabilidad social. No es necesario señalar los elementos iniciáticos en las historias de Perseo, de los Argonautas, de Heracles y de Odiseo. El mito de Perseo, de hecho, estaba vinculado a un ritual de iniciación arquivado.⁸⁵ El propio Vladimir Propp posteriormente trató de hacer remontar su morfología de los cuentos hasta el patrón de iniciación.⁸⁶

La tragedia de la doncella parece ser la contrapartida femenina, pero no es totalmente equivalente: en este caso los imperativos no tendrían sentido. El programa biológico subyacente es más primitivo, más remoto respecto a la conciencia. Esto hace que la distancia entre la naturaleza y el cuento sea mucho mayor que en la simple serie de aventuras. El cuento no surge directamente de esos orígenes. El «cuento de hadas femenino» es una creación cultural que dice seguir los pasos de la naturaleza con la conciencia inherente a un cuento.

¿Quién cuenta esos cuentos? Si tomamos una vez más a Apuleyo como guía, encontramos a una vieja relatando la historia de Amor y Psique a una niña, en un momento de incertidumbre, en casa de los ladrones; el cuento es para consolarla, y para prepararla para lo que le espera. Los «cuentos de viejas» llegaron a ser proverbiales en la Antigüedad;⁸⁷ son portadores de cultura nada insignifican-

⁸⁵ M. H. Jameson, «Perseus, the Hero of Mykenai», en R. Hägg y G. C. Nordquist (eds.), *Celebrations of Death and Divinity in the Bronze Age Argolid* (Estocolmo, 1990), pp. 213-222.

⁸⁶ V. Propp, *Istoriceskije korni volseбноjskaski* (Leningrado, 1946); *Die historischen Wurzeln des Zaubermärchens* (Múnich, 1987).

⁸⁷ Platón, *Gorgias* 574b; *República* 350e; *Teeteto* 176b.

tes en la formación del mundo mental de un niño. Las mujeres saben que la secuencia de menstruación, relaciones sexuales y parto, puede instruir a las jóvenes, tanto en serio como de una forma más juguetona. Esto da una especie de guión verbalizado, transmitido por tradición oral, para acompañar el cambio natural, para facilitar la comprensión de procesos memorables y al mismo tiempo ocultar parte de ellos. Esto produjo la estructura narrativa del cuento de hadas femenino. Sin duda, después podía ser relatado por hombres. Los cuentos incluso podían contribuir a cerrar la grieta entre sexos y promover la comprensión a través de la imaginación compartida, tal como ambos sexos comparten la base común de la vida.

Es necesario un epílogo. Durante muchas décadas la tendencia moderna en la literatura ha sido deshacerse del cuento, y la misma tendencia predomina en las películas más sofisticadas. Los cómics mantienen los elementos tradicionales, pero los hacen estallar en continuos fuegos artificiales de efectos inmediatos. Los cuentos de hadas a la antigua van perdiendo terreno, aunque todavía puede que se usen en instituciones psiquiátricas por su valor terapéutico. Es inútil deplorar ese proceso en un mundo cambiante, que nos hace vivir con aparatos muy sofisticados en compartimientos solitarios de existencia individual. El lema «deja de tener sentido» es un compañero apropiado para la muerte del cuento.

JERARQUÍA

LA CONCIENCIA DEL RANGO

La religión, dijo el teólogo alemán Friedrich Schleiermacher a comienzos del siglo XIX, es «el sentimiento de depender totalmente de Dios».¹ Un término de esa famosa e influyente definición fue inspirado por Goethe, cuyo Fausto afirma que en la religión «el sentimiento es todo». Sin embargo, aquí no enfocaremos el aspecto romántico del sentimiento, sino el reconocimiento de esa «dependencia total», la aceptación de un rango inferior frente a un flujo de poder que emana de algo superior. Esto va en contra del ideal de independencia que la moral filosófica, humanista o heroica ha defendido con empeño durante largo tiempo, la construcción de la personalidad autónoma responsable de sí misma. La filosofía kantiana había reformulado la «autonomía» como condición previa de las decisiones morales; la revolución francesa de 1789 puso la *liberté* antes que la *égalité* y la *fraternité*. Era contra esa escuela de pensamiento contra la que reaccionaba Schleiermacher, dirigiéndose a los que «desprecian culturalmente la religión».² Su definición resultó ampliamente aceptable para los teólogos, los sacerdotes practicantes y el público educado en general. La gente podía compartir el sentimiento de dependen-

¹ F. Schleiermacher, *Der cristliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche* (Berlín, 1821-1822; nueva ed. Berlín, 1984), § 3-4.

² Su importante publicación anterior se titulaba *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (Berlín, 1799).

cia religioso y así permitir que la religión ocupara un lugar de honor en su mundo mental sin suscribir ningún dogmatismo confesional ni tomar partido en las controversias teológicas.

Sin embargo, la definición de Schleiermacher, que desafiaba la visión racional del siglo XVIII, se basa en realidad en un fundamento mucho más antiguo. La religión es generalmente aceptada como un sistema de rangos, que implica dependencia, sumisión y subordinación a superiores invisibles. La conciencia del rango y de la dependencia es particularmente clara en todas las religiones antiguas. Dios significa poder, gobierno, y se le debe honrar. Ya en sumerio un dios puede ser invocado como «mi rey». En acadio, una palabra común para decir «señor» es *belu*; en particular es el título de Marduk, el dios más importante de Babilonia; su equivalente en el semítico occidental es *baal*, título de dioses locales en Siria y Palestina. Un dios puede ser llamado también «Señor de Señores» o «Rey de Reyes», igual que el propio monarca.³ En hebreo, Yahvé significa, por supuesto, «rey»;⁴ ese nombre, relacionado con la raíz de la palabra *vida*, fue sustituido por *adon*, traducido al griego como *kýrios*, que se convirtió en *dominus* en latín, en *lord* en inglés y en *der Herr* en alemán. «Mi Señor y mi Dios»: tal es la proclamación de Tomás al pasar de no creer a creer.⁵ Una palabra indoeuropea para designar a un señor poderoso, *potis*, aparece en el nombre del micénico-griego Po-

³ H. Steible, *Rimsín, main König. Drei kultische Texte aus Ur mit der Schlußdilogie* *4ri-im-4sin lugal-mu* (Wiesbaden, 1975); M.-J. Seux, *Epithètes royales akkadiennes et sumériennes* (París, 1967); *id.*, «Le Roi et les dieux», *RIAss* VI, pp. 166-172; cf. C. G. Griffiths, *Atlantis and Egypt* (Cardiff, 1991), pp. 252-265.

⁴ Salmos 95, 3.

⁵ Juan 20, 28.

sidón⁶ y en el título de la diosa micénica y otras posteriores, *pótnia*.⁷ El título del rey micénico era *wánax*, que siguió siendo un epíteto de dioses mucho después de la caída del poder de Micenas. Además de Zeus *ánax*, algunos dioses de antiguo linaje utilizaban el título *wanassa* como nombre propio, como por ejemplo Afrodita en Pafo y Afrodita en Perge.⁸ Las palabras griegas posteriores para señor y gobernante también se abrieron paso hacia contextos religiosos: *despótēs* y *despoina*, *basileús* e incluso *týrannos*.⁹ El poder es lo que define a los dioses; ellos son los 'más fuertes', *kreíttones*. Zeus no es sólo padre—un concepto indoeuropeo—, sino el que tiene la mayor *krátos*, 'fuerza'.¹⁰ La

⁶ La segunda parte del nombre sigue siendo dudosa; véase F. Gschnitzer, *Serta philol. Aenipontana* (1962), pp. 13-18; Burkert (1985), p. 136.

⁷ Burkert (1985), pp. 44.

⁸ Sobre *ánax* véase B. Hemberg, «*Anax, anassa und anakes als Götternamen*», *Acta. Univ. Uppsal.* (1955), p. 10; J. T. Hooker, «The Wanax in Linear B Tablets», *Kadmos* 18 (1979), pp. 100-111. Sobre Pafo véase O. Masson, *Inscriptions Chipriotes Syllabiques* (París, 1961, ed. rev. 1983), núm. 4; 6; 7; 10; 16; 17; 90; 91; *Éléments* (1960), p. 135; sobre Perge, *SEG* 30, p. 1517; Head (1911), p. 702.

⁹ Perséfone y Cibeles son llamadas con frecuencia *despoina*, cf. A. Henrichs, *HSCP* 80 (1976), pp. 253-286; santuario de Despoina en Licosura, Pausanias 8, 37; *despótēs* para Zeus y Posidón: Píndaro, *Nemea* 1, 13, *Olímpica* 6, 106, etc. Véase también L. Robert, *CRAI* (1968) 583, 5; *RPh* 33 (1959), p. 222. Eurípides, *Hipólito* 88 parece presuponer una distinción entre *ánax* divino y *despótēs* humano. Zeus *basileús*, Homero, *Himno a Deméter* 358, Teognis 285, Solón 31, etc. Cf. *Schol. Aristófanes*, *Nubes* 2. Zeus el rey puede ser entendido mitológicamente como el rey de los dioses. Hesíodo *Teogonía* 886, *Los trabajos y los días* 668, *Cipria* F 7, 3 Davies. El Mēn del Dios de la Luna en Asia Menor es llamado habitualmente *Menotyrannos*, véase E. Lane, *Corpus Monumentorum Religionis Dei Menis*, Leiden 1971-1978; *Men basileus* *SEG* 29, p. 1288. Véase, en general, Pleket (1981).

¹⁰ Zeus «cuyo *krátos* es el más grande» es la fórmula en la *Iliada* y la *Odisea*.

idea de un dios 'todopoderoso', *pankratés*, surge ya en Esquilo, aunque el politeísmo de la época veía una familia de dioses antes que una monarquía absoluta.¹¹ La sociedad arcaica se basaba en el honor, y «los dioses también se regocijan cuando son honrados por los hombres».¹²

Sorprendentemente, las expresiones de poder y señorío son mucho menos evidentes en el lenguaje de la religión romana. *Dominus* sólo alcanzó prominencia con el cristianismo, traducido de *kýrios*. Tal vez la prohibición de la palabra *rex* se convirtió en una barrera lingüística, o quizás fue el sistema de sectores claramente definidos de *potes-tas*—*praetor*, *consul*, *dictator*—lo que impidió la metáfora.¹³ Los dioses importantes son llamados *pater*. Sin embargo, en el monte Aventino se rendía culto a Juno *regina*, introducida desde Veyes, y en Preneste a Júpiter *imperator*,¹⁴ en tanto que a los adoradores de Mitra se les permitía llamarlo *rex*.¹⁵ Desde la Persia de los Aqueménidas se difundió también la palabra *satrápēs*, 'guardián del poder del rey', como designación de un dios.¹⁶

Pero las formas tradicionales de dominación siempre

¹¹ Esquilo, *Siete contra Tebas* 255; *Las suplicantes* 815, *Las Euménides* 918; cf. W. Kiefner, *Der religiöse Allbegriff des Aischylos* (Hildesheim, 1965).

¹² Eurípides, *Hipólito* 8.

¹³ Pero *rex Gradiue* se usaba para Marte, Virgilio, *Eneida* 10, 542.

¹⁴ Cicerón, *Verrinas* II 4, 128; Tito Livio 6, 29, 8; CIL VI 30935.

¹⁵ CIMRM 1017; REX *Iuppiter* 1419.

¹⁶ La procedencia irania y la etimología del dios Shadrapa-Satrapes ha sido finalmente probada por la inscripción trilingüe de Janto, en que el arameo *hstrpty* aparece como homólogo del griego Apolo: véase *Fouilles de Xanthos VI: la stèle trilingue du Létoon* (París, 1979); durante mucho tiempo se habían favorecido las etimologías semíticas. Véase también KAI 77; ANRW II 17, p. 698. Hay un Dios Satrapes de Elis en Pausanias 6, 25, 5 y ss.

incluyen alguna obligación mutua. El Señor, honrado por sumisión, concede protección y garantiza seguridad.¹⁷ Esto es una implicación natural si el dios es invocado como padre.¹⁸ No es menos característico del concepto de islam, palabra que significa 'someterse a la voluntad de Dios'.¹⁹ Una variación de la idea del superior que concede protección es el pastor, metáfora ampliamente utilizada tanto para reyes como para dioses.²⁰ En consecuencia, la dependencia puede ser aceptada con alivio y gratitud. La dominación también limita las pugnas entre los inferiores; según Georg Simmel, la «eliminación de antagonismos» es una característica de la religión.²¹ La dominación hace posibles formas de solidaridad que no se encuentran fácilmente en otras partes, al precio de aceptar la dependencia de algo que está fuera de nuestro alcance.

Resulta prácticamente inevitable caer en la tentación de asociar la ideología del gobierno y la dependencia en la religión con la evolución de las primeras grandes culturas que instauraron la monarquía como institución social

¹⁷ Según la etimología, *señor* es el 'guardián del pan'.

¹⁸ Esto es central en el Nuevo Testamento, *ThWbNT* V, pp. 981-1016; pero *Dyaus pitar* ('padre del cielo') es indoeuropeo; El (dios) es *ab adam* ('padre de hombres') en ugarítico. En la ideología regia de Egipto y Mesopotamia, el dios gobernante es designado padre del rey.

¹⁹ Véase *ER* VII, 303. El radical significa 'totalidad' o 'integración'; Salman Rushdie, en sus *Versos satánicos*, lo traduce tendenciosamente como «sumisión».

²⁰ Para el acadio (*re'um*, *AHW* 977 y s.), véase *RIAss* VI, p. 162 y ss.: prólogo a las *Leyes* de Hammurabi, *ANET* 164 y s.; Antiguo Testamento: Salmos 23; Nuevo Testamento: Juan 10, 2; 10, 11. El rey Agamenón es «pastor de hombres» en Homero; los dioses son pastores en Platón, *Político*, 271d, 274e.

²¹ G. Simmel, *Die Religion* (2.ª ed., Fráncfort, 1918), pp. 57 y ss.: «das Ausbleiben der Konkurrenz in der religiöse Erfahrung».

fundamental,²² pero es evidente que se trata de algo que va mucho más allá. Los modernos tenderán a traducir dependencia y sumisión en términos psicológicos, siguiendo las huellas de Sigmund Freud.²³ De acuerdo con una escuela, el dios o los dioses representan la figura paterna, puesto que la experiencia infantil de impotencia y dependencia del padre poderoso ha sido interiorizada como aceptación de un dios todopoderoso; por el contrario, las feministas introducen, o reintroducen, en cambio, una gran diosa, evocando la dependencia aún más íntima del niño con respecto a la madre. Sin embargo, si aceptamos una visión evolucionista de la antropología, como lo hacía el propio Freud, es necesario ampliar la perspectiva y explicar el papel de la autoridad tanto en la sociedad como en la estructura de la psique remontándonos a etapas anteriores en la evolución de la vida.

En todas las sociedades de primates está bien establecida una conciencia altamente desarrollada de la autoridad dentro de un complejo sistema de rangos.²⁴ Las capacidades intelectuales de las diversas clases de monos han resultado mayores de lo esperado en los experimentos, pero al parecer gran parte de esas capacidades se dedica a los incesantes juegos sociales que se dan dentro del grupo y que tienen relación con la inferioridad y la superioridad. En la «estructura de atención» dentro de los grupos de primates, «la atención de los subordinados está siempre sobre los

²² Véase Frankfort (1948); cf. Gladigow (1981), pp. 13 y ss.

²³ Freud (1912) encontraba el origen de la religión en el culto póstumo de un padre asesinado por la horda de homínidos; acerca de la relación de estas ideas con Robertson Smith, véase Burkert (1983), pp. 73 y ss.

²⁴ Para un examen general, véase Dunbar (1988); cf. Freedman (1979), pp. 27-43; Popp y DeVore (1979).

que están por encima de ellos en la jerarquía». ²⁵ *Chimpanzee Politics*, de Frans de Waal, obra basada en largos periodos de observación en el zoológico de Ámsterdam, contiene revelaciones sorprendentes. ²⁶ Los chimpancés no sólo se conocen entre ellos personalmente, no sólo se dan cuenta de quién es superior y quién es inferior, sino que utilizan estrategias a largo plazo de intercambio de favores sociales y formación de alianzas para obtener alguna ventaja o promoción en su posición social, o incluso para derrocar al individuo en la cúspide.

Nótese que los humanos en general inmediatamente visualizan el alto rango en una dimensión vertical, antes que como una secuencia horizontal o algún ordenamiento centrípeto. No hay lógica en ello; lo que domina la imaginación es la reminiscencia del hábitat prehumano. Gerard Baudy ha hecho referencia a los árboles en los que viven muchos primates, árboles que proveen tanto alimento como seguridad, formas de huir de los depredadores y también el lugar donde llevar a cabo los juegos de rango, de rama a rama. ²⁷ Es del árbol de donde deriva la imagen vertical. Si hoy los primates más exitosos se encuentran en su mayoría andando sobre dos pies por calles asfaltadas, no significa que los humanos hayan renunciado a esos juegos de rango inferior o superior, a la vez que continúan exaltando los ideales «superiores». En la veneración religiosa la imagen del árbol todavía tiene mucha fuerza, y alcanza dimensiones cósmicas en los mitos sobre el «árbol del

²⁵ Freedman (1979), pp. 36-39: 36; en referencia a M. R. A. Chance y C. Jolly, *Social Groups of Monkeys, Apes, and Men* (Nueva York, 1970).

²⁶ De Waal (1982); véase también de Waal (1989).

²⁷ Baudy (1980), p. 78, y en *HrwG II* (1990), pp. 109-116.

mundo». ²⁸ Sin embargo, el árbol puede ser superado por la montaña, que es indudablemente más exaltada, ²⁹ y la montaña a su vez es superada por el cielo; ³⁰ en todo caso, los dioses son altos, preferiblemente los más altos. ³¹ La concien-

²⁸ El Gudea sumerio tiene un «árbol de la vida» en su templo «que toca el cielo», *RLAss* I, p. 435; la epopeya acadia de Erra (I, 150; Dalley [1989], p. 291) tiene un árbol *mesu* cuyas raíces llegan hasta el inframundo y cuya punta toca el cielo. La mitología nórdica tiene el fresno llamado Yggdrasil, véase O. Huth, «Weltberg und Weltbaum», *Germanien* 12 (1940), pp. 441-446; sobre los griegos, véase Pherecydes A 11 DK; cf. West (1971), pp. 55-60; H. S. Schibli, *Pherekydes of Syros* (Oxford, 1990), pp. 69-76.

²⁹ El culto en montes y lugares altos es algo muy difundido; véase W. F. Albright, «The High Place in Ancient Palestine», *Vetus Testamentum* Supl. 4 (1957), pp. 242-258; sobre la Creta minoica, Marinatos (1993), pp. 115-122; sobre los hititas, V. Haas, *Hethitische Berggötter und hurritische Steindämonen* (Mainz, 1982); Afrodita, fundiéndose con la diosa frigia, obtiene su santuario «en un lugar alto, visible desde todas partes», Homero, *Himno a Afrodita* 100; véase también Fehling (1974), pp. 39-58. Sobre la «montaña del mundo», véase R. J. Clifford, *The Cosmic Mountain in Canaan and in the Old Testament* (Cambridge, Mass., 1972).

³⁰ En griego, Olimpo es, originalmente, el nombre de la montaña, pero asume el significado de 'cielo'; véase E. Oberhummer, J. Schmidt, *RE* XVIII, pp. 258-310.

³¹ Zeus es llamado «el supremo» en Homero, *Ilíada* 8, 31; *Odisea* 1, 45, etc.; por los acadios *elū* y *šaqu*, 'alto', en referencia a dioses, véase *AHw* 205 y s., 1179 y s.; hebreo 'l y esp. 'ljn, *HAL* 780, 787 y s.; cf. *ib.* para expresiones equivalentes en ugarítico y arameo; *summe Iuppiter*, Plauto, *Amfitrión* 780; *summe deum... Apollo*, Virgilio, *Eneida* 11, 785. En época helenística existió un culto especial de Zeus Hipsisto, que con frecuencia se mezclaba con el culto judío, véase Cook (1914-1940), II, pp. 876-890; A. D. Nock, C. Roberts y T. C. Skeat, «The Gild of Zeus Hypsistos», *HTbR* 29 (1936), pp. 39-88 (parcialmente reimpr. en Nock 1972, pp. 414-443); A. T. Kraebel, «Hypsistos and the Synagogue at Sardis», *GRBS* 10 (1969), pp. 81-93. El concepto de «supremo», o «el más alto», es retomado en la religión filosófica, [Aristóteles] *De mundo* 397b 24-28; 400a 5-21: «De esto da testimonio toda la vida común, que asigna al dios el lugar de arriba; y todos nosotros tendemos las manos hacia el cielo cuando oramos» (15-18); cf. n. 61; 87.

cia y los sentimientos de inferioridad y superioridad sobre el eje vertical forman parte de nuestra herencia biológica.

«Todo lo que es poderoso es considerado un dios».³² La dominación y la sumisión en la esfera religiosa requieren que la «estructura de atención» se reoriente hacia un punto no obvio pero final y absoluto.³³ Es característico de un mundo mental, codificado en lenguaje, volverse independiente del tiempo y del lugar. En el caso de los primates, el sistema social normalmente se mantiene ligado a la proximidad física y es visible en el espacio: los que son iguales se mantienen juntos, en familias y en grupos. Para los humanos, los lazos personales y las relaciones de rango pueden persistir sin proximidad física por mucho tiempo y a distancias considerables. El orden se estabiliza sin interacción continua; no sólo reconocemos «mío» y «tuyo», sino también la propiedad y los intereses de una tercera persona que no está presente en ese momento. Esa estabilidad encuentra su garantía última en la autoridad invisible del poder más alto. Podemos describirla como la consecuencia última de tendencias heredadas.³⁴ Aunque los requerimientos en el nombre del más alto poder pueden ser desafiados una y otra vez, no dejarán de tener respuesta: serán puestos en su lugar en el antiguo escenario.

Ya sea aceptada con entusiasmo por *homines religiosi* o criticada por los defensores de la emancipación, la depen-

³² Menandro, fr. 223, 3 Koerte; Menandro está protestando en contra de ese principio.

³³ Acerca de este concepto, véase Freedman (1979), pp. 36-39 (*supra*, n. 25).

³⁴ Morris (1967), pp. 178-182, sugiere alegremente que la religión surgió de la sociedad jerárquica de los monos: una «tendencia biológica fundamental ... a someternos a un miembro todopoderoso y dominante del grupo» (p. 180).

dencia es una forma de «dar sentido». Todos sabemos que inevitablemente dependemos de una variedad de circunstancias conocidas y desconocidas, sean personales, políticas, económicas o ambientales. Las bacterias, la radiación y las células cancerosas que podrían estar desarrollándose en nuestros cuerpos son sólo algunos ejemplos de los innumerables factores que causan inquietud y que son totalmente imposibles de controlar. La religión pasa todo eso a un segundo plano al volver la estructura de la atención hacia una autoridad básica, logrando así una muy efectiva «reducción de complejidad» y creando sentido a partir del caos.³⁵ Un mundo sensato está estructurado por una autoridad que determina qué es alto y qué es bajo. Desde la época de los sumerios, los dioses, los hombres, los animales y las plantas han estado perfectamente ordenados en registros superpuestos, de lo más alto a lo más bajo.³⁶ Un escritor bizantino temprano lo expresó así: «En el universo encontramos seres que sólo gobiernan, es decir, lo divino; otros que gobiernan y también son gobernados, es decir, los humanos, que son gobernados por lo divino pero gobiernan a los animales; y otros que son exclusivamente gobernados, es decir, los animales, carentes de razón».³⁷ Así se describe y se legitima la posición del hombre en la secuencia de las funciones de gobierno, definidas por un rango más alto o más bajo.

«Jerarquía» es un término introducido por la más influyente de las obras del neoplatonismo cristiano, la de Pseu-

³⁵ Véase el cap. 1, n. 93.

³⁶ Vaso ceremonial de Uruk, fines del cuarto milenio, Strommen-ger (1962), figs. 19-22: cf. F. Lämmler, *Vom Chaos zum Kosmos* (Basilea, 1962), pp. 142-144.

³⁷ David, *Prol.*, 38, 14 Busse. Véase también P. Lévêque, *Dieux, hommes, bêtes* (París, 1985).

do-Dionisio Areopagita, en el siglo v d. C. El filósofo examina textos del Nuevo Testamento que hablan de los niveles de poderes que rodean a Dios—«tronos, dominios, principados y potestades»—y los desarrolla creando un sistema consistente.³⁸ Para el neoplatonismo, la totalidad de los seres está dominada por una gran cadena dorada de autoridad que procede de un solo principio, el Uno.³⁹ Con frecuencia se ha observado que la *hierarchia* neoplatónica-cristiana se representa en la arquitectura con la construcción que constituyó el modelo para todas las iglesias ortodoxas griegas y más tarde incluso para la mezquita musulmana: la cúpula de Hagia Sophia en Constantinopla o Estambul.

RITUALES DE SUMISIÓN

Si según Schleiermacher la religión ocupa el reino del sentimiento, es evidente que la religión práctica es menos introvertida que eso, y más demostrativa. Los sentimientos que existen son expresados, reforzados e incluso generados de nuevo a través de la acción común. En otras palabras, la dependencia y la sumisión en la religión aparecen, ante todo, en el ritual. Al topar con lo divino, «nos amoldamos a todo tipo de representación de modestia».⁴⁰ Los rituales de sumisión, tan evidentes en las actividades religiosas, son, o fueron, formas de comportamiento comunes en otros contextos y no son específicamente religiosos en sí.⁴¹

³⁸ Colosenses 1, 16: *thrónoi, kyriotêtes, archai, exousiai*, cf. I Pedro 3, 22: *ángeloi, exousiai, dynámeis*.

³⁹ Cf. P. Lévêque, *Aurea catena Homeri* (París, 1959).

⁴⁰ Séneca, *Naturales quaestiones* 7, 30, 1: «*in omne argumentum modestiae fingimur*».

⁴¹ Morris (1967), p. 179, considera que esto es la esencia de la reli-

Por eso mismo son ampliamente comprendidos. Esos rituales no están limitados a una religión particular, sino que se encuentran en todo el planeta, y se puede demostrar que algunos de ellos son prehumanos. Un estudio comparativo de la sumisión ritual en primates, en interacciones humanas seculares y en la práctica religiosa, refleja la unidad básica del mundo en que vivimos.

El objetivo y función evidente de la sumisión demostrativa, especialmente en sociedades prehumanas, es evitar o detener la agresión y el consiguiente dolor, daño o incluso destrucción. El medio más sencillo de imponer la propia voluntad y de amenazar es simplemente ser grande: recuérdese el truco de la naturaleza de erizar el pelo.⁴² En cambio, para detener la agresión hay que ser pequeño y humilde, *humilis*, que originalmente significa «cercano al suelo». Para crear esa impresión uno tiene que inclinarse, arrodillarse, tirarse al suelo, arrastrarse, en suma, no agrandarse.⁴³ Los humanos han inventado sombreros y toda una variedad de ropas para embellecer su forma: la sumisión implica quitarse todos esos accesorios. Es de particular importancia evitar mirar fijamente: el ojo que mira fijamente es un ojo malo y desencadena un programa de alarma heredado.⁴⁴ Las señales de pequeñez utilizadas para reducir una agresión se refuerzan con un comportamiento infantil; los animales normalmente están programados para no atacar a sus propios hijos. Los humanos adultos comúnmente lloran, pero también se puede probar con la sonrisa. Otro medio de evitar la agresión es establecer contacto personal y mantener-

gión, «realizar repetidas y prolongadas exhibiciones de sumisión»; véase pp. 156-158 sobre «exhibiciones de sumisión características».

⁴² *Supra*, cap. 1, n. 62.

⁴³ Cf. Eibl-Eibesfeldt (1970), pp. 199 y ss.

⁴⁴ Véase el cap. 2, n. 19.

lo: tocar al más fuerte si él lo permite, acariciarle el mentón sin ser mordido, por lo menos extender una mano abierta, todos esos gestos son signos de dependencia.⁴⁵

Normalmente entendemos esos gestos, esas formas de comportamiento. La mayoría puede observarse entre chimpancés y gorilas. Si bien no lloran, se expresan con toda una gama de gruñidos. En la película *Gorilas en la niebla*, que trata del trabajo de Dian Fossey entre los gorilas en África central, la forma de evitar que un gorila de lomo plateado atacase era ponerse a cuatro patas, tocar el suelo con la frente y sobre todo evitar mirarlo. Relieves asirios muestran enviados al rey asirio en una posición extraordinariamente parecida; la expresión acadia era «frotarse la nariz» contra el suelo.⁴⁶ Siguiendo a los asirios y babilonios, el rey persa insistía en que los visitantes realizaran la *proskýnesis*, 'tocar el suelo con la frente'.⁴⁷ Más tarde los sultanes no vacilaron en seguir la costumbre. Los monarcas europeos, algo más civilizados, requerían sin embargo que todos les rindieran homenaje doblando la rodilla. El mínimo acto de sumisión es inclinar la cabeza y al mismo

⁴⁵ Acerca de la *hiketeía*, véase J. Gould, «Hiketeia», *JKS* 93 (1973), pp. 74-103; Burkert (1979), pp. 43-47; G. Freyburger, «Supplication grecque et supplication romaine», *Latomus* 47 (1988), pp. 501-525. Estoy en deuda con un estudio inédito de Thomas Kappeler, «Hiketeumata».

⁴⁶ Véase el obelisco negro, en Strommenger (1962), fig. 208; J. Reade, *Assyrian Sculpture* (Londres, 1983), fig. 94 (del palacio de Asurbanipal). Acerca de *labanu appa*, véase *AHW* 522.

⁴⁷ La palabra griega *proskýnesis* es equívoca, también puede significar 'arrojar besos'; véase J. Horst, *Proskynein* (Gütersloh, 1932); A. Delatte, «Le baiser, l'agenouillement et le prosternement de l'adoration (*proskýnesis*) chez les Grecs», Académie Royale de Belgique, *Bulletin de la Classe des Lettres* 5, 37 (1951), pp. 423-450; *ThWbNT* VI, pp. 759-761; E. Bickerman, «À propos d'un passage de Chares de Mytilène», *Pa-rola del Passato* 18 (1963), pp. 241-255.

tiempo quitarse el sombrero, cosa que todavía se usa normalmente como gesto de cortesía.

Más dramáticas, y más formales, eran las reglas de la rendición en la guerra. El derrotado, o incluso sus emisarios, se aproximaban a sus adversarios victoriosos vistiendo harapos o medio desnudos, con la cabeza baja y el cabello desordenado, y lloraban y se arrojaban a los pies de los vencedores. Historiadores antiguos, incluso Julio César, describen escenas de ese tipo.⁴⁸ Homero describe la práctica especial del *hikétēs*, un guerrero que suplica por su vida todavía en el campo de batalla. Como lo indica la palabra —que significa «el que alcanza»—, el éxito de la súplica dependía de llegar tan cerca del adversario que fuera posible tocarlo. Hasta los jefes de los enemigos «en el tumulto de la batalla ... tomaban mis manos, implorando por sus vidas», cuenta Asurbanipal. Odiseo, en medio de la batalla, «se quitó el yelmo de la cabeza, el escudo de los hombros, arrojó la lanza de sus manos y ... besó las rodillas del rey enemigo».⁴⁹ En una gráfica escena de la *Iliada*, el joven Licaón corre a tocar las rodillas de Aquiles, mientras la lanza de éste, que ya había sido arrojada, se clava en el suelo a sus espaldas. Tocar las rodillas envía al más fuerte un mensaje que le pide relajarse y sentarse, en lugar de seguir listo para atacar.⁵⁰ En otro gesto, Príamo, suplicando

⁴⁸ César, *De bello gallico* 1, 27, 2 (helvetii: «*se ad pedes proicere, suppliciter, flentes*»); Tito Livio 7, 31, 5 (campanios: «*manus ad consules tendentes, pleni lacrimarum procubuerunt*»); 44, 31, 13 (ilirios: «*lacrimae, genibus... accidens*»).

⁴⁹ Streck (1916), II, pp. 74 y ss.; Homero, *Odisea* 14, 273-279; en ambos casos es un dios quien inspira la decisión. Asurbanipal encadenó a sus prisioneros, sin embargo, mientras que Odiseo inició una carrera exitosa en Egipto.

⁵⁰ Cf. la n. 43.

que le entreguen el cadáver de Héctor, «extendió sus manos hacia la boca» de Aquiles, implorando; también besó las manos de Aquiles.⁵¹ Besar la mano sigue siendo una forma deferente de saludo en algunas partes de Europa, especialmente en las más próximas a la corte imperial de Viena, y también en la Iglesia católica; combina la inclinación con la toma de contacto. Estilos más modernos de comportamiento democrático han hecho que la mayoría de estas formas desaparezca de nuestra experiencia, aunque es posible que todavía haya familias en las que la mujer y los hijos caen de rodillas ante un padre dominante. Sin embargo, las formas arcaicas se preservan y se resucitan en situaciones extremas. Una fotografía moderna de la revista *Time*, tomada durante la guerra entre la India y Pakistán, todavía muestra el gesto de tocar la rodilla del superior exactamente tal como lo vemos en ilustraciones y textos antiguos.⁵²

Casi no es necesario decir que todas esas formas de rituales de sumisión aparecen también en contextos religiosos. El acto de veneración más general es claramente inclinarse, bajar la cabeza. «Doblarse hacia abajo» es el término para la veneración de los dioses tanto en hebreo como en acadio.⁵³ Abraham «cayó sobre su rostro» en presencia

⁵¹ Aquí parecen mezclarse dos formas de comportamiento, lo cual causa perplejidad a los intérpretes; véase W. Pötscher, «Die Hikesie des letzten Ilias-Gesanges (Hom., *Il.* 24, 477 ff)», *Würzburger Jahrbücher* 18 (1992), pp. 5-16.

⁵² Burkert (1979), pp. 46 y ss.; el mismo gesto aparece en representaciones egipcias: E. Swan Hall, *The Pharaoh Smites His Enemies* (Berlín, 1986), fig. 9, cf. fig. 8 (la «paleta Narmer»); debo estas referencias a Thomas Kappeler.

⁵³ *ThWbNT* VI pp. 759-767, s. v. *proskynéo*, cf. *supra*, n. 47; en hebreo, *hištahawa*, HAL 284, término que significa 'plegaria', pero que también describe el comportamiento ante una persona poderosa; en

de Yahvé.⁵⁴ Los musulmanes tocan el suelo con la frente cuando imploran a Alá. En griego se utiliza el mismo vocabulario para el uso tanto religioso como civil: «abrazar las rodillas», «dar un beso», «llegar a tocar» (*gounázesthai, proskyneîn, hiketeûein*). Ha habido discusiones acerca de si arrodillarse para rezar era común en Grecia; por lo menos en algunos casos sí ocurría.⁵⁵ En momentos de angustia extrema algunos creyentes se postran ante la imagen o el altar.⁵⁶ No hay ninguna ambigüedad en el latín *supplex, supplicatio*, 'doblar las rodillas'; hasta un rey asirio se arrodillaba para rezar.⁵⁷ El cristianismo era aún más enfático en cuanto a doblar las rodillas ante Dios—Eusebio dice que es «nuestra forma común de adoración»—, por lo menos hasta que los protestantes decidieron oponerse al ritual católico.⁵⁸ Pero la universalidad del comportamiento no excluye el cultivo de formas especiales para distinguir a grupos o denominaciones particulares.⁵⁹

El encuentro con el dios o los dioses puede ir acompañado de otras muestras de humillación. En la Antigüedad, las

acadio, *šukenu* ante el rey o el dios, *AHW* 1263; *laban appi*, véase *supra*, n. 46; cf. Schrank (1908), pp. 58 y ss.

⁵⁴ Génesis 17, 2; 17.

⁵⁵ F. T. van Straten, «Did the Greeks Kneel before Their Gods?», *BABesch* 49 (1974), pp. 159-189; M. I. Davies, «Ajax at the Bourne of Life», en *Eidolopoia. Actes du Colloque sur les problèmes de l'image dans le monde méditerranéen classique* (Roma, 1985), pp. 83-117, esp. pp. 90-96.

⁵⁶ Véase Esquilo, *Siete contra Tebas* 97; Sófocles, *Las traquinias* 904; *Edipo en Colono*, 1157.

⁵⁷ Sobre Asurbanipal, véase Streck (1916), pp. 346 y ss.; cf. *AHW* 431, s. v. *kamasu*; Schrank (1908), pp. 59-65.

⁵⁸ Eusebio, *Historia eclesiástica* 5, 5, 1.

⁵⁹ Los cristianos se quitan el sombrero en la iglesia (las personas con sombrero son más altas), mientras que los judíos se cubren la cabeza para rezar.

personas que tomaban parte en procesiones para suplicar la merced de los dioses en momentos de crisis debían llevar el cabello suelto y las manos extendidas y derramar abundantes lágrimas. Las lágrimas además se mencionan con frecuencia en los salmos hebreos y más tarde en formas cristianas de plegaria y de arrepentimiento; y ya caracterizaban la plegaria sumeria y asirio-babilónica.⁶⁰ Extender las manos con las palmas hacia arriba es la postura habitual para la oración tanto en el culto oriental y hebreo como en el griego y romano;⁶¹ la costumbre cristiana, sin embargo, se volvió en contra de esa súplica abierta y decretó que se rezara con las manos juntas.⁶² Nótese que inclinar la cabeza también impide mirar fijamente. En la escena modelo de plegaria en el Nuevo Testamento, el publicano «no quería ni aun alzar los ojos al cielo, sino que hería su propio pecho, diciendo: "Oh Dios, compadécete de mí, el pecador"».⁶³ «Propitius sis mihi peccatori» se ha convertido en una fórmula litúrgica en el servicio cristiano, y sigue reglas mucho más antiguas. Cuando Inanna regresa del inframundo con una comitiva

⁶⁰ El dios Sol acepta las lágrimas de Gilgamesh como un «regalo apropiado» en «Gilgamesh y Huwawa»; véase D. O. Edzard, *Zeitschrift für Assyriologie* 80 (1990), p. 184, línea 34; sobre Asurbanipal, véase Streck (1916), pp. 40 y ss., 116 y ss.; Josías fue bendecido por Dios porque había llorado ante él, II Reyes 22, 19. El llanto demostrativo parece ser raro en la religión griega. Pero la versión de los Setenta dice «lloró» en lugar del hebreo «invocó» a Dios, por lo menos dos veces, Jueces 15, 18; 16, 28.

⁶¹ En sumerio, esto es 'levantar la mano', *šu ila = našu qat* en acadio, *AHW* 762; *ns' jd* en hebreo, Salmos 28, 2; la fórmula homérica es *cheiras anáschon*; en latín, *manus tendens*. Cf. [Aristóteles] *De mundo* 400a 15-18; *supra*, n. 31.

⁶² En ese contexto es más comprensible el extraño ritual romano de una procesión a Fides con las manos cubiertas; véase Wissowa, (1912), pp. 133 y ss.

⁶³ Lucas 18, 13.

infernol, todos los que se arrojan a los pies de la diosa, o están humildemente sentados en el polvo, son perdonados, pero Dumuzi, quien «continúa sentado en su alto sitio», es destruido.⁶⁴ Ser humilde ante los dioses es una lección que se enseñaba mucho antes del cristianismo.⁶⁵

Estudiosos de la religión han intentado establecer una distinción clara entre veneración y sumisión. Sin embargo, es posible que estén tratando de diferenciar dos cosas que están muy cerca. La mayoría de las religiones antiguas no vacilaba en postular el miedo a los dioses. En acadio el miedo o incluso el terror, *puluhtu*, es el concepto básico asociado con los dioses; en los Proverbios de Salomón «el temor a Dios es el principio del conocimiento»; para Esquilo, el miedo a Zeus es «el miedo supremo».⁶⁶

La humillación puede adoptar formas drásticas. Algunos rituales anticipan un desenlace temido y lo enfrentan de manera consciente y controlada: una persona que es perseguida por demonios matará a una víctima sustitutiva.⁶⁷ De manera similar, en algunos rituales de sumisión ciertas formas de humillación pueden ejecutarse antes de ser solicitadas. Así, por temor al mal de ojo, a los celos de los dioses y los desastres consiguientes, los griegos escupían sobre sus propias vestiduras; eso era «honrar a Adrastea», la diosa cuyo nombre incluye la idea de «inevitable».⁶⁸ Por esa

⁶⁴ Bottéro y Kramer (1989), pp. 276-295; cf. los caps. 2, n. 82 y 3, n. 25.

⁶⁵ Véase también Platón, *Leyes* 715e = OF 23; A. Dihle, *RAC* III (1957), pp. 735-778, s. v. Demut.

⁶⁶ Salmos 111, 10; Esquilo, *Las suplicantes* 479. Véase el cap. 1, n. 116-122.

⁶⁷ Véase el cap. 2, n. 72.

⁶⁸ Menandro, *Samia* 503, Teócrito 6, 39 con Gow *ad loc.*; Luciano, *Apología* 6.

muestra de profanación el penitente espera evitar lo inevitable. Esta categoría incluye actos como desgarrarse las ropas, cubrirse de suciedad e incluso revolcarse en el fango. «A los sirios, si por una falta de control comen pescado, se les hinchan los pies y el estómago. Después toman un sayal burdo y se sientan en la calle, en el polvo, y con tanta humillación aplacan a la diosa». ⁶⁹ «En el pozo de fango yace tu siervo», reza un salmo penitencial babilónico. ⁷⁰ Una forma más violenta de autohumillación es infligirse heridas, práctica que se utiliza en varios cultos antiguos y también se ha observado en otras sociedades. ⁷¹ Recientemente, se han descubierto indicios de autoflagelación en un santuario cretense en Kato Symi. ⁷² Las procesiones de flagelantes, que suplicaban la misericordia de Dios ante la difusión de una peste, eran una característica de la última parte de la Edad Media en Europa. En algunos lugares esos rituales de penitencia subsisten hasta hoy. La capacidad humana para reorientar, o incluso distorsionar, tales formas de ritual es asombrosa: los *galli* y sus similares *fanatici*, sacerdotes castrados de diosas semíticas y anatolias, de Dea Siria, Mater Magna o Belona, se autoherían y autoflagelaban en un espectáculo público para que los espectadores les hicieran regalos. Afirmaban estar poseídos por la deidad cuando reali-

⁶⁹ Menandro fr. 754 = Porfirio, *De abstinencia ab esum animalum* 4, 15; de ahí Plutarco, *Sobre la superstición* 168c. Para el contexto de culpa y confesión, véase el cap. 5, n. 85.

⁷⁰ H. Zimmern, *Babylonische Hymnen und Gebete in Auswahl* (Leipzig, 1905), p. 27, núm. 8.

⁷¹ Por ejemplo, los sacerdotes de Baal, I Reyes 18, 28; culto de Ishtar en Uruk, *Erra*, 4, 57 y ss.; Dalley (1989), p. 305; culto de Meter y Belona, n. 73.

⁷² A. Lebessi, *BCH* 115 (1991), pp. 99-123; dudo que esto pueda ser interpretado como parte de un contexto de iniciación.

zaban sus sacrificios sobrehumanos.⁷³ En casos como éstos, la humillación es un instrumento de selección.

La humillación podía adoptar otra forma, la de la sumisión sexual, lo que significa que los hombres aceptan papeles femeninos. Esto parece aplicarse a los *fanatici* que acabamos de mencionar, eunucos que se prestaban a encuentros homosexuales.⁷⁴ Los requisitos de celibato y travestismo existen en otros contextos: el sacerdote de Heracles en Cos se vestía de mujer, y un mito sostiene que en cierta ocasión Heracles huyó y se escondió vestido con ropas de mujer, en una inversión extrema de su papel habitual.⁷⁵ El hierofante eleusino tenía que someterse a una especie de castración química bebiendo cicuta.⁷⁶ En rituales sumerios tempranos los sacerdotes a veces aparecían desnudos—sobreviven estatuillas de ellos—, en contraste con las tradiciones judía y cristiana, que no permiten a sus sacerdotes mostrar el menor indicio de desnudez o sexo.⁷⁷ Es preciso reconocer la posición sumamente ambivalente del sexo en todas las sociedades humanas, con toda clase de negaciones, secretos y represión, y la concomitante posibilidad de inversiones escandalosas.⁷⁸ La reacción

⁷³ Sobre los *gálloi*, véase Burkert (1987), p. 36 y n. 31; relieve de un archigalo con su látigo, Cumont (1931), lám. I, 3; sobre Belona, véase R. Turcan, *Les cultes orientaux dans le monde romain* (París, 1989), pp. 48 y ss.

⁷⁴ Parodia en Luciano, *El asno* 37 y ss., Apuleyo, *Metamorfosis* 8, 27-29.

⁷⁵ Plutarco, *Cuestiones griegas* 304c.

⁷⁶ Burkert (1983), p. 284, n. 46.

⁷⁷ J. Boese, *Mesopotamische Weibplatten* (Berlín, 1971), pp. 290 y ss., lám. XXXI, 1, cf. ANEP 597; M. Müller, *Frühgeschichtlicher Fürst aus Iraq* (Zúrich, 1976).

⁷⁸ La señal de sumisión de los monos, la exhibición de la parte posterior, ha sido invertida por los humanos para convertirse en señal de

a los *galli* podía ser tanto de respeto como de desprecio; la religión normal exigía solemnidad. Por el contrario, la práctica religiosa podía buscar asegurar la continuación de buenas relaciones con un dios masculino ofreciéndole una concubina o incluso una esposa permanente y legítima. Esto se hacía ceremoniosamente para Amún en Tebas de Egipto y en Siria en la Edad de Bronce, como lo muestra con gran detalle un texto descubierto recientemente.⁷⁹ Una ofrenda de ese tipo intenta sustituir la sumisión por la familiaridad.

LA ESTRATEGIA DE LA ALABANZA

El otro polo de la idea de humillación es la exaltación de lo divino. Esto se expresa comúnmente en la iconografía, que a su vez refleja el ritual. Una vez más, hay paralelos asombrosos en los códigos de representación para los gobernantes y los dioses. Las estatuas divinas son levantadas y llevadas en procesión, pero en Persépolis es el trono del rey el que es alzado y llevado por su pueblo.⁸⁰ La diosa o el dios, igual que el rey, tenía un trono elevado con un taburete para los pies: Isaías vio «al Señor sentado sobre un trono alto y

desprecio hacia el débil, cf. Fehling (1974), pp. 27-38; *HDA* IV, pp. 62 y ss.; H. P. Duerr, *Obszönität und Gewalt* (Fráncfort, 1993), pp. 148-152.

⁷⁹ D. Arnaud, *Emar. Recherches au Pays d'Aštata VI 4: Textes sumériens et accadiens* (París, 1987), pp. 326-337, núm. 369.

⁸⁰ K. Koch en P. Frei y K. Koch, *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich* (Friburgo, 1984), pp. 79-90, 98-105. Una estructura diferente, a través de la inversión, aparece en la civilización maya. El rey maya no podía tocar el suelo y era levantado y cargado por sus súbditos; sin embargo, en la iconografía es representado llevando a la humanidad—una figura humana—sobre sus hombros.

sublime». ⁸¹ Una pintura mural de la Tera minoica muestra el asiento de la diosa sobre un pedestal escalonado. ⁸² Los dioses de la Edad de Bronce viven en la cima de las montañas, y la exaltación final es el cielo.

En Oriente Próximo y en la Grecia arcaica la Gran Diosa se distingue por un tocado alto llamado *pólos*. ⁸³ Otros dioses llevan coronas para aumentar su estatura, o una pirámide con cuernos como en Mesopotamia. Los templos evolucionan hacia la torre, característica notable de la arquitectura sagrada tanto en Mesopotamia como en Mesoamérica. El culto significa exaltar a los superiores ante quienes nos inclinamos en veneración; y cuanto más alto se encuentran menos tenemos que inclinarnos nosotros.

Esto ha dado origen a un ingenioso juego lingüístico, que logra algo que sería imposible en la acción ritual, es decir, exaltar sin esfuerzo e incluso unir la sumisión con la exaltación. Se trata de la invención de la alabanza.

Es posible que la alabanza tenga una base especial en el comportamiento preverbal, los gritos de aprobación o estímulo que significan identificación con una parte en un combate y aliento al campeón local con expresiones vocales. Los griegos empleaban en ese sentido el grito ritual *ieié paián* en el culto de Apolo; ⁸⁴ y si bien son pocos los cristianos que entienden lo que significa *aleluya* u *hosanna*, no cabe duda de que constituyen una música poderoso-

⁸¹ Isaías 6; cf. Ezequiel 1, 26. Para la entronización de los reyes mesopotámicos, véase *RLAss* VI, p. 148; *AHw* 515, s. v. *kussu*.

⁸² Véase Marinatos (1993), p. 206.

⁸³ V. K. Müller, *Der Polos. Die griechische Götterkrone* (Berlín, 1915); Hepat en Yazilikaya, E. Akurgal, *Die Kunst der Hethiter* (München, 1961), lám. 76-77; la escultura en roca hitita, muy maltratada por la intemperie, en el monte Sípilo, llamada Níobe, *ibid.*, lám. XXIII.

⁸⁴ Calímaco, *Himno a Apolo* 102 y ss.

sa.⁸⁵ Las formas retóricamente desarrolladas de alabanza verbalizada son frecuentes en muchas civilizaciones. Desde los tiempos más antiguos debe de haber sido un desafío para la poesía noble y estilizada alabar tanto a los gobernantes como a los dioses. En cierto modo, el trabajo del poeta es un truco doble: el ejecutante reconoce expresamente la diferencia de rango, contemplando desde las profundidades el esplendor de las alturas, pero por la fuerza de su competencia verbal no sólo se eleva a un nivel superior en la imaginación, sino que logra invertir la estructura de atención: es el superior quien es obligado a atender a la canción o al discurso de alabanza del inferior. La alabanza es la forma reconocida de hacer ruido en presencia de los superiores; en una forma bien estructurada tiende a convertirse en música. La alabanza asciende a los cielos como el incienso. Así, la tensión entre lo alto y lo bajo es a la vez acentuada y atenuada, cuando el inferior establece su lugar dentro de un sistema que acepta enfáticamente. La alabanza rara vez es informativa, sino más bien tautológica: «laudamus te, benedicimus te, adoramus te, glorificamus te ... propter magnam gloriam tuam», pero eleva el corazón en una resonante experiencia de comunidad. Nótese la dimensión vertical del *gloria in excelsis*, en el que la glorificación significa exaltación.⁸⁶ La exaltación incluso trasciende la lógica: «Zeus es el universo, y lo que está aún más arriba».⁸⁷

No es éste el lugar para entrar en un análisis detallado del género de los himnos, que han sido una forma común y reconocida de poesía religiosa en Oriente Próximo y el

⁸⁵ Marcos 11, 9 y ss., con similitudes, siguiendo a Salmos 118, 25.

⁸⁶ Lucas 2, 14; *hosanna in excelsis*, Mateo 21, 9; *ThWbNT* VIII, pp. 604 y ss.

⁸⁷ Esquilo fr. 70 *TrGF*; cf. *supra*, n. 31.

Mediterráneo desde la Antigüedad hasta el presente.⁸⁸ Los paralelos esperados en metáforas, ya sea alabando a un gobernante o a un dios, especialmente en las formas más antiguas, aparecen en textos sumerios y egipcios. Un modelo visible para alabar al que está en lo alto es el sol, que se eleva esplendoroso sobre la tierra; por eso el sol es una metáfora favorita de alabanza en diferentes lenguas.⁸⁹ Sin embargo, el terror subsiste, mezclado con la exaltación. El ser superior es capaz tanto de matar como de conceder la vida. La alabanza incesante lo moverá a ejercer sus poderes benévolos y desalentará su hostilidad. Que esté 'de buen humor', *hílaos*, como dicen los himnos griegos.

Alabar al rey trae recompensas directas para los ejecutantes hábiles: del mismo modo, los santuarios invitan y retribuyen la alabanza en himnos. Apolo de Claro, a través de su oráculo, ordenaba regularmente a delegaciones de cantores, *hymnōidoí*, acudir a su sitio y actuar allí.⁹⁰ De esa forma el dios organizaba su propio festival. La alabanza sirve para estabilizar el sistema de rango y de poder: el rey es declarado y en cierto modo convertido en garantía de seguridad y buena vida, mientras que los dioses sostienen el mundo. La religión opera para estabilizar el orden aceptado, alabando su supremo punto de origen.

⁸⁸ Véase SAHG (1953); J. Assmann, *Aegyptische Hymnen und Gebete* (Zúrich, 1975); Lebrun (1980); M. Lattke, *Hymnus, Materialien zu einer Geschichte der antiken Hymnologie* (Friburgo, 1991); *L'inno rituale e letteratura nel mondo antico*. Atti di un colloquio Napoli (Roma, 1991) (A.I.O.N. 13); W. Burkert y F. Stolz (eds.), *Hymnen der Alten Welt im Kulturvergleich* (Friburgo, 1994).

⁸⁹ Véase, por ejemplo, el himno hitita a Ishtanu, Lebrun (1980), pp. 93-111; el himno acadio a Shamash, SAHG, pp. 240-247; Salmos 19, 6 y ss.; el gran himno de Akhen-Aton, Assmann (n. 88), pp. 215-221.

⁹⁰ Véase S. Sahin, *Epigraphica Anatolica* 9 (1987), pp. 61-72; SEG 37, pp. 957-980; cf. SEG 33, pp. 1056.

La música es el acompañamiento más frecuente de la alabanza. La canción es la forma musical que combina un sonido poco común con una gran claridad y con una resonancia que hechiza a quienes la escuchan. El mundo espiritual que comparten encuentra su expresión quizá más fuerte en la música, y la repetición en el canto refuerza aún más esa comunidad. Por eso los cantos de alabanza son uno de los medios más poderosos de expresión, de atracción y de propaganda de muchas formas de religión.

El mundo de los dioses también admite jerarquías: «Los dioses del cielo se inclinan ante ti, los dioses de la tierra se inclinan ante ti, ante cualquier cosa que digas, los dioses caen al suelo delante de ti», es el clímax de la alabanza para un exaltado dios hitita.⁹¹ Ni siquiera la alabanza del monoteísta Yahvé carece de efectos similares, como cuando los cielos cantan la gloria del Dios eterno.⁹² La estructura jerárquica de la alabanza se replica a sí misma y abraza con mucha mayor fuerza a los adoradores humanos situados abajo, permitiéndoles sentirse seguros en su propia posición a través de la entonación de sus himnos de alabanza.

PODER DE DOS NIVELES

Tomar la sumisión como característica principal de la religión sería definitivamente unilateral. El otro lado, a me-

⁹¹ Himno a Ishtanu, Lebrun (1980), p. 102, líneas 32-38. Cf. el centurión romano que ve a Jesús dominando a los demonios en un estricto paralelo con su posición en el ejército romano: «Pues también yo, que soy un subordinado, tengo soldados a mis órdenes», Lucas 7, 8; Mateo 8, 9.

⁹² Salmos 19.

nudo negado o deplorado en la tradición cristiana pero sin embargo siempre presente y pronto para aparecer incluso en ella, es el ascenso al poder y su ejercicio en nombre de la religión y a través de ésta.

En el mundo antiguo la alianza de la religión y el poder era proclamada abiertamente. El rey asirio Sargón II se jactaba de haber unido a pueblos de diferentes lenguas en su capital y de haber colocado sobre ellos supervisores asirios «para enseñarles a temer al dios y al rey».⁹³ En consecuencia, escépticos esclarecidos de la Antigüedad sostuvieron que la religión había sido inventada en interés de quienes tenían el poder, de los gobernantes y del estado. Polibio consideraba que la religión—o más bien la «superstición» (*deisidaimonía*)—«mantenía unida» la república romana; el ritual religioso, dice, había sido elaborado como una especie de teatro que dominaba la vida tanto privada como pública,⁹⁴ y sugiere que eso se había hecho «para la multitud ... llena de deseos injustos, iras irracionales y rabias violentas», a la que es necesario mantener en orden mediante «miedos no obvios». Aristóteles hace observaciones similares.⁹⁵ Esa tesis se puede rastrear por lo menos hasta los sofistas del siglo V a. C., y es evidente que en realidad tiene bastante fundamento.

Mucho antes del ascenso de las ciudades-estado mediterráneas, los déspotas orientales acostumbraban afirmar que contaban con la protección especial de sus respectivos dioses. El faraón era el hijo de un dios; en todas partes eran

⁹³ Inscripción en cilindro § 74, Luckenbill (1927), II, p. 66; sobre el temor de Dios véase cap. I, n. 116-122.

⁹⁴ Polibio 6, 56, 6-12. Cf. Burkert (1985), p. 247.

⁹⁵ Aristóteles, *Metafísica* 1074b: lo divino abarca toda la naturaleza, «el resto es adición en forma de mito, a fin de persuadir a la multitud y por ser de utilidad para leyes e intereses (privados)».

los dioses los que concedían la victoria, y de hecho se creía que los mismos dioses tenían el poder como consecuencia de sus propias victorias míticas. Los mitos contaban cómo un dios había derrotado violentamente a su adversario —un dragón o Tiamat, el mar en Mesopotamia, o Tifón, la personificación de la sequía en Egipto—, estableciendo así el orden en el cosmos. Cada vez que un gobernante sometía a sus enemigos mediante la fuerza y la crueldad, estaba repitiendo lo hecho por los dioses.⁹⁶

El poder era entregado por el dios, de manera directa aunque simbólica. El relieve de la famosa estela de Hammurabi muestra al dios sol Shamash entregando a Hammurabi las insignias reales; y la introducción a las *Leyes* de Hammurabi proclama que cuando los dioses supremos Anu y Enlil determinaron la supremacía de Marduk y su ciudad, Babilonia, también «me nombraron a mí para promover el bienestar del pueblo, a mí, Hammurabi, el príncipe devoto y temeroso del dios, para hacer que la justicia prevalezca en la tierra, para destruir a los malvados y los impíos ... y para iluminar la tierra» (I: 1-41).⁹⁷ Todos simpatizamos con los ideales del rey de que la justicia ilumine la tierra, pero sin embargo llevarlos a la realidad presupone la necesidad de emplear el poder para «destruir a los malvados y los impíos». ¿Quién decide a quién hay que destruir? Una línea directa conecta a Hammurabi con Darío, rey de Persia, quien en su gran proclamación, conservada en Behistun, dice: «De acuerdo con la voluntad de Ahuramazda yo

⁹⁶ Un caso modelo es la inscripción de la Roseta de Ptolomeo V, *OGI* 90, p. 26 y ss.: el rey «conquistó la ciudad y aniquiló a todos los ateos que habitaban en ella, como Hermes y Horo, hijo de Isis y Osiris, y antes derrotó a los rebeldes en el mismo lugar»; cf. E. Hornung, *Geschichte als Fest* (Darmstadt, 1966).

⁹⁷ *ANET* 164 y s.; *ANEP* 246.

soy rey; Ahuramazda me entregó el reino a mí».⁹⁸ Y Darío tampoco vaciló en destruir a los impíos y los malvados y los partidarios de la 'falsedad', *drug*. Los modernos incluso sospechan que cometió el más sucio de los trucos: matar al rey legítimo, Bardiya-Smerdis, y denunciarlo como impostor y *magos*. Su dios estaba con él. Esa tradición iconográfica continuó, y se muestra en los relieves sasánidas con Ahuramazda invistiendo a los reyes.⁹⁹

Los griegos antiguos no tenían «gran rey, rey de reyes, rey de las tierras». Pero incluso a una escala más modesta un «rey con cetro» afirmaría haber recibido su poder y autoridad de Zeus; su *kydos*, dice Homero. Un rey es simplemente el primero entre iguales.¹⁰⁰ El tirano Pisístrato fue el que llegó más cerca del modelo oriental, afirmando que la diosa Atenea en persona había instaurado su gobierno en Atenas. Sigue siendo discutible si la mascarada que describe Heródoto (una niña vestida como Atenea llevando a Pisístrato de vuelta a Atenas) es histórica, pero debe de haber tenido como fuente alguna forma de propaganda pisis-trática sobre la protección especial concedida al tirano por Atenea, aun cuando los ciudadanos democráticos y racionales encontraran la relación poco convincente.¹⁰¹ Alejan-

⁹⁸ Weissbach (1911), pp. 10 y ss., § 5; cf. G. Ahn, *Religiöse Herrscherlegitimation im achämenidischen Iran* (Leiden, 1992). Sobre el problema de Bardiya, véase Frye (1984), pp. 96-102; J. M. Balcer, *Herodotus and Bisitun* (Wiesbaden, 1987).

⁹⁹ R. Ghirschman, *Iran, Parther und Sassaniden* (Múnich, 1962), p. 132, fig. 168; cf. p. 131, fig. 167; pp. 167-168, fig. 218; Frye (1984), pp. 371-373.

¹⁰⁰ Homero, *Ilíada* 2, 279.

¹⁰¹ Heródoto 1, 60; tomado en serio por F. Kiechle, «Götterdarstellung durch Menschen in der altmediterranen Religion», *Historia* 19 (1970), pp. 259-271; cf. W. Connor «Tribes, Festivals and Processions; Civic Ceremonial and Political Manipulation in Archaic Greece», *JHS*

dro el Grande adoptó el modelo egipcio; afirmó haber sido engendrado por un dios, el propio Zeus, o más bien Zeus Amón; probablemente los diádocos tuvieron que seguir esa línea de varias maneras.¹⁰² Más tarde, cuando el mundo romano se volvió cristiano, se afirmó que el dios cristiano era la fuente de la victoria y el poder, en consecuencia el gobernante pasó a serlo por la 'gracia de Dios', *dei gratia*, y esa fórmula quedó unida al título de todos los monarcas decentes de Europa.¹⁰³ El mosaico de Palermo en que aparece Cristo presentando la corona de Sicilia al rey Rogerio es equivalente al mensaje de la estela de Hammurabi, aunque no haya una línea de tradición iconográfica directa.¹⁰⁴ «Así como todos los hombres bajo el gobierno de Roma realizan servicio militar para ti, los emperadores y principales del mundo, así tú mismo sirves al Dios omnipotente y a la santa Fe», escribió san Ambrosio al emperador Valentiniano.¹⁰⁵ Ni Hammurabi ni Darío ni los reyes sasánidas ni Constantino confiaron exclusivamente en las oraciones para establecer sus respectivos reinados, pero era en la religión, en la autoridad y el poder del dios donde buscaban legitimación. Los dioses están detrás de quienes ejercen el

107 (1987), pp. 40-50; críticas en J. Beloch, *Griechische Geschichte*, I 22 (Estrasburgo, 1913), p. 288.

¹⁰² Cf. Ch. Habicht, *Gottmenschentum und griechische Städte* (Múnich, 1970, 2.ª ed.).

¹⁰³ Véase J. R. Fears, *Princeps a Diis Electus. The Divine Election of the Emperor as a Political Concept at Rome* (Roma, 1977); *id.*, RAC XI (1981), pp. 1103-1159, s. v. Gottesgnadentum; bibliografía de P. Herz sobre el culto del emperador en ANRW II, 16, 2 (1978), pp. 833-910.

¹⁰⁴ Palermo, iglesia de Martorana.

¹⁰⁵ Ambrosio, *Epístolas* 17, 1; J. Wytzes, *Der letzte Kampf des Heidentums in Rom* (Leiden, 1977), p. 214. Cf. Libanio, *Oraciones* 22, 41, sobre un alto funcionario en la corte del emperador «que, así como el emperador sigue a los dioses, sigue él al emperador».

poder mundano, y a la inversa el monarca es «la cabeza, inmersa en oración».¹⁰⁶

La sumisión y la soberanía habitan la misma estructura jerárquica. La dependencia de poderes invisibles refleja la estructura de poder real, pero se considera que es su modelo y la que la legitima. Es una soberanía en dos niveles que se estabiliza a través de esa estructura; Dios es al gobernante lo que el gobernante es a sus súbditos.¹⁰⁷ Eso da un sustento teórico al gobernante, que deja de estar solo en la cima de la pirámide como blanco de cualquier potencial agresión. En la realidad, los juegos de poder se desarrollan en una dialéctica continua de agresión y ansiedad, pero en las estructuras de poder estabilizadas del mundo mental humano esa dualidad ha quedado limpiamente dissociada, produciendo temor al dios o los dioses junto con una constante disposición a atacar y destruir a humanos inferiores, con el respaldo de la buena conciencia que da el devoto cumplimiento de los deberes religiosos.

El rey sumerio Gudea construyó una casa, un templo para «su rey», el dios; de esa forma el rey visible elevaba al invisible a la posición de superrey.¹⁰⁸ Cuando Yahvé, a través de su profeta, promete que el trono del rey David durará para siempre, el rey David, agradecido, se proclama con gran énfasis «esclavo» del Señor, lo cual no altera sino que valida el hecho de que él y sus descendientes continuarán

¹⁰⁶ Formulación de Asurbanipal, Streck (1916), pp. 300 y ss.

¹⁰⁷ $x:a = a:b$, véase el cap. I, n. 97. Cf. J.-M. Seux, *RIAss* VI, p. 168: «El rey de Asiria tiene, por lo tanto, en relación con el dios nacional, la posición que tenía un gobernador en relación con su rey». Menos edificante es descubrir que ya en las sociedades de monos un individuo que se siente amenazado amenazará a otros de rango inferior.

¹⁰⁸ ANET 268.

reinando sobre todos los demás.¹⁰⁹ En el Nuevo Testamento se cita repetidamente un salmo hebreo: «El Señor dijo a mi señor: siéntate a mi diestra, hasta que ponga a tus enemigos bajo tus pies». ¹¹⁰ Y así como «mi señor» es exaltado por Yahvé, el que está por encima de todos, también el que está entonando esa alabanza se encontrará en una posición exaltada.

Ese doble nivel del poder puede ser representado a través de inversiones dramáticas. En el festival del Año Nuevo en Babilonia el rey es conducido al templo de Marduk. El sacerdote le quita el cetro, la corona y la espada y los coloca «delante del dios»; después golpea la mejilla del rey, lo acompaña a la presencia del dios, lo arrastra de las orejas y lo hace inclinarse hasta tocar el suelo. El rey debe decir: «No he pecado». Entonces el sacerdote lo consuela: «No tengas miedo... el dios exaltará tu reinado... destruirá a tu enemigo, aniquilará a tu adversario». El rey recobra sus insignias y recibe otro golpe en la mejilla. Si corren lágrimas, el dios es benévolo; si no brotan lágrimas, el dios está enojado y «el enemigo se levantará y provocará su caída». ¹¹¹ Las señales de sumisión, inclinarse hasta el suelo, recibir bofetadas y derramar lágrimas, son medios esenciales de ganar el favor del superior, el dios de Babilonia, para el rey de Babilonia; el favor del dios significa la destrucción del enemigo, porque en ese mundo de lucha del que ningún rey puede escapar, el enemigo será destruido o se levantará para provocar la caída del rey. En el libro de Daniel, el rey Nabucodonosor de Babilonia,

¹⁰⁹ II Samuel 7; la palabra empleada por David es *'ābād* = *doulos*.

¹¹⁰ Salmos 110, cf. Mateo 22, 44.

¹¹¹ El famoso texto es Thureau-Dangin (1921), pp. 127-148; *ANET*

por la palabra de Dios, es expulsado de su ciudad y hasta de la sociedad humana. Tiene que alimentarse de hierba como el ganado y pasar las noches bajo el rocío del cielo, hasta que reconozca al Dios superior cuyo poder es eterno; entonces Nabucodonosor es restituido en su trono y su grandeza es aun mayor que antes. La abyección y la sumisión al supremo poder pueden confirmar el poder terrenal del gobernante.¹¹²

Tenemos que bajar para subir. Desde otra parte del mundo antiguo, la Roma de Augusto, Horacio dio a ese mensaje su formulación clásica: «Porque te mantienes subordinada a los dioses gobiernas el Imperio», «*dis te minorem quod geris imperas*».¹¹³ Se dirigía a Roma, la potencia que había conquistado el mundo, el poder al que se acusaba de saquear y devastar temerariamente la *oikuménē*. Pero no fue mediante insolente arrogancia, dice el poeta de la época augusta, sino por inclinarse ante los dioses que los romanos adquirieron su Imperio y lo conservaron. Basta ver los templos que dedicaban para celebrar cada victoria; templos que serían restaurados por Augusto. Ya Polibio había señalado el gran teatro (*tragōidía*) de la religión en Roma. Cada magistrado tenía tanto *imperium* como *auspicia*, el derecho a dar órdenes y el privilegio de ser informado de la voluntad de los dioses; los funcionarios no hacían nada sin buscar el consentimiento de los dioses. El poderoso se somete al más poderoso y así puede ejercer su poder de forma legítima, con buena conciencia y con éxito.

Fuera de la sombra que arroja el poder monárquico, la estructura de dos niveles parece menos opresiva. La idea de la igualdad civil se basa en el postulado de que el poder

¹¹² Daniel 4.

¹¹³ Horacio, *Odas* 3, 6, 5.

debe operar en un círculo de equivalencia: ser gobernado y gobernar a su vez.¹¹⁴ La puesta en escena religiosa del poder en dos niveles todavía tiende a manifestarse en la estructura de la familia habitual. Los padres educan a sus hijos como honran a Dios: «Honra primero a Dios y en segundo lugar a tus padres».¹¹⁵ En las órdenes monásticas cristianas la principal obligación es la obediencia, tanto a los superiores de la orden como a Dios. «Obedeced a vuestros propósitos—dice la epístola de Pablo a los hebreos—y sujetaos, porque velan por vuestras almas, como quienes han de dar cuenta».¹¹⁶ En prácticamente todas las formas de humildad religiosa se puede observar que la persona que se inclina ante los dioses hace que otras sigan su ejemplo, y de esa forma puede conseguir para sí un papel de guía.

EL LENGUAJE DEL PODER: EL ENVIADO

Una de las funciones básicas de la comunicación por medio del lenguaje es dar órdenes.¹¹⁷ La esencia del poder entre los seres humanos es dar órdenes que sean obedecidas. En un sistema jerárquico, las oportunidades de dar órdenes se multiplican, puesto que las órdenes verbalizadas pueden ser transmitidas a lo largo de una cadena de dependencia: A le dice a B lo que C debe hacer, y B está deseando decírselo a C. Los primates inteligentes, en su sistema de rango,

¹¹⁴ Solón en Diógenes Laercio 1, 60; Aristóteles, *Política* 1277b14. De $a:b = b:a$, se sigue que $a = b$.

¹¹⁵ Pseudo-Focílides, *Sentencias* 8. Cf. en el *Avesta*, *Gatha* 9, 7 = *Yasna* 44, 7: la obediencia de un hijo hacia su padre viene inmediatamente después del orden cósmico. Véase también el cap. 1, n. 109-110.

¹¹⁶ Hebreos 13, 17.

¹¹⁷ Véase el cap. 3, n. 31.

saben que es ventajoso estar cerca de un individuo de rango elevado porque su prestigio se extiende a los que mantienen la conexión; la asociación con alguien puede ser utilizada como una «herramienta de poder».¹¹⁸ Pero sólo a través del lenguaje es posible establecer un sistema de mando extenso y completo. La voluntad del superior se vuelve transferible en su forma verbalizada. Esto a su vez crea el papel de mensajero del poder, alguien que transmite órdenes que no son suyas, que dice a otros lo que deben hacer. Administra el poder del más fuerte sin correr los riesgos de la responsabilidad.

A medida que la cadena de poder crece en extensión y en ramificaciones, surgen sistemas de dependencia que hacen imposible para el individuo penetrar hasta la fuente principal del poder, ya sea física o intelectualmente. Piénsese en las novelas de Kafka, *El proceso* y *El castillo*. Aun en sistemas menos complicados algún superior invisible puede ganar autoridad y dar órdenes sin mostrarse nunca. La fuente invisible tiene la ventaja evidente de ser inatacable; no hay mucho que ganar combatiendo con los enviados. El tratado pseudoaristotélico *Del mundo* describe al rey persa que permanecía invisible para todos en su palacio, encerrado tras cancelas, puertas y cortinas, pero sin embargo se comunicaba con todo su reino mediante sus informantes, administradores y guerreros; esto, dice el autor, es apenas un modelo imperfecto para imaginar al dios, el invisible rey del universo.¹¹⁹

Con el sistema de poder en dos niveles, las órdenes y acciones del rey pueden adoptar la forma de mandatos divinos. Un ejemplo de esto es un texto de Samsuiluna, rey

¹¹⁸ Sommer (1992), pp. 83-88. ¹¹⁹ [Aristóteles] *De Mundo* 398a.

de Babilonia alrededor de 1700 a. C. El dios supremo, Enlil, habló a su hijo y su hija, Zababa e Ishtar, y ellos, «exultantes», comunicaron el mensaje al rey: «Samsuiluna, siemiente de dioses, Enlil ha hecho grande tu destino; nosotros estaremos a tu lado; estamos matando a tus enemigos; ... pero tú construirás los muros de Kish más altos que cualquier cosa que haya habido antes». El rey obedece, inicia una guerra, obtiene la victoria y construye un templo para Zababa e Ishtar en Kish.¹²⁰ No se nos dice cómo fue exactamente que el rey recibió la orden divina, si fue en un sueño o por medio de un oráculo; en un periodo posterior los mensajes de los dioses son enviados desde sus santuarios al rey de Asiria, con sacerdotes y profetas carismáticos actuando como intermediarios.¹²¹ La cadena de promesa y de mando es clara, se inicia en el dios supremo y se transmite hasta el rey, con dioses menores funcionando como mensajeros y el rey actuando en consecuencia. El acontecimiento real, la guerra que destruyó ciudades y llevó el botín a Babilonia, está enmarcada por orden y obediencia.

No es necesario detenernos aquí en el papel de los ángeles como mensajeros en las religiones judía y cristiana.¹²² Es más importante observar que los fundadores de religiones repetidamente han elegido presentarse como enviados de sus dios. Jesús se apoyaba en «el Padre que me ha enviado»,¹²³ así como san Juan Bautista ya había hecho referencia a «el

¹²⁰ C. Burkert en F. Stolz (ed.), *Religion zu Krieg und Frieden* (Zúrich, 1986), pp. 67 y ss.

¹²¹ Para textos sobre el templo de Ishtar en Arbela, véase *ANET* 449 y s.

¹²² *RE* Supl. III, pp. 101-114, s. v. Angelos; *ThWbNT* I pp. 72-86; J. Michl, *RAC* V (1962), pp. 53-259, s. v. Engel.

¹²³ Juan 5, 23; 6, 44; 12, 44; 14, 24, etcétera.

que me envió a bautizar». ¹²⁴ Jesús a su vez envió a sus apóstoles como emisarios en segundo grado: «como me envió el Padre, así también yo os envió». ¹²⁵ Mani, el fundador del maniqueísmo, le escribió al rey Shapur de Persia:

Los enviados de Dios no dejan de traer, de eón en eón, sabiduría y obras. En una edad, su advenimiento se dio en la persona de aquel enviado que fue el Buda, destinado a las regiones de la India; en otra edad, en la persona de Zaratustra, enviado a la tierra de Persia; de nuevo en otra edad, en la persona de Jesús, enviado a las tierras occidentales; entonces esta revelación ... se presentó en esta edad, que es la última, en mi persona, Mani, el emisario del verdadero Dios, enviado a la tierra de Babilonia. ¹²⁶

Alá dictó el texto del Corán directamente a Mahoma, utilizando al profeta como su portavoz en la propagación del islam. Aun cuando la revelación ha pasado a ser escrita, el papel del mensajero subsiste. La fórmula básica del islam proclama que Mahoma es «el mensajero de Alá». ¹²⁷

En el mundo griego el sistema es mucho menos elaborado, pero también allí las órdenes de los dioses transmitidas por sus enviados están por todas partes. El Zeus de Hesíodo tiene treinta mil guardianes invisibles que recorren la tierra controlando los actos de los hombres mortales. ¹²⁸ Más tarde se atribuyó a los *daímones* el papel de mensajeros. ¹²⁹ La práctica religiosa normal incluye orácu-

¹²⁴ Juan 1, 33.

¹²⁵ Juan 20, 21; cf. 17, 18.

¹²⁶ A. Boehlig, *Die Gnosis*, III (Zúrich, 1980), p. 155 cf. 83; A. Adam, *Texte zum Manichäismus* (Berlín, 2.^a ed. 1969), núm. 3a.

¹²⁷ Corán, Sura 33, 40, etc.

¹²⁸ Hesíodo, *Los trabajos y los días* 253-255.

¹²⁹ El texto fundamental es Platón, *Banquete* 202d-203a; la expre-

los, sueños, visiones y voces; todos toman la forma de órdenes; además hay intérpretes que hablan en nombre del dios, a través de conocimientos y técnicas especiales o mediante el trance y el éxtasis. Ellos proclaman la voluntad del dios; el papel fundamental del lenguaje no podría estar más claro en esta esfera aparentemente irracional. «Así habló Apolo», pronunciará solemnemente el adivino. Su autoridad deriva de Apolo, que a su vez es el portavoz de Zeus.¹³⁰ Además de los datos de la poesía tenemos innumerables inscripciones votivas que afirman que tal ofrenda a los dioses se ha hecho 'por orden suya', *kat' epitagén, keleustheís, iussu deorum*. En la Biblia hebrea la palabra para profeta es *nabi*, 'el que habla'. «Y fue palabra de Yahvé a Jonás, hijo de Amitai: "Ve a Nínive ... y predica"»,¹³¹ y Jonás dice al pueblo de Nínive lo que debe hacer y ellos—inesperadamente—obedecen. Natán dice a David: «Así ha dicho Yahvé».¹³² De nuevo, en esta cadena de mando el profeta-mensajero es el intermediario. Aristófanes parodia esto en una comedia cuando hace decir al adivino lo que dijo Baquis que dijo la ninfa: la cadena de mando aparece cada vez más problemática con cada eslabón adicional.¹³³ En Roma, en el 102 a. C., un tal Battakes, sacerdote de la Gran Madre de los Dioses de Pesinunte, se adelantó a anunciar que estaba aquí «por orden de la diosa», y por esa potestad exigió a las autoridades romanas que realizaran ciertas ceremonias públicas de purificación. Un funcionario incrédulo

sión de Platón para la comunicación entre hombres y dioses que se da a través de demonios es 'encuentro y habla', *homilía kai diálektois*.

¹³⁰ Esquilo, *Las Euménides* 19, «Loxias es profeta de Zeus, el padre».

¹³¹ Jonás 1, 1.

¹³² II Samuel 12.

¹³³ Aristófanes, *Paz*, 1070 y ss.

lo hizo que el sacerdote fuera expulsado del Foro, y murió tres días después.¹³⁴

Los hombres son por naturaleza astutos y tienden a la desobediencia; tal es la constante queja de los profetas. El ritual puede invitar a la imitación, y esto puede ser válido incluso para rituales de sumisión si hacen que los demás sientan y acepten la presencia de poderes superiores,¹³⁵ pero las necesidades y los deseos individuales con frecuencia hacen que los hombres ignoren las amenazas y los reclamos de los actores invisibles. La cuestión de cómo hacer que esos mensajes y órdenes del otro mundo se impongan trae de vuelta el problema fundamental de cómo validar lo que no es obvio.¹³⁶ Los sistemas para hacer que hablen las autoridades invisibles, las formas de adivinación y las afirmaciones de experiencia directa de extáticos, chamanes y místicos pueden tener éxito o no.¹³⁷ Esos carismáticos no son hipócritas. Algunos de ellos experimentan la obligación irresistible de dar su mensaje a cualquier precio y con frecuencia están dispuestos a morir por su causa. «El Señor me ha enviado ... obligada por la necesidad, quiera o no», proclamaba una profetisa montanista.¹³⁸ Los propios mensajeros son eslabones de una cadena: *phérei phéronta*. En palabras de un antiguo dicho proverbial griego, aunque el portador de la carga se apoye en otros, para él la carga es pesada.¹³⁹

¹³⁴ Diodoro 36, 13; Plutarco, *Marius* 17, 8-11; cf. el cap. 5, n. 41.

¹³⁵ Véase también el cap. 1, n. 86, sobre el «monstruo del rincón».

¹³⁶ Véase cap. 1, n. 100.

¹³⁷ Véase cap. 7.

¹³⁸ Palabras de Maximila, Epifanio, *Panarion* 48, 13, 1; el obispo Epifanio critica esa obligación; pero la experiencia de san Pablo es similar: «¡ay de mí si no anunciare el Evangelio!» (I Corintios 9, 16).

¹³⁹ Esquilo, *Agamenón* 1562.

CULPA Y CAUSALIDAD

LA TERAPIA RELIGIOSA Y LA BÚSQUEDA DE LA CULPA

La literatura griega empieza con la *Iliada* de Homero, y la *Iliada* empieza con la historia de una peste. Un sacerdote, Crises, va al campamento de los aqueos a rescatar a su hija cautiva, Criseida. Rechazado e insultado por Agamenón, se vuelve hacia Apolo, su dios, y le ruega que castigue a los aqueos; como «sacerdote» (*arētér*) tiene el poder de esgrimir la *ará*, palabra que significa a la vez «plegaria, bendición y maldición». Entonces el dios envía la peste, que provoca la disputa entre Agamenón y Aquiles. No necesitamos seguir todo el desarrollo de la trama de la *Iliada*, la cólera de Aquiles y sus consecuencias. Lo que nos interesa aquí no es la narrativa de Homero, sino la cadena de acontecimientos que el poeta utiliza para desarrollar la trama. Empieza con una experiencia común de la vida, la enfermedad, y un patrón de expectativas y manipulaciones para controlarla.

Si dejamos de lado al narrador omnisciente y tratamos de imaginar cómo pudo ver los acontecimientos un hombre común desde el campamento de los aqueos, el hecho principal y más notable sería la peste. Gente muriendo, piras ardiendo, una experiencia de catástrofe que era demasiado común en la vida y tanto más terrible porque no había forma reconocida de tratamiento médico. Sin embargo, era preciso hacer algo al respecto. Aquiles, que toma la iniciativa, inmediatamente decide (y espera que los demás estén de acuerdo) que la calamidad debe tener una causa,

y que la causa es la ira de un dios en particular, Apolo, que era el dios tanto de la cura como de la peste. Evidentemente, Apolo está airado, muy airado contra los aqueos. Por lo tanto Aquiles propone «preguntar a un adivino o a un sacerdote o incluso a un intérprete de sueños ... ¿Por qué se ha enojado así Febo Apolo?». ¹ El adivino Calcante se levanta para decir a la asamblea lo que el poeta ya ha dicho a su público: el dios está enojado porque Agamenón ha insultado a su sacerdote. Por lo tanto hace falta una doble satisfacción: hay que devolver a Criseida a su padre y además llevar a cabo un ritual tanto en Crisa, donde reside el sacerdote y donde hay que realizar una solemne hecatombe, como en el campamento de los aqueos. Allí habrá que celebrar una ceremonia de purificación, una *apolymaínesthai*, antes del sacrificio (313), y cantar una canción ritual especial, un *paían*, durante un día entero, acompañándola con la danza. Ésta es la primera vez que encontramos en la poesía griega un ritual religioso que incluye adivinación, purificación, sacrificio de animales, plegarias y danza.

Lo que tenemos aquí es una secuencia de acontecimientos que trasciende con mucho la poesía homérica; trasciende incluso la civilización griega y prácticamente podríamos decir que es universal. Primero viene la experiencia del mal, el desastre o la catástrofe que amenaza y provoca ansiedad; lo que inmediatamente hace preguntarse: ¿por qué?, ¿por qué ahora?, ¿por qué a nosotros? ² Esto lleva al segundo paso, la intervención de un intermediario especial que afirma poseer conocimientos sobrehumanos: un adi-

¹ *Ilíada* 1, 62-64: *mántin, híerea, oneiopólon*; sobre el procedimiento véase Parker (1983), pp. 207-234. Cf. Delbos y Jorion (1981).

² Heródoto 9, 93, 4; en Apolonia «preguntaron a los profetas (de los oráculos) sobre la causa del mal presente»; cf. 6, 139, 1: los pelagos piden a Delfos «liberación (*lýsis*) de los males presentes».

vino, un sacerdote o un intérprete de sueños. Tercero, el diagnóstico. Es preciso definir y localizar la causa del mal, normalmente a través del establecimiento de la culpa; identificar cuál fue el error cometido y por quién, y si fue recientemente o hace mucho tiempo. Conocer la causa es encontrar el camino hacia la salvación. En cuarto lugar están los actos de expiación apropiados, medidas tanto rituales como prácticas para escapar del mal y hallar la salvación. En general, éstas incluyen ceremonias religiosas, pero no excluyen los procedimientos racionales. Por lo tanto, devolver a la hija y además cantar el *paián*.³

En la Biblia hay una historia paralela ubicada en el tiempo de los filisteos.⁴ Este tipo de género literario, la saga o cuasihistoriografía, llega más cerca de la realidad que la epopeya heroica, lo que por supuesto no garantiza que los detalles del relato sean históricamente correctos. Los filisteos de Ashdod han derrotado a Israel y capturado el arca sagrada, que llevan como botín y como ofrenda dedicada a su templo de Dagan. Entonces «la mano del Señor cayó pesadamente sobre el pueblo de Ashdod, provocó una catástrofe entre ellos y afligió con una peste tanto a Ashdod como a sus alrededores». Aquí tenemos de nuevo una peste, con el narrador omnisciente contándonos de antemano la causa, y los filisteos sintiendo que eso es la mano de Dios, igual que Aquiles reconoció de inmediato la ira de Apolo. ¿Qué deben hacer? Las primeras medidas, las más simples, fracasan. Envían el arca a otra ciudad y luego a una terce-

³ Los persas afirman que quien enferma de lepra ha cometido alguna falta contra el sol; en consecuencia, el culpable es expulsado del pueblo, y nadie entra en contacto con él; este medio racional, aunque brutal, de controlar la infección se convierte en aceptable con la declaración de una culpa no visible, Heródoto I, 138, 1.

⁴ I Samuel 5.

ra, pero la peste los sigue; las lamentaciones de las ciudades suben al cielo. Así que los filisteos reúnen a «los sacerdotes, adivinos y conjuradores», según el texto de la versión de los Setenta; en hebreo sólo se mencionan «sacerdotes» y «adivinos».⁵ Los filisteos preguntan: ¿qué haremos con el arca de Yahvé? La respuesta es: debéis devolverla a los israelitas, y además debéis presentar a Yahvé ofrendas de oro, en forma de cinco bubas en memoria de la peste, y también cinco ratones de oro.⁶ La conexión—nada rara—de la peste con los ratones es interesante (en esa época todavía no había ratas por allí); las bubas, realistas en relación con la peste bubónica, son al mismo tiempo una burla de los filisteos. Los filisteos obedecen y la peste cesa. No es necesario destacar los paralelos con el principio de la *Ilíada*. Las dos historias relatan el mismo tipo de desastre, los mismos procedimientos para dar con la causa, un descubrimiento similar y medios de expiación semejantes, salvo que en el texto bíblico no hay interés por que los filisteos canten y bailen. En realidad, los griegos homéricos y los filisteos no están muy alejados en el tiempo ni en el espacio. Los filisteos están entre aquellos «pueblos del mar» que recorrían el Egeo alrededor del 1200 a. C. Se establecieron en el sur de Palestina, dejando para los arqueólogos una forma bárbara de cerámica micénica, y existe la hipótesis de que, de hecho, eran griegos.⁷ Como no escribían, nunca lo sabremos.

No estoy buscando sugerencias de herencia común ni

⁵ *Kobanim y qosemin*; sobre este término, especialmente en referencia a los oráculos de flecha, véase HAL 1041 y s.; *biereîs, mánteis, epaoidoi* en la versión de los Setenta, I Samuel 6, 2.

⁶ *Opel*, HAL 814; la versión de los Setenta dice *hédrai*, 'nalgas'. Hay una ofrenda votiva de nalgas (*glouthron*) en SEG 29 (1979), p. 1174.

⁷ T. Dothan, *The Philistines and Their Material Culture* (New Ha

de préstamos literarios: lo que estamos viendo es la validez general de un patrón. Un ejemplo anterior a la Edad de Bronce en Anatolia son las llamadas «plegarias de la peste» de Mursilis, rey de los hititas alrededor de 1340 a. C.⁸ La tierra de Hati es asolada por una peste. El texto conserva lo que nosotros llamaríamos la causa natural, infección a través del contacto con extranjeros («los prisioneros llevaron la peste a la tierra de Hati»). Pero ese conocimiento no ayuda. En cambio, el rey «hizo de la ira de los dioses tema de un oráculo». Así como Aquiles reconoció la cólera de Apolo, Mursilis reconoce la ira de los dioses, y ambos toman la misma medida: consultar a un oráculo o un adivino. Mursilis, rey que vivía en una civilización letrada, vuelve a los documentos antiguos. Los resultados no son decisivos y se necesita la confirmación del oráculo. Así se entera de dos causas de culpa, dos transgresiones que se han cometido. Se han olvidado los sacrificios al río Éufrates—también en la *Ilíada* Aquiles sospecha que Apolo está encolerizado porque se han olvidado ofrendas votivas o hecatombes—y el padre de Mursilis, Suppiluliuma, ha violado un tratado. El rey trata de expiar esas culpas: «las razones de la peste que se han determinado ... yo las he eliminado. He hecho amplia restitución ... ofrendas por los votos que he hecho al dios de las tormentas de Hati ... Y prometo hacer las ofrendas al río Éufrates».⁹ Aquí está la serie de acontecimientos: la catástrofe, la suposición común de que se debe a la ira de un dios, la mediación del oráculo, la de-

ven, 1982); J. F. Brug, *A Literary and Archaeological Study of the Philistines* (Oxford, 1985); L. E. Stager, *Ashkelon Discovered* (Washington, 1991).

⁸ ANET 394 y ss.; Lebrun (1980), pp. 192-239, esp. 203-216, la segunda versión; aquí 212, 29 y ss.; 32'; 38'.

⁹ Lebrun (1980), pp. 211, 12'; 213, 8'; 13'; 19'.

claración de culpa religiosa y moral y la expiación por medio de ceremonias religiosas. Este patrón parece estar plenamente establecido ya en la Edad de Bronce.

Pero no es necesario limitarnos al pasado ni a la literatura. Hace algunos años, en una aldea llamada Kirjat Malachi, cerca de Tel Aviv, habían muerto seis personas en pocas semanas.¹⁰ Los habitantes, asombrados ante esa coincidencia, se dirigieron a un famoso rabino de Jerusalén. Éste declaró que la causa debía de ser algún pecado cometido en ese lugar, y a continuación los lugareños recordaron que recientemente había habido un espectáculo de *striptease* en un edificio comunal del pueblo, y resolvieron hacer penitencia observando un día de ayuno y sacrificio. El periodista que registró el hecho lo encontraba cómico, y nosotros también podemos reírnos porque sabemos que lo que difunde las enfermedades son las bacterias o los virus, no los espectáculos de *striptease*. Pero aquí se muestra la misma secuencia que en la Antigüedad: enfermedad y muerte, un intermediario divino, declaración de culpa por quebrantar un tabú religioso-moral y ejecución de actos religiosos en compensación.

En la literatura clásica, el caso más sublime se encuentra al comienzo de *Edipo Rey*, de Sófocles. Alguna forma global de 'enfermedad', *nósos*, está asolando Tebas. Las plantas se marchitan, mujeres y animales abortan, muere gente. Edipo, el sabio gobernante, hace lo que se debe hacer: envía a sus emisarios a Delfos para preguntar cuál es la causa del mal.¹¹ La respuesta apunta a un crimen cometido mucho tiempo atrás: la muerte del rey Layo. Edipo toma

¹⁰ *Tages-Anzeiger* (Zúrich, 21 de enero de 1986).

¹¹ Ya Homero dice que «los dioses hicieron conocer» los actos de Edipo, *Odisea* 11, 274.

las medidas requeridas, tanto en el ámbito ritual como en el racional. Pronuncia su maldición e inicia una investigación, que le llevará hasta él mismo. Es cierto que al final el arte de Sófocles casi nos hace olvidar el principio. No preguntamos si la peste ha terminado y Edipo no es enviado inmediatamente al exilio.¹² Es posible que Sófocles haya inventado toda la secuencia introductoria. El patrón ya estaba disponible, como lo estaba para Homero. Es un patrón de práctica que se transforma fácilmente en una historia.

Después de matar a Ífito, Heracles enfermó y preguntó al oráculo de Delfos cómo recobrar la salud. Se enzarzó en una disputa con Apolo acerca del trípode de Delfos, pero finalmente tuvo que obedecer la orden del dios y venderse como esclavo durante tres años.¹³ Después de someterse a esa forma de deshonor Heracles recuperó su salud y su posición.

Virgilio, en las *Geórgicas*, nos cuenta que Aristeo perdió sus abejas debido a una peste súbita. Siguiendo el consejo de su madre, buscó al demonio marino Proteo para preguntarle la causa de la enfermedad de las abejas. Se reveló que Aristeo había sido culpable de la muerte de Eurídice, por haberla atacado sexualmente. La ira de las ninfas tuvo que ser aplacada mediante el sacrificio de muchos animales, que además es el ritual mágico de *bugonia* que trae a las abejas.¹⁴

¹² Cf. Burkert, *Oedipus, Oracles, and Meaning. From Sophocles to Umberto Eco* (Toronto, 1991).

¹³ Apolodoro 2, 130 y ss. La disputa acerca del trípode es uno de los motivos mitológicos más antiguos que aparecen en el arte griego, véase Schefold (1993), p. 47, fig. 20. También Orestes enferma después de matar a su madre, y se recupera con ayuda del oráculo de Apolo. Cf. Burkert (1992a), pp. 56 y ss.

¹⁴ Virgilio, *Geórgicas* 317-558, que posiblemente se remonta a Eu-

El patrón no se limita únicamente a la mitología. Un hecho decisivo en la historia del siglo II d. C. fue la gran peste que se difundió desde Oriente durante la guerra contra los partos en 167 d. C. Cuando los médicos desistieron—Galeno se fue de Roma—, las ciudades se volvieron a los oráculos; subsisten varias respuestas oraculares de ese periodo, que hacen referencia a la ira de los dioses y las instrucciones para rituales de culto que debían ayudar.¹⁵

Vittorio Lanternari observó otro ejemplo en el África contemporánea.¹⁶ Un niño pequeño enfermó y la madre se dirigió a una de las sanadoras proféticas. La sabia mujer ni siquiera miró al niño enfermo, sino que empezó a interrogar a la madre acerca de la situación de la familia y de conflictos medio olvidados con parientes. Descubrió que la madre no había realizado un sagrado rito de libación en honor de los espíritus guardianes que habría debido realizar el año anterior, y que un tío había descuidado durante varios años sus deberes hacia su hermana y los hijos de ésta, de los cuales era responsable. En consecuencia, la sabia pidió a la madre que fuera a ver a ese tío, restableciera las buenas relaciones y realizara de inmediato el ritual olvidado. Sólo entonces, en un segundo encuentro, la profetisa observó al niño enfermo y administró un tratamiento que le devolvió la salud en pocos días. La enfermedad no está limitada a un estado fisiológico particular de un individuo, sino que es vista como un mal estado de todo el círculo social que envuelve a la madre y al niño, sus parientes y sus rituales. Podríamos aducir que una cosa se toma

melus, T 2 Davies; *morbi causam* 4, 397; 532; cf. Varrón, *Rerum rusticarum* 2, 5, 5; el ritual de *bugonia* se describe en *Geoponica* 15, 2, 22-29; cf. RE III, pp. 431-450, s. v. Biene.

¹⁵ Véase F. Graf, ZPE 92 (1992), pp. 267-279, esp. pp. 275-277.

¹⁶ Lanternari (1994), pp. 262 y ss.

como pretexto para intervenir en la otra, pero pensándolo mejor tenemos que admitir que la enfermedad de un niño puede tener relación con una situación familiar tensa. En todo caso, debemos reconocer que ésta es una forma de establecer un mundo de sentido en el que es posible hacer a un lado el mal y recobrar la salud.

Sería fácil acumular más paralelos, de los esquimales a África y de Oceanía a América, de tratamiento de enfermedades según este procedimiento. Agreguemos una historia de Tito Livio que parece una parodia de este patrón.¹⁷ Cuando en el 331 a. C. se extendió por Roma una enfermedad mortal, una joven esclava afirmó que ciertas matronas estaban preparando veneno, y a continuación éstas fueron obligadas a beber sus propias pociones y todas ellas murieron. En consecuencia, ciento setenta mujeres más fueron ejecutadas y «el acontecimiento fue considerado un prodigio». Después de eso, siguiendo una antigua costumbre, se designó un «dictador para enderezar un clavo», y éste llevó a cabo ese sencillo y extraño ritual. Aun cuando en este caso la causa del mal parecía clara y patente—aunque quedaban dudas, como señala Tito Livio—, las cosas sólo se podían arreglar mediante tratos ceremoniales con lo sobrenatural.

SUFRIMIENTOS PRESENTES

Hasta ahora nos hemos ocupado de casos de enfermedad. Es posible que la enfermedad sea el hecho que con más frecuencia desencadena el mecanismo. En realidad, la enfermedad está íntimamente relacionada con la religión en la

¹⁷ Tito Livio 8, 18.

mayoría de las civilizaciones.¹⁸ Cuando se les pregunta por qué siguen realizando sus extrañas y a veces muy peculiares ceremonias religiosas, los llamados «primitivos» generalmente responden que si no lo hacen enferman. Se sabe que la enfermedad sigue a la transgresión, y se hace tanto más grave si no se presta atención a las advertencias divinas.¹⁹

Pero la enfermedad no es lo único que inicia la secuencia. Recuérdesse la situación de la flota griega en Aulis, gráficamente descrita en el *Agamenón* de Esquilo: día tras día soplan fuertes vientos del norte, varias naves sufren daños, la gente se desespera, hasta que el adivino Calcante propone «otro medio contra la tormenta, uno más fuerte, declarando que Ártemis es la causa».²⁰ El culpable es Agamenón, y tiene que sacrificar a Ifigenia.

El desastre de vientos adversos aparece también en la *Odisea*.²¹ Menelao, junto con su tripulación, se encuentra atrapado en la isla de Faros y pregunta por qué ocurre eso. En este caso resulta difícil encontrar el intermediario ade-

¹⁸ Cf. Sullivan (1988); ER s. v. «Diseases and Cures», «Healing».

¹⁹ Tito Livio 2, 36, 390 a. C. (coment. de Arnobio 7, 39-43): Titus Latinius es convocado en su sueño por Júpiter para anunciarle que los juegos romanos (*ludi romani*) habían sido profanados por el castigo espectacular de un esclavo justo antes de los juegos en la arena y que debían ser repetidos; él no presta atención a la orden divina y, en consecuencia, su hijo muere, y él mismo enferma. Entonces transmite el mensaje al Senado e inmediatamente sana. Cf. un artículo en *Tages-Anzeiger* (Zúrich, 27 de febrero de 1990): durante la construcción de una carretera en Indonesia, un trabajador recibió en sueños el mensaje de que era necesario sacrificar un búfalo a los espíritus de los muertos que vivían en esa región; el trabajador enfermó gravemente y sólo sanó cuando se realizó el sacrificio, junto con una misa cristiana.

²⁰ Esquilo, *Agamenón* 188-217. Esquilo no dice cuál es la falta atribuida a Agamenón; los relatos paralelos dan varias razones.

²¹ *Odisea* 4, 351-586; para la sospecha obvia de que «faltaban» sacrificios, véase también *Iliada* 5, 177 y ss.

cuado, porque Menelao tiene que capturar a Proteo, el Señor de las Focas, con ayuda de la hija de Proteo, Idótea. Proteo efectivamente sabe cuál ha sido la falta: no sorprende saber que fue el hecho de que no se realizaron determinados sacrificios. Menelao debe regresar a Egipto y hacer lo que había olvidado hacer. Homero utiliza alegremente ese mecanismo para introducir la deliciosa historia de Proteo y sus focas: era natural dejar que su imaginación siguiera el patrón.

Más dramática es la historia de Jonás, el profeta que intenta huir de Yahvé y en lugar de ir a Nínive se embarca hacia occidente en Jaffa. Sobreviene una gran tormenta y los marineros desesperan. El desastre ha de tener una causa, una falta cometida por alguien. Es preciso hacer algo, buscar una mediación divina, pero como no hay adivinos disponibles: «Vamos y echemos suertes, para que sepamos quién tiene la culpa de este mal que ha venido sobre nosotros».²² La medida resulta eficaz y el culpable es identificado: Jonás confiesa su pecado y consiente en ser arrojado al mar como sacrificio voluntario, y aparentemente los demás se salvan.

En vena menos dramática, una modesta tableta de plomo del oráculo de Dodona registra la pregunta: «¿Acaso el dios manda el viento (o la tormenta) por la contaminación de una persona?».²³ Esto documenta una consulta oficial al oráculo en el siglo IV a. C. Podemos especular con cierta incomodidad acerca de si una respuesta positiva conduciría a la búsqueda de algún tipo de chivo expiatorio en la comunidad del interrogador. En todo caso, los vientos y el invierno implican una amenaza de esterilidad y hambre. En

²² Jonás 1, 7; cf. el cap. 2.

²³ H. W. Parke, *The Oracles of Zeus* (Cambridge, 1967), pp. 261 y ss., n. 7; SEG 19, p. 427.

cierta ocasión en que hubo una gran hambruna en la tierra de los lidios, éstos «se volvieron a los adivinos», quienes declararon que los dioses reclamaban la expiación del rey por la muerte de Dáscilo; en consecuencia el rey marchó al exilio y ofreció una compensación al hijo de la víctima.²⁴

Hay otras experiencias de catástrofe. Sargón II, rey de Asiria y gran conquistador, murió en batalla, y no se podía encontrar su cuerpo para enterrarlo. Eso hizo que su hijo y sucesor, Senaquerib, que se llamaba a sí mismo «el Circunspecto», meditase acerca de los dioses.²⁵ «Meditando en mi corazón sobre los actos de los dioses, pensé en el fallecimiento de Sargón, mi padre, quien fue muerto en tierra enemiga y no fue enterrado en su casa, y me dije: investigaré el pecado de Sargón por medio de la aruspicina». Para él estaba claro que la catástrofe tenía que haber sido causada por un pecado, y así emprendió su investigación. Senaquerib reunió a los adivinos en «tres o cuatro» grupos separados, de manera que no pudieran comunicarse, y planteó su pregunta. Él sospechaba que quizá Sargón hubiera colocado a los dioses de Asiria por encima de los dioses de Babilonia, y oh sorpresa, ésa fue la respuesta que los adivinos dieron unánimemente. Por lo tanto, Senaquerib oró a los dioses y se sintió aliviado. Para «poner en orden los ritos y ordenanzas de Asiria y Babilonia» hizo una hermosa estatua para Marduk en Babilonia, así como había hecho una para Asur, y legó a su hijo este consejo: jamás ha de tomarse una decisión sin consultar a los adivinos. También declaró que habían sido los escribas de Asur los que le habían impedido hacer a Marduk los honores debidos. Aquí

²⁴ Nikolaos, *FGrHist* 90 F 45, probablemente de Janto.

²⁵ A. Livingstone, *State Archives of Assyria IV: Court Poetry* (Helsinki, 1989), núm. 33, p. 77 (no indico lagunas ni restauraciones).

hay una implicación política: las relaciones entre Babilonia, el antiguo centro, y Asur-Nínive, el centro de Asiria, siempre habían sido tensas. La solución de Senaquerib reconocía iguales derechos, por lo menos en el aspecto teológico. También existía rivalidad entre los «escribas» de Nínive y los «adivinos» que estaban unánimemente del lado de Babilonia. El equilibrio se alcanzó fortaleciendo al partido religioso en contra de la administración. El rey ejerció el control racional separando a los adivinos en tres o cuatro grupos para poner a prueba su veracidad.

El peor desastre es la derrota en la guerra. Cuando Cartago estaba sitiada por Agátocles, los cartagineses, sintiendo la ira de los dioses, exploraron varias formas de súplica; recordaron sacrificios olvidados que se efectuaban antiguamente en Tiro y volvieron a realizar los terribles sacrificios de niños que antes habían ofrecido a Crono. Así lo registra Diodoro. No menciona sacerdotes ni adivinos, pero no pueden haber estado ausentes en la búsqueda y la toma de la decisión.²⁶

Hay otros dos ejemplos de la historia de Grecia. Cuando un desastroso terremoto destruyó Esparta en el 464 a. C., encontraron una explicación a mano: «En una época los lacedemonios habían sacado a algunos ilotas que habían buscado refugio en el santuario de Posidón (en Ténaro), se los llevaron y los mataron. Y creen que fue por esa razón que ocurrió el gran terremoto en Esparta». Tales son las palabras de Tucídides.²⁷ Podemos suponer que la transgresión fue señalada por adivinos, que ordenaron hacer sacrificios a Posidón, «el que salva de la caída» (*aspháleios*).

²⁶ Diodoro 20, 14 (*zétēsis* § 4). Sobre los sacrificios a Moloc véase el cap. 2, n. 76.

²⁷ Tucídides 1, 128, 1; cf. 2, 17, *infra*, n. 47.

Cuando toda la ciudad de Hélice cayó al golfo de Corinto en el 373 a. C., la exégesis dada fue similar: los jonios de Mícale habían solicitado algunos elementos del santuario de Posidón en Hélice, *aphídrysis*, para su propio culto de Posidón Heliconio, pero los aqueos rechazaron su piadoso pedido. Y oh sorpresa, al invierno siguiente ocurrió la catástrofe: Posidón mostró su ira. Un autor contemporáneo relata esta historia, aparentemente desde el punto de vista de los sacerdotes y adivinos del santuario de Panionio en Mícale.²⁸

Pausanias tiene una historia anterior sobre el fracaso y el triunfo en los Juegos Olímpicos. Los aqueos se preguntaban por qué durante mucho tiempo ninguno de sus atletas había obtenido una victoria en los Juegos Olímpicos. Se dirigieron al oráculo de Delfos y se enteraron de que mucho tiempo antes un tal Ebotas, vencedor olímpico en el 688 a. C., no había sido debidamente honrado por sus compatriotas, por lo cual lanzó una maldición según la cual ningún aqueo triunfaría en el futuro. A continuación los aqueos tributaron honores especiales a Ebotas en su tumba y le erigieron una estatua en Olimpia e inmediatamente después, en 496, obtuvieron una victoria; «y hasta hoy permanece la costumbre de que los aqueos que han de competir en Olimpia hagan sacrificios a Ebotas; y si triunfan, colocan una corona sobre la estatua de Ebotas en Olimpia».²⁹

Más general y a la vez más privada es la historia de un tal Parebio, que cuenta Apolonio de Rodas. El hombre sentía que llevaba una «vida sin suerte» (*akerdés bíos*), y se di-

²⁸ Heraclides fr. 46a Wehrli = Estrabón 8 p. 384 cf. Diodoro 15, 48; Pausanias 7, 24, 5-12; R. Baladié, *Le Péloponnèse de Strabon* (París, 1980), pp. 145-157.

²⁹ Pausanias 7, 17, 13 y ss.

rigió al adivino Fineo para preguntarle si eso se debía a alguna razón particular. Fineo encontró una falta cometida una generación antes: el padre de Parebio había cortado un árbol en la montaña, dañando a la hamadriade que vivía en ese árbol. Por lo tanto dijo a Parebio que erigiera un altar a la ninfa y ofreciera sacrificios del tipo que trae alivio, *lopheîa hierá*. «Y así finalmente escapó del mal enviado por los dioses».³⁰

Aún más privada es la variante relatada en el mito del adivino Melampo.³¹ Un tal Fílaco pregunta por qué su hijo Ificlo no logra engendrar hijos; aparentemente es impotente. Melampo, observador de aves, averigua en una conversación de pájaros que mucho tiempo antes Fílaco, cuando estaba castrando a sus carneros, asustó a su hijo pequeño con el cuchillo ensangrentado. A continuación dejó el cuchillo en un árbol sagrado, y la corteza creció sobre él. Melampo logra recuperar ese cuchillo, cubierto de herrumbre, y durante diez días mezcla un poco de esa herrumbre en una poción que da a beber a Ificlo. De esa forma el poder genésico del hijo es restaurado. Éste bien podría ser el primer caso—clásico, podríamos decir—de psicoanálisis freudiano: descubrimiento del trauma oculto de la infancia del paciente, que, por supuesto, tiene que ver con el padre y el miedo a la castración, y curación a través de la gradual familiarización con el antiguo objeto de terror. En este caso el tratamiento parece más médico que religioso, pero sólo el adivino puede dirigirlo. La secuencia es la misma: el desastre, el adivino, la causa oculta y la cura corres-

³⁰ A.R. 2, pp. 463-489.

³¹ Apolodoro, *Biblioteca* 100-102; Ferécides *FGH Hist* 3 F 33 = *Schol. Odisea*, 11, 287; Eustacio p. 1685,33; *Schol. Teócrito* 3,43 cf. *Odissea* 11, 291-297; 15, 231-238; Hesíodo fr. 37.

pondiente. ¿Es posible que el psicoanálisis haya llegado a ser tan aceptable y tan eficaz en nuestro siglo simplemente porque se mueve por senderos antiguos y conocidos? En este caso, igual que en la versión moderna, la falta revelada por el médico no es del paciente sino de sus padres; ellos tendrán que pagar por eso.³²

La pregunta, como dice Heródoto, es sobre «la causa del mal presente».³³ En un fragmento de Eurípides esto se expresa con particular vigor. Los muertos se conjuran «para quienes quieren conocer por anticipado sus sufrimientos. ¿De dónde provienen? ¿Cuál es la raíz del mal? ¿A cuál de los bienaventurados dioses es necesario aplacar con sacrificios suficientes para poner fin a los sufrimientos?».³⁴ Se necesita un conocimiento más allá del alcance del humano ordinario para encontrar la raíz del mal e indicar los sacrificios apropiados. O, como dice Platón en el *Fedro*: «cuando las enfermedades y los mayores sufrimientos se manifiestan en algunas familias debido a alguna ira antigua, la locura y la profecía encontraban la liberación para los que la necesitaban, refugiándose en las plegarias y el culto a los dioses».³⁵ En este contexto Platón pone el énfasis en la locura como forma de mediación, pero resume muy bien el sufrimiento, la adivinación, el descubrimiento de la falta y la ira antiguas y el remedio.

El patrón se convierte con facilidad en un cuento. La

³² Crítica del diagnóstico de Freud en Grünbaum (1984). Una diferencia característica es que el psicoanálisis rechaza la culpa en favor del trauma infligido desde el exterior.

³³ Heródoto 9, 93, 4, cf. la n. 2.

³⁴ Eurípides fr. 912, 9-13. Heródoto 6, 91 tiene una historia sobre los habitantes de Egina, que no lograban «expiar por sacrificio» la «profanación incurrida» (*ágos*), «a pesar de que lo intentaron».

³⁵ Platón, *Fedro* 244de, cf. Burkert (1987b), p. 19.

misma interrogación «¿por qué?» pide un relato. Al enfrentarse a un comportamiento extraño la gente pregunta: «Dime, ¿por qué haces esto?».³⁶ Se crea sentido al hallar un modo de hablar sobre los acontecimientos de forma coherente. Un resultado podría ser el típico cuento de advertencia. Sin embargo, es probable que el cuento invierta la secuencia experimentada en la vida práctica: empieza con la falta o el error original, sea la transgresión de un tabú, la violación de una ley, del orden o de la moral, o simplemente una acción temeraria e imprudente; explica cómo, en consecuencia, se manifestó el mal, y luego pasa a describir el modo en que éste finalmente fue superado por los medios apropiados.³⁷ Los cuentos permiten variaciones que incluyen una catástrofe al final, pero en la vida práctica nos aferramos con optimismo a la posibilidad de superar el desastre.

LA FUNDACIÓN DE CULTOS

Dos aspectos del patrón llaman especialmente la atención de los historiadores de la religión: la fundación de cultos, resultantes de esa «causalidad» poderosa aunque ficticia, y el papel de los mediadores en los procedimientos.

«El desastre hizo recordar la religión», «*adversae res*

³⁶ En griego, ésa es la pregunta para *próphasis*, palabra muy discutida en relación con Tucídides I, 23, 6, pero vista con más claridad en su función original en *id.* I, 133; véase H. Rawlings III, *A Semantic Study of Prophasis to 400 B. C.* (Wiesbaden, 1975); A. A. Nikitas, «Zur Bedeutung von *Prophasis* in der altgriechischen Literatur», *Abb.* (Maguncia, 1976), p. 4.

³⁷ Dundes (1964) tiene un patrón de cuento de interdicción-infracción-consecuencia-intento de fuga.

admonuerunt religionum».³⁸ Puesto que el patrón que estamos examinando aquí es prácticamente universal, podemos ver que funciona como una de las bases de la práctica y las instituciones religiosas. Una leyenda judía cuenta que el último rey de Babilonia, Nabonid, llegó a reconocer al verdadero Dios. Tras haber padecido una úlcera durante siete años, recibió una explicación de su dolencia de un adivino judío: había adorado a dioses falsos. Confesó su error, oró al Dios supremo y sanó.³⁹ De esa forma se confirmó el judaísmo.

Los rituales y las instituciones religiosos paganos tienen aún más probabilidades de surgir de un desastre, y de ser decisivamente reforzados por él, en cuanto el acontecimiento funesto es interpretado y curado haciendo referencia a una culpa religiosa, con ayuda de intermediarios que posteriormente pasan a ser activos en nombre de los cultos. Generalmente la culpa se atribuye a la ruptura de tabúes religiosos, al descuido de sacrificios⁴⁰ o a la violación de reglas sagradas, que de esa forma son inculcadas de manera súbita.⁴¹

³⁸ Tito Livio 5, 51, 8.

³⁹ Meyer (1962); F. García Martínez, *The Dead Sea Scrolls Translated* (Leiden, 1994), p. 289.

⁴⁰ Véase *supra*, n. 21.

⁴¹ Véase *supra*, cap. 4, n. 69; 134; en general, Delbos y Jorion (1981). Un catálogo de cómo un pastor puede violar tabúes se encuentra en Ovidio, *Fasti* 4, 747-762: sentarse bajo un árbol sagrado, penetrar en un bosque sagrado, etcétera; «*da ventiam culpae*», 755. Los sirios consideran sagrado el pescado, y si comen pescado enferman de inmediato, Menandro fr. 754. La típica palabra griega para una falta religiosa cometida es *aliteîn*; sobre esta palabra, véase H. Vos, *Glotta* 34 (1955), pp. 287-295; E. Tichy, *Glotta* 55 (1977), pp. 160-172. Cf. también la muerte, en 102 a. C., del oficial romano que había insultado a un sacerdote de la Magna Mater, Diodoro 36, 13; Plutarco, *Marius* 17, 8-11.

En la mitología griega, la etiología común de un culto o festival es la siguiente: una «peste» o «hambruna» (*loimós* o *limós*) se difunde en la tierra porque se ha cometido un crimen o se ha roto un tabú; entonces se consulta al oráculo, que da la orden de realizar rituales que a partir de ese momento se repetirán. Las Carneas, por ejemplo, el festival característico de los dorios, fue fundado cuando los Heráclidas, al regresar del Peloponeso, mataron accidentalmente a un adivino llamado Carno. Los detalles de la historia difieren, pero el patrón se mantiene invariable.⁴² Más circunstancial es la historia que relata Teofrasto acerca de las Bufonías, un festival de Atenas. Un agricultor había «asesinado» al buey con que araba, y como consecuencia sobrevino una peste. Por lo tanto, el oráculo ordenó que el «crimen» se repitiera todos los años en una ceremonia extraña y complicada.⁴³ Homero introduce el *paían* en relación con la peste; un relato histórico afirma que Taletas llevó el *paían* a Esparta a consecuencia de una epidemia, por supuesto.⁴⁴ En Roma el templo de Ceres Liber Libera y el templo de Apolo fueron fundados con ocasión de una epidemia.⁴⁵ Ya hemos visto la complicada historia de Virgilio sobre culpa y sacrificio propiciatorio que explica el ritual mágico de *bugonia*.⁴⁶ El culto de Asclepio se introdujo en Atenas en 420, como consecuencia de la gran peste. En general se

⁴² Burkert (1985), pp. 235 y ss.; Krummen (1990), pp. 108-116; M. Pettersson, *Cults of Apollo at Sparta* (Estocolmo, 1992), pp. 57-72.

⁴³ Burkert (1983), pp. 136-143.

⁴⁴ Plutarco, *Sobre la música* 42, 1145 a. C., refiriéndose a Pratinas TrGF 4 F 9; cf. L. Käppel, *Paian. Geschichte einer Gattung* (Berlín, 1992), pp. 349-351.

⁴⁵ Ceres: Dionisio de Halicarnaso, *Antigüedades romanas* 6, 17; 6, 94, 3; Apolo: Tito Livio 4, 25, 3; 4, 29, 7.

⁴⁶ *Supra*, n. 14.

consideró que la causa de la epidemia era la violación del tabú del Muro Pelásgico, aun cuando Tucídides tiene sus propias ideas acerca de esa cadena causal.⁴⁷

Entre los remedios rituales puede estar la construcción de templos. Heródoto cuenta que el rey lidio Aliates, durante el sitio de Mileto, involuntariamente causó el incendio de un templo de Atenea Asesia. El rey enfermó, y como la enfermedad no cedía preguntó su causa a Delfos. El oráculo recordó el incendio del templo, que ordenó reconstruir. En realidad construyó dos en Mileto, monumentos de ira y de gracia divina, con una advertencia adherida a ellos por la historia de Aliates.⁴⁸ Tito Livio recuerda historias similares sobre los orígenes de fiestas y cultos romanos. Ya los compañeros de Odiseo, cuando quebrantaron el tabú sobre los ganados de Helio en la isla, pensaron compensar esa ofensa a su regreso construyendo un rico templo al dios Sol; en ese caso fallaron.⁴⁹

Teniendo en cuenta que los dioses saben por anticipado qué va a ocurrir, la secuencia narrativa puede cambiar y colocar la iniciativa del dios al principio. La reina Estratonice, por ejemplo, tuvo un sueño que le ordenaba construir el templo de la diosa siria en Hierápolis. Sin embargo, no lo hizo y—como era de esperar—cayó gravemente enferma.

⁴⁷ Tucídides 2, 17: no acepta que la violación de un tabú fuera la causa de la peste, pero no cuestiona la sabiduría ni la clarividencia divinas. Véase también S. B. Aleshire, *The Athenian Asklepeion* (Ámsterdam, 1989).

⁴⁸ Heródoto 1, 19-22; cf. la construcción de un templo a Namtar, dios de la peste, en *Atrabasis* I, p. 401, Dalley (1989), p. 19. Sobre el principio de «dos por uno», véase Tucídides 1, 134, 4; la inscripción en un vaso se refiere a vasos colocados en un santuario; «después de romper uno, dos para Afrodita». G. A. Koshelenko *et al.* (eds.), *Antichnye gosudarstva Severnogo Prichernomorja* (Moscú, 1984), p. 142, núm. 4.

⁴⁹ *Odisea* 12, 345-347.

Entonces se decidió a contarle el asunto a su marido, y los dos se encargaron de la construcción del templo.⁵⁰

Las experiencias de este tipo no se limitan a reyes y reinas. Un conmovedor epigrama de una gruta cretense nos dice que Salvius Menas, junto con su esposa, solía honrar allí a Hermes mediante sacrificios. Cuando ella murió, él abandonó la práctica, pero después de mucho sufrimiento finalmente aprendió que es necesario honrar a los dioses. Por lo tanto, volvió a llevar ofrendas y decidió cuidar permanentemente de ese santuario.⁵¹ De manera similar, muchas de las llamadas inscripciones penitenciales de algunos santuarios de Asia Menor tienen historias parecidas que contar.⁵² En general, registran que quien lo dedicó había caído enfermo, reconoció su falta, que puede haber sido moral (alguna forma de fraude o un acto sexual ilícito) o ritual (cortar un árbol sagrado), se arrepintió y reconoció la grandeza del dios que por su gracia lo curó. La estela es testimonio de su gratitud.

La misma secuencia operaba en otras secciones marginales del mundo griego. Heródoto tiene una historia similar sobre los etruscos. Después de la batalla de Alalia, alrededor del 540 a. C., los focios que habían escapado de los fenicios fueron muertos a pedradas por etruscos cerca de Cere. Después, «toda persona o cosa que pasaba cerca de donde yacían los focios asesinados quedaba torcida e inválida como por un ataque, ya se tratase de hombres, de ovejas o de burros». Entonces, por orden del oráculo de Delfos, se inauguró una fiesta: un culto heroico con concursos de atletismo y carreras de caballos, que en contraste exhibía los cuerpos

⁵⁰ Luciano, *Dea Syria* 19, cf. el cap. 2, n. 44.

⁵¹ SEG 33, p. 736; IC II xxviii 2, Hermes Tallaïos.

⁵² *Infra*, n. 85.

perfectos de hombres y animales.⁵³ Lo más probable es que la fiesta tuviera lugar en ese mismo sitio, en Cere. La etimología atribuida es típica de los griegos, pero no sólo de ellos. La «enfermedad femenina» de ciertos escitas se atribuyó, según Heródoto, a la culpa incurrida al saquear el santuario de Afrodita en Ascalón; la visión moderna consideraría esto una forma de chamanismo.⁵⁴ En un ejemplo más reciente, en Oberammergau, Baviera, la Pasión todavía se representa debido a un voto hecho durante una peste en 1634. La fiesta ha llegado a ser una atracción turística, pero en este caso sabemos que el *aíton* es verdad.

Hay un ejemplo más remoto que conocemos por observación directa.⁵⁵ Los nzima de Ghana tienen un sistema politeísta, y cada dios posee un grupo especial de adoradores que realiza danzas extáticas. Cada dios puede «elegir» a un nuevo adorador, y sucede de la siguiente manera: cuando una persona cae gravemente enferma, sufre la muerte de parientes o tiene sueños y visiones enigmáticos, busca la ayuda de un viejo adivino. El mediador entonces le dice, en tono amenazador: «Si no obedeces la voluntad del dios que te llama, experimentarás desgracias aún mayores o incluso la muerte». El adivino averigua el nombre y la identidad del dios o el espíritu que ha «llamado» al nuevo iniciando, éste se integra en el grupo correspondiente y de ese modo busca recobrar la salud y hallar alivio general.

⁵³ Heródoto 1, 167. Los romanos derivaron *caerimonia* de Caere.

⁵⁴ Heródoto 1, 105; cf. Hipócrates, *Sobre los aires, aguas y lugares* 22; véase D. Margreth, *Skythische Schamanen? Die Nachrichten über Enarees-Anarieis bei Herodot und Hippokrates* (tesis de doctorado, Zúrich, 1993).

⁵⁵ Lanternari (1994), pp. 256 y ss.

Especial atención merece el papel de los mediadores: los adivinos, los oráculos, los chamanes, los médicos, los rabinos, en suma, las personas que «saben más» y por lo tanto pueden ayudar contra cualquier tipo de mal presente, arreglar lo que se ha hecho incorrectamente.⁵⁶ Son sumamente necesarios porque en la experiencia práctica la causa del mal está oculta, por evidente que pueda parecer en el cuento admonitorio compuesto después. Aun cuando la causa de la dificultad sea un pecado, es posible que el culpable lo ignore.⁵⁷

Ésa es la gran oportunidad para los que median con lo invisible; el momento de influencia decisiva e incluso de poder. Al mismo tiempo no está exento de riesgos, porque las revelaciones desagradables pueden provocar agresiones contra el intermediario. «Adivino de males», estalla Agamenón contra Calcante, y Edipo es aún más duro con Tiresias. Pero el mayor de los riesgos es que pueden fallar. Puede haber rivalidad entre distintos mediadores, con consecuencias fatales; el libro de Daniel juega con la ejecución de todos los adivinos inferiores, los caldeos vencidos por Daniel.⁵⁸ Senaquerib divide a los adivinos en grupos, y sólo su declaración unánime se considera válida: ¿qué habría sucedido si hubiesen estado en desacuerdo?⁵⁹ Heródoto

⁵⁶ En Platón, *República* 364bc, «mendigos» y «adivinos» afirman tener el «poder» (*dýnamis*) de «curar» (*akeísthai*).

⁵⁷ Cf. el himno hitita al dios Sol, Lebrun (1980), pp. 104 y ss.: «*qu'il me dise mon péché*». Véase también Van der Toorn (1985), pp. 94-97: «en busca del pecado secreto».

⁵⁸ Daniel 2, 12 y ss.; 24; «magos, astrólogos, encantadores y caldeos», 2, 2.

⁵⁹ Véase la n. 25.

describe cómo proceden los escitas si el rey enferma.⁶⁰ Llamam a tres adivinos, quienes inevitablemente declaran que alguien ha jurado en falso «por el corazón del rey» y así ha causado la enfermedad del soberano. Si un hombre acusado afirma ser inocente, convocan a seis adivinos más, y esa multiplicación puede repetirse hasta que una mayoría de votos haya identificado al verdadero culpable, después de lo cual los adivinos de la minoría son quemados vivos.

El problema más inmediato del adivinador es la incredulidad profana. Ni siquiera los llamados «primitivos» ignoran la astucia, los trucos y el engaño. En referencia a Grecia, Heródoto afirma que el oráculo de Delfos podía ser sobornado, y cuenta historias que lo documentan.⁶¹ El rey Edipo, identificado por Tiresias como asesino de Layo, inmediatamente sospecha una conspiración y alta traición por parte de Creonte, quien podría haber manipulado al adivino.⁶² En sus comedias, Aristófanes ridiculiza constantemente a los adivinos con sus libros oraculares: es evidente que buscan su propio beneficio. ¿Y acaso no es típico que Calcante, en la *Ilíada*, determine que la falta cometida fue maltratar a un sacerdote?

La manipulación más desvergonzada se lleva a cabo en la historia de Ino y Frixo, representada en una tragedia perdida de Eurípides. Las cosechas fallan y el oráculo ordena sacrificar a Frixo, pero había sido su madrastra, Ino, quien había hecho que las mujeres tostaran las semillas antes de sembrarlas para que nada pudiera brotar, y también ella había sobornado al oráculo para provocar la muerte de su hijastro.⁶³ Todo el asunto, desde la catástrofe hasta el sacri-

⁶⁰ Heródoto 4, 68.

⁶¹ Heródoto 6, 66; 6, 75, 3; 5, 66, 1; cf. 5, 90, 1.

⁶² Sófocles, *Edipo Rey* 380-389.

⁶³ Eurípides, *Phrixos A*, Apolodoro, *Biblioteca* 1, 80-82; Higino,

ficio, es una manipulación. Es posible que Eurípides haya inventado esa versión del mito de Frixo; presupone la inveterada maquinaria de buscar un chivo expiatorio, de buscar un culpable, y la utiliza para un cínico abuso.

En otra parte del mundo, chamanes esquimales son enviados a consultar a Sedna, la Señora de los Animales, si los hombres no capturan suficientes focas. Generalmente, el chamán descubre que Sedna está enojada y que ha sido profanada porque «las mujeres» han violado sus tabúes, de modo que esas mujeres deben identificarse inmediatamente y confesar sus pecados; sólo entonces Sedna quedará limpia, será de nuevo generosa y permitirá que la caza tenga éxito.⁶⁴ ¿No es una estratagema excelente estabilizar el sistema patriarcal mediante tabúes especiales para las mujeres?

Que la religión es principalmente *Priestertrug*, 'manipulaciones de los sacerdotes en beneficio propio', se ha dicho repetidamente desde la Ilustración. Sin embargo, a pesar de las sospechas antiguas y modernas, a pesar de la indiscutible existencia de la astucia y el fraude entre los seres humanos, la hipótesis del puro engaño no lo explica todo. Los «sufrimientos presentes» son visibles, y con frecuencia la salvación alcanzada no es menos impresionante. No sólo se trata de que los carismáticos de un tipo u otro sean necesarios y de que muchos de ellos tengan éxito a los ojos de sus clientes, incluso en el siglo xx, sino del hecho de que proveen un marco de interpretación para mujeres y hombres enfrentados al mal, generalmente de conformidad con una cadena de tradición, ritual, conocimiento y creencia,

Fábulas 2, cf. C. Austin, *Nova Fragmenta Euripidea* (Berlín, 1968), pp. 101 y ss.

⁶⁴ Cf. Burkert (1979), pp. 88 y ss.

rasgos ampliamente compartidos y aceptados más allá de la desconfianza y la falsedad individuales. Los mediadores crean sentido para contrarrestar lo que parece inaceptable: la pura coincidencia.

Los mediadores generalmente emplean signos para establecer sus hallazgos. Los adivinos utilizan muchas clases de símbolos; aparte de la intuición, los sueños y el trance chamánico, los signos pueden aparecer al azar o ser producidos por determinadas manipulaciones.⁶⁵ Es importante que ni siquiera el intermediario pueda manipular ni predecir el resultado. Así, el mensaje debe ser transmitido en alguna forma de lenguaje especial o, en la metáfora de civilizaciones más avanzadas, en un «escrito» que se pueda leer. El logro del mediador es darle sentido, integrar los detalles en una visión general de la situación y las personas, el pasado y el futuro; ésta puede tener la fuerza de una verdad innegable y con frecuencia se llama la «voluntad de Dios». En realidad, eso es lo que hacemos siempre en nuestras construcciones mentales: integrar innumerables señales confusas en un conjunto mental. En situaciones de crisis ese mundo mental se rompe, y la tarea del carismático es restaurarlo.

MODELOS EXPLICATIVOS:

CADENAS, IRA, CONTAMINACIÓN

En las reacciones ante un desastre operan varias interpretaciones y sus correspondientes estrategias. Una de las formas más simples de describir la experiencia del sufrimiento es la impresión de estar apesado, encadenado, atrapado en una trampa. «Nuestra vida escapó como un pájaro del

⁶⁵ *Divinatio oblativa e impetrativa*, véase el cap. 7, n. 7.

lazo de los cazadores. El lazo se ha roto y hemos quedado libres», dice el salmista, agradeciendo a Yahvé.⁶⁶ El término griego correspondiente es *lýsis*, 'liberación'. Los pelasgos piden a Delfos *lýsis* de sus males presentes.⁶⁷ Clitemnestra, alarmada por un sueño amenazador, manda a su hija a la tumba de Agamenón «para ofrecer medios para que ella sea liberada (*lytéria*) del asesinato».⁶⁸ Incluso es posible «liberarse de una muerte matando».⁶⁹ Los sacerdotes de purificación griegos ofrecen *lúsioi teletaí*, 'rituales para liberar a los individuos de los lazos del mal', especialmente en nombre de Dioniso, quien tiene él mismo el epíteto *Lýsios*. «Dile a Perséfone que el propio Baco te ha liberado», reza el texto de un plato de oro de Tesalia, dirigiéndose al iniciado que acaba de morir.⁷⁰ Aquí se afirma que *lýsis* es eficaz en el más allá; pero los mismos *teletaí* valían también para los vivos, liberándolos de «sufrimientos manifiestos», como dice Platón en el *Fedro*.⁷¹ Si se está encadenado por vientos adversos se puede encontrar *lýsis* mediante el sacrificio. Nótese que uno de los documentos más antiguos de la literatura germánica es un hechizo para «encadenar» y «desencadenar».⁷²

⁶⁶ Salmos 123, 7.

⁶⁷ Heródoto 6, 139, 1, *cf. supra*, n. 2.

⁶⁸ Sófocles, *Electra* 447.

⁶⁹ Sófocles, *Edipo Rey* 100 y ss. (*lýein*). El latín *luere*, relacionado con el griego *lýein*, ha asumido el significado de 'expiar'.

⁷⁰ K. Tsantsanoglou y G. M. Parassoglou, «Two Gold Lamellae from Thessaly», *Hellenika* 38 (1987), pp. 3-16; *SEG* 37, p. 497; *cf.* Burkert (1987), 19; F. Graf, «Dionysian and Orphic Eschatology: New Texts and Old Questions», en T. H. Carpenter y C. A. Faraone (eds.), *Masks of Dionysos* (Ítaca, 1993), pp. 239-258.

⁷¹ *Supra*, n. 35.

⁷² Primer «Merseburger Zauberspruch», *cf.* M. Wehrli, *Geschichte der deutschen Literatur*, I (Stuttgart, 1980), pp. 22-24.

El sentimiento de estar encadenado por el mal puede ser atribuido a agentes sobrenaturales. Ésa es la hipótesis de la agresión desde la oscuridad, de la «magia negra». Siempre se puede suponer que cualquier tipo de perturbación ha sido causada por un agente externo, por alguien que anuda lazos de mal. Esto es especialmente común en Mesopotamia, donde se compilaron extensos libros de encantamientos y rituales para «liberar» a las víctimas de tales maquinaciones.⁷³ «Todo lo malo, lo que no tiene nombre, lo que se ha adueñado de mí, lo que me ha perseguido, lo que está amarrado a mi cuerpo, a mi carne, a mis coyunturas, lo que no se despegas», eso debe ser liberado mediante la contramagia, que corresponde claramente al *lýsioi teletai* griego.⁷⁴ En Grecia, sin embargo, hay abundantes evidencias de que las maquinaciones maléficas de este tipo no sólo se suponían, sino que se llevaban a cabo intencional y circunstancialmente; de que había personas que, con la ayuda de los especialistas apropiados, se esforzaban por encadenar y así dejar imposibilitados a sus adversarios, o incluso a posibles candidatos para un encuentro sexual. Esto se llama «atadura» o *katádesis* en griego, *defixio* en latín.⁷⁵

⁷³ Véase esp. la serie *Šurpu* (Reiner, 1958), tabletas II-III; el término es *pašaru*, 'soltar, liberar', *AHW* 842, en contraste con *rakasu* y *kamû*, 'amarrar', *AHW* 946; p. 433.

⁷⁴ Texto acadio del hechizo en Ebeling (1931), núm. 30 A III 63, pp. 132 y ss.

⁷⁵ A. Audollent, *Defixionum Tabellae* (París, 1904); R. Wünsch, *Defixionum Tabellae Atticae*, *IG* III 3 (Berlín, 1897); D. R. Jordan, «A Survey of Greek Defixiones not Included in the Special Corpora», *GRBS* 26 (1985), pp. 151-197; véase también C. A. Faraone, «The Agonistic Context of Early Greek Binding Spells», en C. A. Faraone y D. Obbink (eds.), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion* (Nueva York, 1991), pp. 3-32; F. Graf, *La magie dans l'antiquité gréco-romaine* (París, 1994), pp. 139-198.

El patrón familiar funciona tanto en un medio cristiano como en uno pagano. Cierta vez que un muchacho sufría dolores insoportables en manos y pies, san Cirilo y san Juan intervinieron con el extraño consejo de que debía hacer que los pescadores fueran a pescar en la orilla del mar. Lo hicieron y sacaron una caja con un títere parecido al muchacho que tenía clavos en las manos y en los pies. Apenas quitados los clavos, los sufrimientos del joven cesaron.⁷⁶ Libanio, eminente rétor del siglo iv, se vio súbitamente afectado mental y físicamente hasta que se descubrió en su aula el cuerpo de un camaleón mutilado, prueba de que se había hecho magia contra él; después de eso se sintió mejor.⁷⁷ Observamos la progresión del mal presente, pasando por el diagnóstico, hasta el descubrimiento de la causa y la liberación final. Aquí la interpretación mágica evita el descubrimiento de una culpa propia y proyecta la causa de la agresión maligna hacia el exterior, aun cuando la cura a la que debe someterse la víctima inocente pueda ser circunstancial, desagradable y costosa.

El modelo de apresar y liberar, en cambio, adopta una posición tranquila sin mayor preocupación por la causa última. Las cadenas se sienten y es preciso librarse de ellas. En realidad, la experiencia de estar amarrado o atrapado y luchando por liberarse también es básicamente una experiencia biológica, la necesidad de escapar de una situación realmente peligrosa, con la correspondiente ansiedad pero también con varios programas para contrarrestarla;

⁷⁶ Sofronio, *Narratio miraculorum SS Cyri et Ioannis sapientium Anargyrorum*, PG 87, 3, 3541-3548 (véase Audollent, n. 75, p. CXXII).

⁷⁷ Libanio, *Oraciones* 1, 243-250; C. Bonner, «Witchcraft in the Lecture Room of Libanius», *TAPA* 63 (1932), pp. 34-44.

esto es mucho más antiguo que la humanidad. La lucha por librarse de lazos o trampas de cualquier índole, haciendo movimientos frenéticos para apartarse o averiguar de dónde provienen los lazos y el dolor—esfuerzos que finalmente pueden tener éxito—, es una situación familiar para la mayoría de los animales. Los monos pueden tratar de arrancarse una espina que les ha atravesado la piel, reconociendo el pequeño objeto que les causa dolor. Los seres humanos en un momento de pánico también suelen hacer movimientos frenéticos y desorientados para escapar de las trampas del desastre. Pero sus recursos mentales les dan más oportunidades de alcanzar el conocimiento y tratar de localizar la causa del mal presente. Disponen de un mundo mental con una enorme gama de posibilidades y una gran cantidad de configuraciones que pueden adaptar para dar sentido. La ansiedad, la excitación y el miedo a la agresión persisten, sin embargo, y el tiempo se va acabando. Eso hará que los individuos busquen soluciones no obvias además de las evidentes, y acepten con esperanza cualquier *lýsis* para salir de esa situación. Los mediadores en sus papeles tradicionales se presentan para ayudar, y serán quienes enseñen el salmo de gratitud.

Un tercer modelo para enfrentar la causa del mal es aún más personalizado: el de la ira de un ser superior que está castigando a sus súbditos. Podemos llamarla la «hipótesis de la agresión justificada». La idea de dioses que se comportan de este modo debe de haberse establecido mucho antes del comienzo de nuestra documentación, pero actividades similares se pueden atribuir a toda clase de espíritus, ancestros y demonios. Recordemos la gráfica escena al comienzo de la *Iliada*: Apolo baja «con ira en su corazón». «¿Por qué se ha enojado tanto?», pregunta Aquiles. El adivino establecerá la causa y los medios de enfrentarla, y final-

mente Apolo se regocijará en su *paían*. Los filisteos sienten la mano del Señor. Mursilis pregunta por «la ira de los dioses» y se dirige a ellos en oración. «¿Contra qué dios hemos cometido una transgresión, para que suframos así?», preguntan los griegos angustiados.⁷⁸ Aun cuando esté encolerizado, el superior todavía podría querer comunicarse; un castigo justo no interrumpe la comunicación: por el contrario, la restablece. Tiene que haber una razón para la ira que pueda ser expresada y comprendida en el lenguaje común, y es posible que la extensión de las consecuencias sea negociable. Incluso frente a seres infinitamente más poderosos, airados y amenazantes, es posible usar el habla, decir una plegaria, junto con los conocidos rituales de sumisión y humillación.⁷⁹ Éstos vienen después del reconocimiento del mal e incluyen las súplicas, revolcarse en el fango, aplicarse castigos e infligirse heridas.⁸⁰ También puede tentar a la víctima la posibilidad de ofrecer sacrificios sustitutivos: «A través de la muerte de las víctimas sacrificadas, se mitigan los sentimientos de ira y agravio de los dioses».⁸¹ Pero también es posible que los dioses nos sonrían, especialmente cuando la música alegra sus corazones. En la creencia griega se afirma constantemente que los ritos devuelven a los dioses el buen humor, *hiláskesthai*; en acadio la expresión es «poner en calma el corazón» del dios enojado.⁸² Alternativamente, se puede invocar el concepto

⁷⁸ Heródoto 6, 12, 3.

⁷⁹ Véase el cap. 4.

⁸⁰ Plutarco, *Sobre la superstición* 168 d: «Con frecuencia se revuelca desnudo en el barro mientras confiesa sus diversas faltas y errores»; cf. el cap. 4, n. 69.

⁸¹ Arnobio 7, 5 (se dice que ésa es la hipótesis de sus adversarios, los paganos). Esto se aproxima al esquema descrito en el cap. 2.

⁸² *AHw* 716.

de una justicia divina universal e invariable. Bajo ese punto de vista, todos los sufrimientos de los humanos se explican como castigo divino. Los profetas hebreos veían la mano de Yahvé en todas las catástrofes de la historia. Otras religiones introdujeron la transmigración de las almas para fundamentar la tesis de la implacable retribución en el ámbito de lo individual.⁸³

En el campo del lenguaje, una demostración efectiva de sumisión es la confesión de pecados; significa que el castigador y el castigado concuerdan en una fórmula común. Mursilis es muy explícito en sus plegarias contra la peste: «si un siervo ha incurrido en falta, pero confiesa su culpa a su señor ... el alma del señor se apacigua, y el señor no castigará a su siervo».⁸⁴ Muchos cultos sanadores requieren la confesión de los pecados, especialmente en Asia Menor, pero también en Egipto, con el culto de Isis.⁸⁵ Hay salmos penitenciales en la Biblia hebrea, así como entre los babilonios. También se registra la confesión de pecados entre in-

⁸³ Cf. el dicho pitagórico en Iambl. V.P. 85: «los que han venido (a esta vida) para ser castigados deben ser castigados».

⁸⁴ ANET 395; Lebrun (1980), p. 214, 24-28; *supra*, n. 8. En la tradición cristiana la relación padres-hijos llega al primer plano con más frecuencia que la relación señor-servidor.

⁸⁵ F. Steinleitner, *Die Beicht im Zusammenhang mit der sakralen Rechtspflege in der Antike* (tesis de doctorado, Múnich, 1913); R. Pettazzoni, *La confessione dei peccati*, 3 vols. (Bologna, 1929-1936); H. Hommel, «Antike Bußformulare», en *Sebasmata*, I (Tubinga, 1983), pp. 351-370; el creciente corpus de inscripciones del Asia Menor occidental ha sido reunido ahora por Petzl (1994); véase también G. Petzl, «Lukians "Podagra" und die Beichtinschriften Kleinasiens», *Métis* 6 (1991), pp. 131-145. Ejemplos de Mesopotamia en Schrank (1908), pp. 46 y ss.; M. Jastrow, *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, II (Giessen, 1912), pp. 71 y ss.; S. Langdon, *Babylonian Penitential Psalms* (París, 1927); SAHG, pp. 18-19; de Egipto, en Roeder (1915), p. 58; H. I. Bell, *Cults and Creeds in Greco-Roman Egypt* (Liverpool, 1953), p. 13.

dígenas americanos, entre otros, en caso de enfermedad.⁸⁶ Mursilis y los aborígenes modernos se dan la mano. Esos patrones culturales prescriben un comportamiento apropiado hacia las personas prominentes y de alto rango, contribuyendo a expresar superioridad e inferioridad y a sostener el estatus incluso en momentos de crisis.

Sin embargo, la práctica de la confesión está conspicuamente ausente de la antigua Grecia, por lo menos de manera oficial; sólo Aristófanes hace, de pasada, alguna referencia a ella: «Hemos actuado mal. Por favor perdónanos».⁸⁷ Aparentemente el estilo de la ciudad griega era contrario a la forma de humillación que se expresa en la confesión. En el contexto de un sistema político manejado por ciudadanos conscientes sin rey ni señor, el sistema de creencias conducía a cierto orgullo de tolerancia («los ignaros no pueden tolerar esto, pero los nobles [*agathoi*] sí»),⁸⁸ o a una visión trágica más allá de toda esperanza, cuyo ejemplo sería el rey Edipo, de Sófocles. No es sorprendente que el programa de comportamiento muy general, intercultural, que hemos estado examinando hasta ahora tenga diferenciaciones específicas, con opciones alternativas en las distintas civilizaciones.

La idea que predominaba en la civilización griega antigua, arcaica y clásica, era el concepto de contaminación y purificación, *miasma*, *ágos*, *katharmós*. Esto, de nuevo, no es exclusivo de los griegos. El miedo a la contaminación y los rituales de purificación tienen un papel muy importante también en otras formas de religión, especialmente en las

⁸⁶ Por ejemplo, A. I. Hallowell, *Culture and Experience* (Nueva York, 1967), pp. 266-276 (sobre los indígenas saultheaux).

⁸⁷ Aristófanes, *Paz* 668, cf. *Nubes* 1478; *Avispas* 1001.

⁸⁸ Píndaro, *Píticas* 3, 82 y ss.

llamadas «religiones primitivas».⁸⁹ La palabra *tabú* se puso de moda a comienzos del siglo xx.

Está claro que la atención a la contaminación y la purificación, que parece ser universal, tiene raíces biológicas. Mantenerse limpio es una necesidad básica para todos los animales superiores, ya que la suciedad perturba las funciones normales del cuerpo y debe ser eliminada, aunque lamentablemente tiende a volver y a acumularse. Lo que es funcional incluso en los seres humanos—frotar y lavar el propio cuerpo, fumigar con azufre para eliminar plagas—se volvió ritual hace mucho tiempo, con todas las características propias del ritual, es decir: ser demostrativo, exagerado y repetitivo, así como elaborado por especialistas, de una forma artificial y de acuerdo con tradiciones particulares.

Robert Parker ha evaluado en su libro *Miasma*⁹⁰ la información procedente del mundo griego. A comienzos del siglo xx los estudiosos solían expresar su asombro ante la superstición primitiva que veían en la idea de una polución contagiosa; hoy nos inclinamos más a examinar los procesos sociales y psicológicos y a apreciar sus sutilezas. Encontrar contaminación es dotar de sentido a un *statu quo* incómodo y preparar su eliminación. El aspecto contagioso de la contaminación es el corolario necesario del esfuerzo por lograr la separación de lo que se ha mezclado. Como dice Martin West, resumiendo a Parker: «Predicar la contami-

⁸⁹ Véase *Guilt or Pollution and Rites of Purification*. Proceedings of the XIth International Congress of the International Association for the History of Religions II (Leiden, 1968); *ER* XII, 91-100 s. v. *purification*; un trabajo básico es M. Douglas, *Purity and Danger* (Nueva York, 1966).

⁹⁰ Parker (1983). Cf. también Pfister, *RE* Suppl. VI (1935), pp. 146-162, s. v. *katharsis*.

nación es declarar formalmente un estado de anormalidad, de manera que pueda ser enfrentado con las medidas rituales apropiadas». ⁹¹

Esta formulación evoca la secuencia que ya conocemos. Un estado de incomodidad o incluso de desastre se hace explícito y manejable mediante el diagnóstico de culpa o contaminación; descubrirlo y pronunciar ese diagnóstico es la tarea de un mediador especial, que en griego se llama *kathartés*, 'purificador', pero que puede ser el mismo adivino, como vemos en el ejemplo mítico de Melampo o en el histórico de Epiménides. Melampo, además de actuar como psicoterapeuta de Ífito, purificó a las hijas de Preto, que habían enloquecido a consecuencia de la transgresión; Epiménides purificó la ciudad de Atenas, perturbada por la masacre de los adherentes de Cilón que habían buscado asilo con Atenea. ⁹² El tratamiento fue, por supuesto, por medio de rituales. Esa purificación tuvo lugar alrededor del 66 a. C., pero el concepto y la práctica de librarse de la suciedad, *apolymáinesthai*, aparecen ya en la escena de la *Ilíada* mencionada al comienzo de este capítulo. Un ejemplo histórico paralelo es el de Pausanias. Después de que ese miembro de la casa real espartana, vencedor en la guerra contra Persia pero convicto de alta traición, muriera miserablemente de hambre en el recinto de Atenea Calcioco, en Esparta persistía un sentimiento de incomodidad, o más bien de ansiedad. Plutarco dice que aparecieron fantasmas, y que llamaron en su ayuda a los «conjuradores de muertos» (*psychagogoí*) de Figalia. Tucídides menciona sólo que se consultó al oráculo de Delfos. Hablando a través de él, Apolo declaró que había «con-

⁹¹ M. L. West en su reseña de Parker, CR 35 (1985), pp. 92-94.

⁹² Epiménides FG⁺Hist 457 T 1; 4, Burkert (1992a), pp. 60, 62 y ss.

taminación» (ágos) y que era necesario dar «dos cuerpos» a Atenea «en lugar de uno» (el de Pausanias), que había sido sacado por la fuerza del santuario cuando se estaba muriendo. Por lo tanto se erigieron dos estatuas.⁹³ Una vez más tenemos sufrimientos presentes, diagnóstico trascendente y medidas tomadas en el ámbito de lo sobrenatural y también en el de lo público: conjurar a los muertos y erigir estatuas.

Con respecto a la función y el significado de tales procedimientos, es de considerable interés la experiencia de un etnólogo contemporáneo, Maja Nadig. En un pueblo indígena de México la causa de la enfermedad suele ser descrita como «mal aire». Ese diagnóstico es efectuado por una mujer que también conoce tratamientos prácticos o rituales que, de hecho, son muy similares a las *kátharseis* de los antiguos griegos. El etnólogo encontró que, en el contexto de la vida del pueblo, ésa era una estrategia «para designar y tratar tensiones locales de manera supraindividual, reconocida por esa cultura en particular ... existe un consenso social de que la enfermedad funciona mediante agresiones, y hay un patrón cultural tanto para designar esas conexiones como para hacerlas menos explosivas porque el originador de la agresión queda en el anonimato».⁹⁴ Se presume que la enfermedad tiene una causa personal, pero se utiliza

⁹³ Plutarco, *De Sera* 560 ef (*Italías* corregido por *Phigalias* por Mittelhaus, *RE* XIX, p. 2084); fr. 126 Sandbach; Tucídides I, 134, 4. La mención de fantasmas recuerda el tercer modelo, la ira demoníaca. Los modelos también están mezclados en el ejercicio retórico de Antífote 4, 1, 3: una víctima de asesinato «deja tras de sí ... la hostilidad de los espíritus vengadores», y los que fallan en administrar justicia «llevan esa hostilidad de los espíritus vengadores, una contaminación (*miasma*) que no debería ser, a sus propias casas». Véase J. D. Mikalson, *Athenian Popular Religion* (Chapel Hill, 1983), pp. 50-52.

⁹⁴ Nadig (1986), p. 223, cf. pp. 220 y ss., 225-229, 381 y ss.

el concepto de mal aire tanto para localizar al transgresor como para ocultarlo.

Este análisis da buenas razones para repensar cierto supuesto que ha dominado durante mucho tiempo los estudios de la historia intelectual griega, a saber, el de que los conceptos de contaminación y de culpa representan dos etapas en la evolución de la mente humana; de los dos, el miedo a la contaminación es supuestamente más primitivo y por lo tanto debería aparecer más temprano en el desarrollo de la civilización, mientras que el concepto de culpa es más moderno y refleja el despertar de la conciencia de uno mismo. La culpa está relacionada con la ética personalizada, mientras que la contaminación de alguna manera se remonta a la Edad de Piedra. Kurt Latte publicó en 1920 un artículo fructífero y confuso, «Schuld und Sühne in der griechischen Religion», en el que intentaba describir cómo los griegos llegaron a un concepto racional de culpa personal sólo en una época bastante tardía, partiendo de un impersonal y primitivo «tabú».⁹⁵ De manera más general y sugerente, un importante capítulo del libro de E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, se titula «De la cultura de la vergüenza a la cultura de la culpa», indicación de la creencia del autor en el desarrollo hacia una conciencia más personal.⁹⁶ El título de Dodds tuvo un gran impacto en las

⁹⁵ Latte (1920-1921).

⁹⁶ Dodds (1951), pp. 28-63, siguiendo a R. Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword. Patterns of Japanese Culture* (Boston, 1946), pp. 222 y ss. Nótese que para Latte la idea de impureza y la correspondiente práctica de purificación eran primitivas y, por consiguiente, muy antiguas, mientras que Dodds asocia el descubrimiento de la culpa con el interés por la purificación en la época arcaica, posthomérica. Siempre se ha observado que tanto en la *Iliada* como en la *Odisea* hay muy poco sobre purificación, y definitivamente ninguna purificación por asesinato; esta segunda categoría hace su aparición en *Aithiopsis*, p. 47, líneas 11-13, Davies.

investigaciones posteriores, y también recibió críticas profundas de estudiosos de antropología y de moral.⁹⁷

Lo más probable es que la «historia de la mente» no sea lineal ni clara en su progreso. Es posible que formas alternativas coexistan o que se sucedan de manera irregular. De lo que hemos averiguado hasta ahora debemos concluir que el patrón de causalidad, de culpa establecida por un diagnóstico trascendente en situaciones de desastre, es universal, originario y típico de la mente humana y del comportamiento humano en general; tiene un símil en el comportamiento de un animal perseguido por un depredador o preso en una trampa. En ese sentido la predicación y la experiencia de la culpa no pueden ser un logro especial y tardío. Otro rasgo casi universal es la tendencia a concentrar la culpa en un individuo, con el chivo expiatorio como consecuencia.⁹⁸ Las elaboraciones jurídicas especiales, con distinciones claras acerca de la libre voluntad y la responsabilidad, por supuesto son productos de civilizaciones avanzadas y esclarecidas, pero en la mayoría de los ejemplos examinados aquí la declaración de culpa no era más racional, la causalidad no era más evidente, que una declaración indistinta de contaminación. No hay ninguna causalidad racional que describa lo que le pasó a Agamenón o a Jonás, a los filisteos o a la población de Kirjat Malachi; lo que esas historias expresan es más bien la determinación de encontrar conexiones a toda costa, de concentrarse en una persona o una acción a fin de tener un punto fijo desde el cual enfrentar una situación catastrófica. Con el pronunciamiento de contaminación el procedimiento es casi el mismo. En ambas formas se afirma la causalidad, par-

⁹⁷ Véase ahora Cairns (1993), pp. 27-47.

⁹⁸ Véase el cap. 2; esp. Girard (1972), (1982).

tiendo de una intervención en medio de un problema y en presencia del mal, cuya causa es preciso descubrir. No hay tiempo para reflexionar con calma cuando es preciso hacer algo. Vemos que las dos interpretaciones, la contaminación y la culpa, conducen a prácticas similares.

Esto nos lleva a la conclusión de que los dos modelos de causalidad son paralelos en sus ocasiones y en su función, puesto que se mezclan en la «acción»—recuérdese la *Ilíada*—si no en el «origen». La contaminación tiende a provocar sentimientos de incomodidad, bastante diferentes del pánico de sentirse atrapado. Pero una interpretación bien puede tomar el lugar de la otra; hacerlas intercambiables puede ser incluso el primer paso de una cura. Lo que importa es establecer una estructura de causa y posible alivio. Cabe apelar a la esfera personalizada (expresar arrepentimiento y compensar al superior para agradarle) o a la imaginaria de la profanación (mantenerse inmóvil por un tiempo y someterse a un tratamiento desagradable pero necesario ayuda al paciente a recuperar su estatus anterior en el mundo). Existe una diferencia en lo que a la verbalización respecta. Si los conceptos de culpa, ira y castigo exigen un cuento, la declaración de contaminación pide silencio. Es inútil hablar de la suciedad; lo que hay que hacer es simplemente eliminarla en la práctica.

La elección entre modelos alternativos de culpa o contaminación, o incluso un tercero, agresión maligna, depende de las formas de interacción reconocidas en la sociedad o el grupo social, que pueden ser desde muy agresivas hasta corteses y refinadas. Aquí volvemos a una tipología de las civilizaciones. Si lo más importante es la vergüenza y «salvar la cara», la construcción de la contaminación puede ser un medio de proteger de la degradación a individuos importantes y al mismo tiempo responsabilizarlos indirecta-

mente. Si un asesino, como consecuencia de su acto, tiene que marchar al exilio, eso sin duda constituye una forma de castigo dolorosa; otras formas de purificación también pueden ser bastante desagradables. Una paliza real puede ser denominada *katharmós*, 'sacarle el mal a golpes'.⁹⁹ Aun cuando no se le llame castigo, sigue siendo una forma de reconocer las consecuencias. Hasta un dios puede ser declarado impuro y sometido a un proceso de purificación, como cuenta el mito referente a Apolo, el dios de las purificaciones.¹⁰⁰ Pero un griego nunca podía «confesar sus pecados». ¹⁰¹ Si la purificación llegó a ser importante después de Homero, en la época arcaica, no se debió al crecimiento de la superstición, sino al aumento de los requisitos de conducta noble y responsabilidad personal. Así el concepto de contaminación resulta ser una estrategia para salvar la cara, y está muy lejos de ser primitiva. Más tarde, siguiendo la misma línea, se popularizó el culto sanador de Asclepio. La característica de Asclepio era ser 'suave y amigable', *épios*. Nunca diagnosticaba culpa ni contaminación y tampoco removía causas. Para él lo importante era el resultado, la cura exitosa, que también conducía a que los sanados agradecidos rindieran culto a Asclepio.

Es notable cómo las interpretaciones rivales coexisten o chocan hasta hoy. Enfrentados a un mal intratable como el sida, muchos tienden a encontrar insuficiente la expli-

⁹⁹ Aristófanes *fr. dubium* 940 Kassel-Austin; Menandro, *Díscolo* 114; Teócrito 5, 119; Hsch. s. v. *katharthenai: mastigothenai*. Proverbios 20, 30: «Una buena paliza purifica la mente» (sin embargo, la traducción y la interpretación son discutibles).

¹⁰⁰ Véase Parker (1983), p. 378.

¹⁰¹ Cf. Eurípides, *Ion* 367: Ion, servidor del santuario de Apolo, dice a Creúsa, que ha sido violada por el dios: «Él está avergonzado de su acción: no lo condenes».

cación científica y recurren a hipótesis alternativas: agresión—alguna organización secreta que crea virus—o culpa, para la que la enfermedad es el castigo, y en este aspecto el sexo ilegal tiene gran importancia. Al final, el público recibe recomendaciones amables y no comprometidas de mantenerse puro.

En resumen, postulo la existencia de un programa dinámico que opera en civilizaciones y épocas diferentes, desde las llamadas «primitivas» hasta las de alta cultura, un programa relacionado con la causalidad del mal. Apela a poderes invisibles a través de lo que se ha llamado «diagnóstico trascendente», y tiende a establecer y reiterar un ritual religioso con el objeto de restaurar la situación previa de normalidad. Resulta ser uno de los factores principales en la imposición de la práctica religiosa.

Ese programa, que podría ser universal, no es primitivo. Más bien es una elaboración excesiva del principio de causalidad que Kant definió como el fundamento consciente de la experiencia posible, y que la mayor parte de la ciencia moderna está gradualmente dejando atrás.¹⁰² Al establecer conexiones de falta, consecuencia y remedio, crea un contexto de sentido y postula un cosmos significativo en el que la gente puede vivir con salud y comodidad; es de hecho la postulación y la aceptación de un excedente de significado en el mundo, en marcado contraste con las reducciones que hace la ciencia empírica. No es un logro de la razón pura ni de la especulación desinteresada, sino que adquiere su ímpetu inicial de los lazos de desastre de los que uno lucha por zafarse, buscando la raíz del mal, o por

¹⁰² Véase también Kelsen (1982).

lo menos deseando encontrar una respuesta a la pregunta «¿por qué?». En este contexto la invención de la culpa es una explicación, igual que la declaración de una contaminación no obvia. Los rituales inventados o reutilizados en tales ocasiones pueden parecer inadecuados o supersticiosos a nuestros ojos, pero incluso ellos «tienen sentido». Un *paión* griego o una danza grupal de Ghana traen por igual elaboración activa, actividad aumentada, y por lo tanto generan alegría y satisfacción en una experiencia de necesidad y sentido. El peligro se supera construyendo o reconstruyendo un mundo de significado. Por ficticio que sea, con frecuencia resulta efectivo.

Para Martin Nilsson la religión era «la protesta del hombre contra la insensatez de los acontecimientos».¹⁰³ Los seres humanos son muy propensos a aceptar su propia culpa, propensión que hace comprensible el curso de los hechos y que ofrece una manera de manejar o reformar el propio destino, en contraste con la opresiva carga del azar y la necesidad. Es por eso que asociaciones y expectativas irracionales, especialmente en materia de salud y enfermedad, persisten hasta hoy. La ciencia moderna, que, al tiempo que los mundos de significado son fraccionados y pulverizados en nuestra sociedad de masas multicultural, está fascinada por el caos más allá de la causalidad, no triunfará con facilidad. Los seres humanos prefieren aferrarse al excedente de causalidad y de sentido, y no faltan los mediadores para explorar las conexiones ocultas.

¹⁰³ M. P. Nilsson, «Religion as Man's Protest against the Meaninglessness of Events», *Opuscula Selecta*, III (Lund, 1960), pp. 391-464.

LA RECIPROCIDAD DE LOS DONES

«LE DON» EN PERSPECTIVA

La inscripción votiva griega posiblemente más antigua que poseemos está grabada en una estatuilla de bronce de Apolo, ahora en el Muso de Bellas Artes de Boston; está fechada alrededor de 700 a. C. y dice: «Manticlo me dedicó al dios que hiere de lejos con el arco de plata, del diezmo de sus beneficios; tú, Febo, dame un grato retorno».¹ Esto expresa claramente que la relación entre un dios y su piadoso adorador es un intercambio de regalos. «Manticlo» significa «adivino famoso» y es posible que fuera el nombre de trabajo de un adivino en ejercicio. Ese hombre ofrece a su dios un objeto raro y precioso, que coloca (*anéthēke*) en un santuario, y pide un «retorno» (*amoibá*), el correspondiente regalo del dios; la transacción además requiere una atmósfera agradable, una sonrisa (*cháris*) de mutuo entendimiento.

En la *Odisea* Atenea toma la apariencia de Mentos para visitar a Telémaco en Ítaca. Se presenta como «una amiga y huésped de tiempos de tu padre». Telémaco la recibe con el debido respeto y le ofrece un «regalo» (*dôron*), que será «un tesoro guardado en la casa» (*keimélion*); sin embargo, la entrega del regalo se pospone hasta la próxima visita de la amiga. «Elige algo muy hermoso—dice Mentos—y ha-

¹ CEG 326; Jeffery (1990), pp. 90 y ss.; 94, núm. 1; LIMC s. v. Apollon, núm. 40.

brá una recompensa para ti». ² Así como Manticlo pide una *amoibá*, a Telémaco se le incita a esperar un «retorno» al ofrecer su regalo. Habrá una recompensa: la palabra *áxion* implica la imagen de la balanza, de un equilibrio que acompaña al intercambio de regalos.

La inscripción de Manticlo y el texto de la *Odisea* podrían ser casi contemporáneos. Es a través del regalo y el contrarregalo como se establecen y se mantienen las relaciones de amistad, tanto entre hombres—o por lo menos entre aristócratas—como entre hombres y dioses. La misma terminología e ideología regulan esos dos conjuntos de relaciones, a través del intercambio (*amoibá*) de regalos (*dora*) con una norma de equivalencia (*áxion*). La característica esencial de un regalo, la importancia de su valor, es la expectativa de la reciprocidad que constituye las relaciones sociales, tanto las de amistad como las obligatorias. Se considera que las reglas de la sociedad y las de la religión son homólogas.

Fue un celebrado trabajo de Marcel Mauss, *Essai sur le don*, publicado por primera vez en 1923, ³ lo que llamó la atención de los estudiosos sobre el fenómeno de dar, el principio de reciprocidad y su importancia para los sistemas sociales. El interés particular de este fenómeno consiste en la coincidencia de la interacción moral, social y económica y la paradójica vinculación de libertad y obligación. La entrega de regalos regula las normas de justicia, la práctica de la

² *Odisea* I, 187 y ss.; 311-318; *dôron* 311, 316; *áxion*... *amoibês* 318. Véase Scheid-Tissinier (1994), pp. 165 y ss.

³ Mauss (1923-1924); véase también K. Polanyi, *Primitive, Archaic, and Modern Economy* (Garden City, 1968); Cheal (1988), que dice que dar es «un sistema de transacciones redundantes dentro de una economía moral, que hace posible la reproducción ampliada de las relaciones sociales» (p. 19).

asociación y la circulación de los bienes. Es muy posible que en la perspectiva moderna el aspecto económico se haya vuelto preponderante, relegando el intercambio de regalos a economías arcaicas y primitivas. Sin embargo, al mismo tiempo es la máxima expresión de rango y posición social y por eso acompaña las interacciones sociales de todo tipo. Y su base es, sin excepciones, una expectativa o incluso obligación de retorno. Todo regalo exige un contrarregalo.⁴

El intercambio de regalos parece ser uno de los *universalia* de las civilizaciones humanas. «Dar» es uno de los verbos básicos en la mayoría de las lenguas; el dativo es un caso establecido en la declinación de los nombres en indoeuropeo. Se han dedicado estudios empíricos al principio del regalo y su manifestación en las sociedades llamadas «primitivas».⁵ El principio de reciprocidad se reconoce en todos los casos. Por supuesto, existen violentas formas de adquisición de bienes que pueden ser igualmente frecuentes o incluso más comunes, por no decir honorables, en las mismas sociedades: el robo, la piratería, el abigeato, las guerras movidas por el interés de saquear y los trucos de toda índole. Pero son fenómenos distintos. Es el dar lo que controla un sistema de rango y honor y así garantiza la estabilidad en el círculo interno. Dar no es desinterés ni tampoco puro interés:⁶ más bien crea un precario equilibrio entre ambas cosas.

El fenómeno de dar ha influido desde hace mucho tiempo en los estudios de las civilizaciones antiguas, desde la Edad de Bronce hasta la Grecia arcaica. En su libro sobre

⁴ Satíricamente destacada por Marcial 5, 59, 3: «*quisquis magna dedit, voluit sibi magna remitti*», «quienquiera que ha hecho grandes regalos quiere que esos grandes regalos le sean devueltos».

⁵ Gregory (1980); cf. Schieffelin (1980); Gouldner (1960); Sahlins (1970).

⁶ Véase Mauss (1967), pp. 72 y ss.

la *Odisea*, Moses Finley tiene un capítulo importante sobre el papel de los regalos en Homero; Nicolas Coldstream escribió un ensayo sobre la evidencia arqueológica de intercambio de regalos en el siglo VIII a. C.⁷ Aun en la Edad de Bronce, no hay tratado sin intercambio de regalos.⁸ En medio de una batalla homérica, cuando Glaucos y Diomedes reconocen el vínculo de amistad y hospitalidad, tienen que entregarse regalos el uno al otro, y cambian sus armaduras.⁹ Dar regalos es mucho más antiguo y más difundido que cualquier intento de controlar el soborno: «El regalo que un hombre da abre espacio para él y lo escolta hasta el Grande».¹⁰ Es interesante leer en la «Carta de una princesa al prefecto de Ugarit» que quien la envía, necesitada de dinero, dice al destinatario: «Mándame mucho, y no poco» —no habla de cantidad ni de precio; todo se regulará a través de la continuación del intercambio.¹¹ «Elige algo muy

⁷ M. Finley, *The World of Odysseus* (Nueva York, 1954; 2.^a ed. 1978), pp. 81-65 (observaciones en J. T. Hooker, «Gifts in Homer», *BICS* 36 [1989], pp. 79-90); J. N. Coldstream, «Gift Exchange in the Eighth Century B. C.», en R. Hägg (ed.), *The Greek Renaissance of the Eighth Century B. C.* (Estocolmo, 1983), pp. 201-206; Scheid-Tissinier (1994). Véase también L. Gernet, «Droit et pré-droit en Grèce ancienne», en *id.* (1968), pp. 175-260; S. Humphreys, *Anthropology and the Greeks* (Londres, 1978); Herman (1987); Ulf (1990), pp. 211 y ss.

⁸ Véase M. Weinfeld, «Initiation of Political Friendship in Ebla and Its Later Developments», en H. Hauptmann y H. Waetzold (eds.), *Wirtschaft und Gesellschaft von Ebla* (Heidelberg, 1988), pp. 345-348.

⁹ Homero, *Iliada* 6, 230-236; *epameípsomen*, 230; en este caso se viola la norma del *áxion*, al cambiar oro por bronce, 235-237. Hay un relato grotesco de un intercambio de regalos entre amigos, incluyendo a la esposa de uno de ellos, en Heródoto 6, 62.

¹⁰ Proverbios 18, 16. Acerca del «soborno» (en griego, *dōrodokía*) véase la n. 88.

¹¹ C. F. A. Schaeffer, *Le palais royal d'Ugarit*, VI (París, 1970), pp. 9-11, A 12-14, RS 17.148. Cf. Liverani (1990), esp. pp. 211-217.

hermoso y habrá una recompensa para ti», le dice Atenea a Telémaco. El comercio todavía se da en forma de un honorable intercambio de regalos. El sistema predomina en la poesía tanto como en la realidad.

La invención del mercado libre, el dinero y el ponerle precio a las mercancías introdujo cambios en el sistema. Dar crea un vínculo entre las personas que dan y las que reciben, mientras que el intercambio de dinero es impersonal. Sin embargo, el «intercambio» sigue siendo el proceso básico, bienes por dinero, o dinero por bienes, en función de la elección, la asociación e, idealmente, el beneficio bilateral. Aun cuando las contribuciones controladas por el estado se pagan a través de los impuestos, subsiste la expectativa de que el ciudadano obtendrá un retorno por lo que da, sea en forma de privilegios, prestigio o simplemente seguridad personal. También el regalo prestigioso ha subsistido: a veces, de manera más moderna, se llama «patrocinio»; es una forma de derroche ceremonial no sin la expectativa de «retornos gratos».

Pierre Bourdieu ha elaborado una «teoría de la práctica» en que las interacciones sociales en general son transferencias de activos, de manera que dar un regalo se convierte en hacer una inversión, una acumulación de capital simbólico que será utilizado de nuevo en otra ocasión.¹² Tomando como punto de partida un estudio de la sociedad cabil de Marruecos, muestra que el capitalismo funciona incluso en sistemas de interacción primitivos. La universalidad del dar es básica para el rango tanto como para la economía, y así es como funcionan los sistemas sociales.¹³

¹² Bourdieu (1972), pp. 227-243: «Le capital symbolique».

¹³ Aparte de dar objetos, hay también otras formas de interacción que expresan amistad, solidaridad y rango: juegos de ojos, inclinarse o

Si la reciprocidad del dar es uno de los *universalia* de la antropología, vale la pena examinar las características antropológicas que implica. Dar presupone la evolución de la mano que la hace libre para la «manipulación», algo que distingue al hombre de los monos; presupone el logro intelectual de constituir un objeto que es separable de la esfera personal, que puede ser regalado cómodamente y sin dolor; también reconoce no sólo a un adversario, sino a un socio del mismo estatus, cuyos pensamientos e intereses pueden ser representados a través de la empatía. E implica tener conciencia de la dimensión temporal: el crédito proyecta hacia el futuro el retorno de obligaciones pasadas, con una norma de valor invariable. En esos procesos se ve el desarrollo de actividades más particularmente intelectuales, como contar, calcular, medir y pesar. El proceso de intercambio necesita algún concepto subyacente de igualdad y de medida, el *áxion* en la expresión de Homero. No es nada sorprendente que el principio de reciprocidad haya resultado ampliamente satisfactorio en la construcción de mundos mentales.

Es común encontrar extensiones del principio de reciprocidad que no son lógicamente necesarias, que incluso son irracionales en algunos aspectos, y que, sin embargo, siguen siendo sumamente satisfactorias para la mente humana. El principio es aplicable a esferas muy diferentes y opera para hacerlas manejables, previsibles y aceptables.

El aspecto «regalo» predomina en el sexo y el matrimonio. La sexualidad es uno de los programas biológicos más antiguos, en realidad no inventado exclusivamente

acariciar—común también entre los monos—. Para los humanos el lenguaje ha agregado ulteriores posibilidades (véase el cap. 4, n. 86-91). También en ese contexto hablamos de dar e intercambiar y medimos «unidades de caricias» (*Streicheleinheiten*).

para los humanos pero indispensable para ellos y altamente valorado en la experiencia individual. Ha sido calificado de irracional porque se niega a ajustarse a la planificación consciente: el intercambio de regalos es un medio de imponer racionalidad a la sexualidad. Desde el punto de vista patriarcal, la mujer pasa a ser el «objeto» del intercambio. La novia es «entregada» al pretendiente por su padre: esto se llama *ekdidónai* en griego e *in matrimonium dare* en latín. A través del intercambio de mujeres, las familias y las tribus establecen vínculos mutuos de amistad. Entre familias, el matrimonio se convierte principalmente en un contrato sobre derechos de propiedad: en algunos casos el novio tiene que pagar un precio por la novia; en otros espera recibir una dote considerable junto con la novia; a veces ocurren ambas cosas. Los detalles varían en diferentes sociedades; en Homero hasta la terminología parece oscilar entre los dos sistemas.¹⁴ Pero tiene que haber un dar: las historias de amor pasan a segundo plano frente a las transacciones de bienes bien reguladas. Hasta la más íntima relación entre hombre y mujer requiere regalos, puesto que la mujer «entrega» su virginidad y exige una remuneración: *anakalyptéria* son los regalos que debe recibir después de la noche de bodas.¹⁵ Pero el intercambio de bienes es también la base del fenómeno mundial de la prostitución. En griego a la prostituta se le llama simplemente el objeto de comercio, *pórne*.¹⁶

¹⁴ Sobre los *eedna* homéricos véase S. West, *A Commentary on Homer's Odyssey*, I (Oxford, 1988), pp. 110 y ss.

¹⁵ «Dame parte de tu virginidad», Pseudo-Platón, *Antología Palatina* 5, 79, 2. Véase también M. I. Finley, «Marriage, Sale and Gift in the Homeric World», *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité* III 2 (1955), pp. 167-194, reimpr. en *id.*, *Economy and Society in Ancient Greece* (Londres, 1981), pp. 232-245; J. P. Vernant, *Mythe et Société en Grèce Ancienne* (París, 1974; reimpr. 1981), pp. 57-81.

¹⁶ La raíz de la palabra es *pera-*, 'transacción'.

Otra aplicación del principio de reciprocidad aparece en la esfera de la justicia punitiva.¹⁷ El castigo es aceptado como justo si es subsumido en el concepto de dar recíprocamente, de retribución. La retribución puede verse como una simple inversión de acción: el culpable debe sufrir lo que ha hecho.¹⁸ Incluso esta interpretación de la correspondencia presupone una visión distanciada, «objetiva». Pero hay límites a la *lex talionis*.¹⁹ La ideología del intercambio recíproco, del dar, tiene una aplicación mucho más amplia. En griego ser castigado se dice «dar justicia» (*dikēn didónai*), pero también se puede decir que el culpable recibe su merecido después de haber «dado» daño; expresiones de este tipo son comunes hasta hoy en inglés y en alemán.²⁰ La doble posibilidad de metáfora indica la artificialidad de esa verbalización cuando se aplica a la agresión y brutalidad abiertas. El epítome de la racionalidad está a mano: «medida por medida» y los números para contar, azotes, por ejemplo, o días de prisión.²¹ En la *Odisea* de Homero, después de que los compañeros de Odiseo se coman las vacas de Helio en la isla Trinacia, el dios pide un «retorno ade-

¹⁷ Cf. Burkert (1994). Véase también Seaford (1994) sobre dos formas de reciprocidad, el regalo y la venganza.

¹⁸ Ésa es la «justicia de Radamante» ejecutada a través de la trans migración, Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1132b25. P. Marongiu y G. Newman, en su libro *Vengeance: The Fight against Injustice* (Totowa, N. J., 1987), entienden la reciprocidad básicamente en ese sentido, con la «venganza» ocupando el lugar de la «obediencia» basándose en un «sentido elemental de injusticia».

¹⁹ Véase, por ejemplo, Éxodo 21, 23-27.

²⁰ Ésa es la expresión del culpable penitente en la cruz, Lucas 23,41. Las expresiones relevantes en acadio son *gamalu*, *gimillu* y *riabu*, 'retribuir', empleadas tanto en interacciones amistosas como en la situación de venganza, *AHW* 275f; 978 f.

²¹ Deuteronomio 25, 2 f; Flavio Josefo, *Antigüedades judías* 4, 8, 21, 238; II Corintios 11, 24; Platón, *Leyes* 845a.

cuado», con lo cual no quiere decir remuneración por el ganado muerto—en realidad los compañeros de Odiseo prometen pagarlo—, sino que los culpables sean ejecutados.²²

Sin embargo, por universal y originario que pueda ser el principio de reciprocidad, no es innato; cada individuo necesita aprenderlo de nuevo, no ha modificado nuestros genes a través de la evolución cultural. En lo profundo de su corazón, el *homo sapiens sapiens* soñará siempre con un paraíso donde todas las cosas buenas estén a su alcance por nada, sin retribución de ningún tipo; en una actitud más racionalista los seres humanos tratarán de hallar algún arte o truco para evitar las obligaciones recíprocas, como lo hace Estrepsíades en *Las nubes*, de Aristófanes. La educación superior, dice, debería instruirlo acerca de cómo *no* pagar sus deudas, en vez de enseñarle a dar retornos que, desde su punto de vista, están lejos de ser gratos.²³

Entre los animales sólo hay tenues analogías del dar. El ejemplo más obvio, el de los padres que alimentan a sus crías, debe ser dejado de lado porque es un comportamiento instintivo limitado en general a la díada de madre e hijo, a veces acompañados por el padre. Los animales jóvenes piden comida, confiando en la propensión de sus padres a alimentarlos. Éste podría ser el origen último de la *cháris*, la sonrisa mutua de cercanía y comprensión. Pero la actitud permisiva hacia los niños en general contrasta con el comportamiento que se espera de los adultos, que son «tomados en serio». Puede haber cooperación en la caza. El perro va a buscar lo que ayudó a cazar, pero lo entregará cediendo a una autoridad superior. A diferentes niveles de la zoología se encuentra cierta práctica de «ofrecer regalos» en el

²² *Epieiké' amoibén*, *Odisea* 12, 382.

²³ Aristófanes, *Nubes* 245; cf. 118.

contexto del cortejo y el apareamiento, especialmente entre insectos y aves. Pero se trata de un medio para un fin, despertar interés y reducir la ansiedad; de él no deriva ningún principio de reciprocidad. Entre los chimpancés cazadores hay ocasiones en que se comparte la comida,²⁴ así como formas incipientes de venganza.²⁵ Los sistemas de intercambio de regalos van mucho más allá de eso y se puede decir que constituyen un logro humano universal.

EL DAR EN LA RELIGIÓN

En los tratos religiosos, el intercambio de regalos es simplemente ubicuo.²⁶ Esto parece ser otro auténtico universal, tanto de la historia religiosa como de la antropología. La fórmula de Manticlo, el regalo acompañado por el pedido de un «grato retorno», se encuentra repetidamente en inscripciones griegas arcaicas, como las tabletas votivas de Corinto y una base de piedra de Esmirna.²⁷ También aparece en Homero: «da un grato retorno a todos los pilios por la gran hecatombe», ruega Mentor-Atenea a Posidón. Y del mismo modo el cantor-poeta ruega a su dios: «dame graciosamente una vida deliciosa a cambio de mi canción».²⁸

²⁴ Véase *infra*, n. 124.

²⁵ Véase de Waal (1989), pp. 38 y ss.; Burkert (1994), p. 12.

²⁶ Véase S. A. J. White, «Gift Giving», *ER* V, 552-557; Linders y Nordquist (1987); F. T. van Straten, «Gifts for the Gods», en Versnel (1981), pp. 65-151. En griego, *anatithénai* prevalece, pero *didónai* no está ausente; en latín la fórmula votiva habitual es *DDD: dedit donavit dedit*. Para «dar sacrificio» en acadio, véase *AHW* 1525, s. v. *zibu*.

²⁷ Corinto: *CEG* 359-360; con una variación, *aphorman* por *amoi-bán*, 'un agradable nuevo comienzo', *CEG* 358; Esmirna: *CEG* 426. Cf. Lazzarini (1976), (1989-1990).

²⁸ Homero, *Odisea* 3, 58 y ss.; Homero, *Himno a Deméter* 494.

No sorprende que la primera, y aparentemente la más obvia, definición de «piedad» en el *Eutifrón* de Platón sea «sacrificio y oración», lo que a su vez significa «pedir y dar», de manera que la religión pasa a ser un «arte del comercio» (*emporiké téchne*). En su crítica Platón pregunta: ¿cómo podemos nosotros realmente dar algo a los dioses?²⁹ Pero en el *Banquete* hace que Diótima explique que el «tráfico» entre hombres y dioses, llevado a cabo por «demonios», consiste en oraciones y sacrificios de un lado y órdenes y retornos por los sacrificios (*amoibé thusiōn*) del otro.³⁰ Como las órdenes de los dioses generalmente tienen que ver con sacrificios, *amoibé thusiōn* podría servir como forma general de describir la interacción religiosa como un «sistema de intercambio sacrificial». Aun antes de Platón, el hipocrático autor de *Sobre los aires, aguas y lugares* concuerda con Eurípides en que los dioses disfrutan al ser honrados por los hombres y por lo tanto «devuelven sus favores por eso».³¹

La idea de regalos mutuos intercambiados entre dioses y hombres ciertamente tiene un linaje bastante antiguo. Uno de los ejemplos más claros de la poesía indoeuropea que puede reconstruirse del griego y del sánscrito dice que los dioses son «dadores de cosas buenas», «*dotêres eadôn*» en griego homérico.³² Con esa expresión, Homero está aceptando y transmitiendo una idea que le llegó de una tradición de más o menos dos mil años. En micenio

²⁹ Platón, *Eutifrón* 14ce. Véase también *Leyes* 716e: el dios no acepta regalos de dadores contaminados.

³⁰ Platón, *Banquete* 202e.

³¹ Hipócrates, *Sobre los aires, aguas y lugares* 22, citando a Eurípides, *Hipólito* 8.

³² R. Schmitt, *Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit* (Wiesbaden, 1967), pp. 142-149.

el nombre propio Teodora significa «regalo del dios».³³ El rey persa Darío proclama que Ahuramazda, creador del cielo y la tierra, «da a la gente todo lo bueno» y «a Darío el reino».³⁴ Demócrito concuerda en que «los dioses dan a los humanos todas las cosas buenas, tanto en los tiempos antiguos como ahora», mientras que las cosas malas que ocurren se deben a la «ceguera e insensatez» de los hombres.³⁵ Esto no quiere decir que la idea de regalos divinos sea una creación o prerrogativa indoeuropea-griega. La Biblia hebrea insiste una y otra vez en que Yahvé es el dador de todas las cosas buenas, el que alimenta a todos los seres vivos y en particular el que otorga descendencia. Una fórmula similar del Nuevo Testamento ha formado su propia tradición desde hace otros dos mil años hasta hoy. «De lo alto es todo bien que recibimos y todo don perfecto—escribe Santiago en su epístola—, descendiendo del Padre de las luces», de Dios.³⁶ Por supuesto que los dones de lo alto, las buenas dádivas de uno o más dioses, son sólo un lado del comercio: los hombres deben responder a ellos con regalos para los dioses. Ésa es nuestra forma de dar las gracias, *chárites*, como decían los griegos.³⁷ En la formulación del pagano Salustio, «puesto que recibimos todo de los dioses, y es justo devolver a los dadores primicias de las cosas dadas, nosotros damos primicias a

³³ MY V 659, 4; A. Morpurgo, *Mycenae Graecitatis Lexicon* (Roma, 1963), pp. 324.

³⁴ Inscripción G en Persépolis, Weissbach (1911), p. 85.

³⁵ Demócrito B 175.

³⁶ Santiago 1, 17. Cf. también «*theón eis anthrópous dósís*», Platón, *Filebo* 16cd.

³⁷ SVF II núm. 1081: Las *Chárites* (tradicionalmente veneradas como diosas) son la personificación de «nuestras ofrendas de primicias y retornos (*antapodóseis*) por las buenas obras de los dioses».

los dioses a través de monumentos, del cuerpo mediante el cabello, de la vida mediante el sacrificio».³⁸ «No debes venir a mí con las manos vacías», ordena Yahvé; todos los pueblos están obligados a llevar regalos a Yahvé.³⁹ En un texto semítico occidental, el dios Hadad «da pastos y agua para los hombres de todas las ciudades, da una parte del sacrificio a los dioses sus hermanos» (el ciclo de los regalos continúa entre los propios dioses).⁴⁰ Manticlo ha llevado su diezmo al dios. Sócrates considera que los sacrificios son los regalos de los hombres a los dioses, acompañados por plegarias que piden el intercambio.⁴¹ El retorno es obligatorio para ambos lados. En la *Iliada*, Zeus siente que es su deber ayudar a Héctor porque «él ha quemado muchos muslos de ganado en el monte Ida y en la ciudad de Troya». Del mismo modo Atenea, en la *Odisea*, insta a los dioses a ayudar a Odiseo porque «él ha dado cosas sagradas a los dioses más que otros hombres». ⁴² En la antigua epopeya babilónica llamada *Atrahasis* se presenta una formulación más punzante. Durante una hambruna, la gente se vuelve al dios de la lluvia con veneración exclusiva: construyen un templo para él y hacen grandes sacrificios a fin de que «el dios se avergüence ante los regalos». Y tienen éxito: el dios se avergüenza ante los regalos y les da su ayuda.⁴³

³⁸ Salustio 16, 1; cf. *infra*, n. 121.

³⁹ Éxodo 23, 25; Salmos 96, 7 y ss.; el término hebreo para el regalo que acompaña al sacrificio es *minhab*. Véase también el acadio *kurbanu* y *mubhuru*.

⁴⁰ Estela de Fekherye, A. Abou-Assaf, P. Bodreuil, A. R. Millard, *La statue de Tell Fekherye et son inscription bilingue assyro-araméenne* (París, 1982) 17 (versión asiria línea 2 y ss.) cf. 24 (versión aramea línea 2-4).

⁴¹ Platón, *Eutifrón*, véase *supra*, n. 29.

⁴² Homero, *Iliada* 22, 169-172 y ss.; *Odisea* 1, 66 y ss.

⁴³ *Atrahasis* II, 11, 14, 20; Lambert y Millard (1969), *libašma ibiš*,

El principio *do ut des*, como hemos visto, admite variaciones: para Manticlo es «*da quia dedi*», para Atenea en la *Odisea* es «*date quia dedit*», y en el círculo votivo es «*do quia dedisti ut des*».⁵⁶ Esto finalmente asegura la estabilidad: el rey Ptolomeo y su reina, los Evérgetes, «continúan otorgando muchos y grandes beneficios a los santuarios del país, y ampliando los honores de los dioses ... A cambio de ello los dioses les han dado su reino en un continuado estado de bien, y ellos les darán todos los demás bienes para siempre».⁵⁷

No faltan las protestas contra una reciprocidad tan descarada. La principal fue la de Jesús: «Más bienaventurado es dar que recibir».⁵⁸ Dios da sin simetría, y los hombres no deberían pedirla.⁵⁹ Sin embargo, la tradición cristiana

⁵⁶ Véase también Widengren (1969), p. 288.

⁵⁷ Decreto Canopo de Ptolomeo III, 239-238 a. C., *OGI* 56, p. 8 y ss., 19 y ss.

⁵⁸ Hechos 20, 35. La asimetría opuesta está expuesta en Tucídides 2, 97, 4, en referencia a los tracios que tenían el poder «de tomar en lugar de dar».

⁵⁹ Cf. invitaciones sin expectativas de *antapódosis*: Lucas 14, 12; igual recompensa por diferente trabajo: Mateo 20, 1-16; el hijo pródigo y el siervo deshonesto: Lucas 15, 11 y ss.; 16, 1-9; regalar las riquezas: Marcos 10, 21. «Si tienes dinero, no prestes a interés, sino dáselo [a aquel] que no te lo devolverá». Ésta es la versión del Evangelio gnóstico de Tomás (95), que se convierte en «a quien quisiere tomar de ti prestado, no se lo rehuses» en Mateo (5, 42), mientras que Lucas dice: «a cualquiera que te pidiera, da; y al que tomare lo que es tuyo, no vuelvas a pedir» (6, 30). *Didaché* 1, 5, combinando Lucas 6, 30 y Hechos 20, 36, llega a proclamar: «Ay de quien recibe». La quinta sección del Padrenuestro, Mateo 6, 12, que generalmente se traduce como: «Perdónanos nuestras ofensas» tiene la palabra *opheilemata* que significa ante todo 'deudas' y puede entenderse: «como nosotros renunciemos a las deudas que nos deben»; material rabínico respalda la interpretación tradicional, véase *TbWbNT* V, p. 565. El modelo de Jesús es el comportamiento de hijos que piden a sus padres. La compensación (*amoibé*) es negada también

ha tenido bastante éxito en restaurar la justicia distributiva y la economía de intercambio. Una versión más sublime del mismo principio se encuentra en el islam: «Alá ha comprado a los fieles sus vidas y sus pertenencias, a fin de darles en cambio el paraíso». ⁶⁰ La transacción ha sido fijada, los hombres han pagado con su fe y se puede esperar el retorno apropiado.

Desde el punto de vista de la antropología y la fenomenología religiosa surge un doble problema: (1) ¿cómo surgió el principio de dar regalos recíprocamente, y cómo llegó a convertirse en uno de los universales de la cultura humana, junto con la famosa «lucha por la supervivencia», entre individuos codiciosos y astutos que se mueven mucho más por el deseo de recibir y no devolver? En cierto modo ésta es una pregunta acerca del origen de la colaboración y la moral en general, (2) ¿cómo pudo ese principio llegar a ser dominante en la religión, cuando un lado del trato necesariamente debe permanecer invisible? Y esto parece implicar una tercera pregunta: ¿por qué los dos fenómenos, el dar social y el dar religioso, están tan estrechamente vinculados entre sí?

¿GENEALOGÍA DE LA MORAL?

La reciprocidad es una forma de moral. La cuestión de cómo pudo evolucionar la moralidad en un mundo dominado por la lucha por la supervivencia darwiniana ha tomado un nuevo enfoque con la teoría de los juegos y la si-

en la ética de Marco Aurelio: «Si has hecho bien, y a alguien le ha hecho bien ¿qué más deseas?» (7, 73).

⁶⁰ Corán, Sura 9, III.

mulación por ordenador. Esos estudios han desvanecido no sólo la vieja idea de la selección de grupos, en lo que se llamaba darwinismo social a comienzos del siglo xx, sino también el enfoque de Durkheim y Mauss, que, en explícita oposición a Darwin, querían demostrar la prioridad de la sociedad sobre el individuo.⁶¹ Está claro que la justicia y la cooperación dan una ventaja al «grupo» y por lo tanto deberían determinar la aptitud para la supervivencia y el éxito; sin embargo, la mayor ventaja corresponderá generalmente a los que hacen trampa y obtienen emolumentos sin inversión; son los «genes egoístas» los que prosperan.⁶² Hay una ilustración de la alternativa de la cooperación contra la trampa que ha llegado a ser famosa, el llamado «dilema del prisionero».⁶³ Si uno no sabe qué va a hacer su socio y hacer trampa da mejores resultados en un único caso ¿cuál es la decisión más prometedora? En un conjunto de juegos de ordenador basados en esas premisas el resultado ha sido que a largo plazo las estrategias «amables» resultan más exitosas que las estrategias agresivas basadas en hacer trampa lo más pronto y lo más frecuentemente que sea posible. Uno debería empezar por la cooperación, pero reacciona a las trampas de inmediato devolviendo golpe por golpe. Esto se ha llamado «estrategia del rencoroso» u «ojo por ojo», pero igual podría llamarse estrate-

⁶¹ Véase el cap. 1, n. 36. La discusión que sigue es en gran parte paralela al debate de la sociobiología (véase el cap. 1, n. 34), si bien concibe el éxito en términos de bienes adquiridos antes que de la multiplicación de genes.

⁶² Dawkins (1976).

⁶³ Esto se remonta a Rapoport y Chamnah (1965); cf. R. Axelrod y W. D. Hamilton, «The Evolution of Cooperation», *Science* 211/4489 (1981), pp. 1390-1396; D. R. Hofstadter, *Scientific American* (mayo de 1983), pp. 14-20; Axelrod (1984-1988).

gia del «grato retorno».⁶⁴ ¿Debemos suponer que se descubrió que a la larga la cooperación, la reciprocidad y la retribución eran más ventajosas y en consecuencia se convirtieron en valores de la tradición cultural? Y yendo más allá, ¿debemos suponer que como consecuencia de su éxito las estrategias de ese tipo se multiplicaron y se reprodujeron por sí mismas? Sin olvidar que los juegos de esta clase son modelos altamente simplificados de un proceso multifactorial que en la sociedad humana se desarrolla a lo largo de miles de años.

En este contexto, llama la atención el «comercio silencioso», que se ha considerado la forma más antigua de comercio exterior.⁶⁵ Su descripción clásica se encuentra en Heródoto. En África, al sur de Gibraltar, los mercaderes fenicios al llegar anclaban sus embarcaciones,

sacaban sus bienes y los depositaban en orden en la playa. Después se retiraban a sus barcos y hacían señales de humo. Entonces los nativos, viendo el humo, iban a la playa y depositaban oro, y se apartaban nuevamente de la mercancía; entonces los karchedonios regresaban y examinaban la cantidad de oro, y si veían que el oro correspondía al valor de los bienes, lo tomaban y se iban;

⁶⁴ Véase Dawkins (1976), pp. 19 y ss., para la estrategia del rencoroso. Pero ver también las objeciones planteadas por Boyd y Lorbebaum (1987).

⁶⁵ P. J. Hamilton Grierson, «The Silent Trade», en D. Dalton (ed.), *Research in Economic Anthropology*, III (Greenwich, Conn., 1980), pp. 1-74; A. Price, «On Silent Trade», *ibid.*, pp. 75-96; R. Hennig, «Der stumme Handel als Urform des Aussenhandels», *Weltwirtschaftliches Archiv* 11 (1917), pp. 267-278; D. Veerkamp, *Stummer Handel. Seine Verbreitung, sein Wesen* (tesis de doctorado, Gotinga, 1956); A. Giardino, «Le merci, il tempo, il silenzio. Recerche su miti e valori sociali nel mondo greco e romano», *Studi storici* 27 (1986), pp. 277-302; *RIAss*, s. v. Markt.

de lo contrario se retiraban a sus barcos y se quedaban allí, y entonces los nativos volvían trayendo más oro, hasta que acumulaban una cantidad convincente. No había fraude.⁶⁶

Autores posteriores relatan que el comercio de la seda con los chinos se llevaba a cabo de la misma manera,⁶⁷ y por todo el mundo se han hallado formas similares. Parecen surgir espontáneamente, sobre todo en situaciones de extrema desconfianza y comunicación muy limitada. El principio de reciprocidad se reconoce desde el comienzo, aun sin contacto directo, por no hablar de conversación; es lo que hace posible la cooperación continuada. Ciertamente, la experiencia práctica lo refuerza; si hay demasiado engaño o estalla la violencia, el sistema, por supuesto, se desmorona. Dicho de otro modo, es lo más natural para los seres humanos intentar las estrategias «amables», y ha resultado que éstas tienen éxito. Los retornos del comercio continuado son mayores que los beneficios obtenidos estafando o robando en un solo caso. Nótese que el fenómeno es antropológicamente universal; aparece en diferentes momentos y lugares aun sin tradición continua; es exclusivamente humano. Es imposible hacerlo con chimpancés.

El procedimiento del comercio silencioso tiene analogías evidentes con ciertas formas de regalos a los dioses. Las ofrendas se depositan en algún sitio fuera del hábitat normal; el dador se retira, a veces sin mirar atrás, y espera el «grato retorno». En Grecia esa práctica es particularmente común en el contexto de las ofrendas de primicias

⁶⁶ Heródoto 4, 196.

⁶⁷ Pomponio Mela 3, 60; Plinio, *Naturalis Historia* 6,88; Amiano Marcelino 23, 6, 68; el más detallado es Eustacio, *In Dionis. Perieg.* 752, que también se refiere a Heródoto.

de frutas. En el curso de las estaciones se depositan regularmente *bōraîa*, 'productos de estación', en algún altar sencillo, o simplemente en el suelo, en honor de héroes y ninfas locales o de los dioses correspondientes. Esto se hace con el objeto de sostener el círculo de regalos y expectativas del que se considera que depende la vida. Lo que es distintivo, y contrasta con el comercio silencioso, es la *cháris* que generalmente forma parte de esas ofrendas a los dioses, por ejemplo, algunas flores agregadas al tributo.⁶⁸

Pero la analogía inconfundible trae de vuelta el «dilema del prisionero» con fuerza especial. ¿Cómo puede prevalecer la práctica de ofrecer regalos cuando el retorno está tan lejos de ser evidente? El principio de reciprocidad, que aparece una y otra vez dominando los tratos con lo sagrado, no se basa en una experiencia clara y distinta, por no hablar de evidencia estadística; tampoco debemos entender el dar como expresión de sentimientos individuales de gratitud, porque éstos son enseñados y fortalecidos por creencias tradicionales. El principio del dar recíproco no es verificable en relación con los dioses, ni tampoco en relación con los muertos, la otra esfera en que el dar, y con frecuencia el dar en abundancia, aparece en prácticamente todas las sociedades humanas. Definitivamente no es «natural», es decir, biológico. Y sin embargo parece dominar la religión, especialmente en civilizaciones primitivas y arcaicas.

FALTA DE RECIPROCIDAD: LA CRÍTICA RELIGIOSA

«Mira todas estas ofrendas votivas», le dijeron al ateo Diágoras en el santuario de Samotracia, que albergaba a los

⁶⁸ Sobre una forma diferente de dar, *do ut abeas*, véase la n. 134.

grandes dioses famosos por salvar hombres de los peligros del mar. «Habría muchos más exvotos—replicó sin vacilar el ateo—si todos los que en realidad se ahogaron en el mar hubieran tenido oportunidad de erigir monumentos».⁶⁹ No hay prueba estadística de la eficacia del dar religioso; las estadísticas podrían probar más bien lo contrario.

De hecho, hay ejemplos drásticos de lo opuesto en casos individuales que provocaron amargas quejas. La catástrofe del piadoso está expuesta con claridad en el ejemplo de Job, y en Oriente Próximo no faltan los paralelos.⁷⁰ En la literatura griega encontramos similares lamentaciones de que las ofrendas a los dioses fueron en vano. «Oh, los sacrificios de mi padre ante las murallas, pródigos en la matanza del rebaño, no trajeron ninguna cura».⁷¹ Las desventuras de Cresos, rey de Lidia en 547 a. C., que había «dado a los dioses inmortales» más que ningún otro mortal y sin embargo encontró una muerte violenta por obra de Ciro, rey de Persia, fueron seguidas por una discusión muy interesada. Según Heródoto, Cresos mandó a sus enviados a Delfos a preguntar «si era costumbre del dios engañar a sus benefactores»;⁷² el dios debería estar «avergonzado de los regalos».⁷³ La respuesta del dios fue que la catástrofe había sido ordenada por el destino, que

⁶⁹ Diágoras (siglo v), en Diógenes Laercio 6, 59; Cicerón, *De natura deorum* 3, 89 = Diágoras de Melos, Teodoro Cirenaico, ed. M. Winiarczyk (Leipzig, 1981), T 36/37.

⁷⁰ Véase Lambert (1960), p. 75.

⁷¹ Casandra en Esquilo, *Agamenón* 1168 y ss.

⁷² Heródoto 1, 90, 2, cf. 4; sobre las etapas de la tradición histórica, véase Burkert, «Das Ende des Kroisos. Vorstufen einer Herodoteischen Geschichtserzählung», en *Catalepton. Festschr. B. Wyss* (Basilea, 1985), pp. 4-15.

⁷³ Para su formulación en *Atrahasis*, véase la n. 43.

estaba la ofensa de los antepasados, el crimen de Gíges, y que el dios hasta le había concedido una demora de tres años. Son tres excusas problemáticas en lugar de una buena, pero aparentemente se salvó siquiera una pequeña dosis de *cháris*.

No cabe duda de que eso es lo que aconseja la piedad: adoptar una visión selectiva pero optimista. También es lo que por fin enseña la historia de Diágoras: los vivos cuentan, los que se ahogaron no. Los atenienses deben sacrificar, igual que lo hacían sus ancestros, «por la buena suerte que ha venido de esos sacrificios».⁷⁴ «Es bueno dar regalos a los inmortales», termina diciendo Príamo en la *Ilíada*.⁷⁵ Los dioses no han olvidado a los hombres piadosos; Zeus no salvó a Héctor a pesar de todos sus sacrificios, pero sin embargo intervino para asegurarle un funeral noble. El intercambio, *amoibá*, se ha realizado.

Así, las decepciones no impiden a los seres humanos creer que todas las cosas buenas que necesitan y pueden obtener en sus vidas—alimentos, salud y éxito—son dones de los dioses, los «dadores de las cosas buenas», o «dones de lo alto», como dice el apóstol. «Hombre, no seas ingrato ... por la vista y el oído y, por Zeus, por la vida misma, y por lo que ayuda a vivir, por el trigo, por el vino, por el aceite, da gracias a Dios», proclama Epicteto.⁷⁶ El propio ciclo del año agrícola es interpretado como un ciclo de intercambio de regalos.⁷⁷ En la práctica de la caza, en una etapa muy anterior de la evolución de la civilización, la presa cazada podía ser vista como un presente enviado a los hombres por poderes sobrenaturales, un Señor o una Señora de los Animales, que por supuesto exigía regalos a

⁷⁴ Lisias 30, 18.

⁷⁶ Epicteto 2, 23, 5.

⁷⁵ *Ilíada* 24, 425 y ss.

⁷⁷ Véase *supra*, n. 54-55.

su vez; si se enojaba, ese Señor o Señora podía negar sus dones, lo que provocaría una catástrofe.⁷⁸

La crítica del intercambio religioso de regalos ha sido más efectiva en otros niveles. Ante todo, la religión es cara. El discurso «Contra Nicómaco» en el corpus de Lisias, afirma que Nicómaco, encargado de recoger y escribir las leyes sagradas de Atenas, había elaborado una lista de sacrificios tan larga que la ciudad quebraría si debía atenerse a ese código.⁷⁹ «Mirad a los dioses—dice el ciudadano cínico y astuto de Aristófanes mientras se niega a dar su propiedad privada a la comunidad en cumplimiento de la ley comunista recién aprobada por la Asamblea de las Mujeres—, mirad las manos de las estatuas; si les rogamos que nos den cosas buenas, el dios está ahí parado, tendiendo su mano hueca, no como para dar, sino para recibir algo».⁸⁰ «No está permitido conocer a los dioses gratuitamente: ellos están en venta», «*non licet deos gratis nosse: venales sunt*», comenta despectivamente Tertuliano acerca de los dioses paganos.⁸¹ Es cierto que el cristianismo se desarrolló como una religión «barata», pero recuérdese a Yahvé, a quien no le gustaban las «manos vacías» de sus adoradores. Sobre esto se hizo famoso un verso de Esquilo: «Única entre los dioses, la Muerte no desea regalos».⁸² En contraste, los dioses normales son codiciosos y exigen regalos en cada ocasión.

Así, aparentemente la injusticia prevalece frente a la expectativa de una «recompensa agradable» y justa. Los an-

⁷⁸ Véase, por ejemplo, I. Paulson en I. Paulson, A. Hultzkrantz y K. Jettmar, *Die Religionen Nordeurasiens und der amerikanischen Arktis* (Stuttgart, 1962), pp. 67-100.

⁷⁹ Lisias, *Discursos* 30, cf. Burkert (1985), p. 226.

⁸⁰ Aristófanes, *Asamblea de mujeres* 779-783.

⁸¹ Tertuliano, *Apologeticum* 13, 6.

⁸² Esquilo fr. 161 TrGF.

tiguos planteaban el problema en estos términos: ¿cómo puede un «comercio» de intereses ir junto con la regla de justicia absoluta que postulan los dioses? Si los retornos cuentan, el hombre rico tendrá mucho mejores oportunidades en sus tratos con los dioses, puesto que los rituales espléndidos implican sacrificios costosos.⁸³ Las reflexiones sobre este tema se remontan a hace mucho tiempo. El sabio Hesíodo ya decía que uno debe sacrificar «de acuerdo con sus medios».⁸⁴ Otras anécdotas señalan que los dioses prefieren las ofrendas sencillas de un hombre pobre y piadoso, sean primicias o incienso, a los suntuosos sacrificios de los ricos.⁸⁵ Desde la prehistoria encontramos objetos simples y baratos, generalmente de arcilla, como exvotos en santuarios; evidentemente son sustitutivos humildes de lo que podría ser un verdadero presente. ¿Debemos llamar a esto simbolismo, ficción o fraude? «Y debes saber que en los tratos sagrados las falsificaciones se aceptan en lugar de las cosas reales», escribió Servio; de hecho el dios Mên aceptó una estela en lugar del sacrificio de un toro, y Heracles incluso disfrutó cuando unos niños «sacrificaron» una manzana en lugar de un carnero.⁸⁶ Una moral más avanzada afirmaba que el dios examina solamente los pensamien-

⁸³ Véase la argumentación sarcástica en Hipócrates, *Sobre los aires, aguas y lugares* 22, II 80 L. Está claro que los pudientes deben recibir de los dioses ricas recompensas, debido a sus sacrificios; en el caso de los pobres, ambas partes quedan insatisfechas.

⁸⁴ Hesíodo, *Los trabajos y los días* 336 y ss.: *kàd' dýnamîn*, cf. Jenofonte, *Memorables* I, 3, 3; 4, 3, 16.

⁸⁵ Porfirio, *De abstinentia ab esum animalum* 2, 15 = Teofrasto fr. 584 A, líneas 145-153 Fortenbaugh; 2, 16 = Teopompo *FGrHist* 115 F 344.

⁸⁶ Servio, *Aen.* 2, 116, sobre el sacrificio de Ifigenia: «*et sciendum in sacris simulata pro veris accipi*». E. Lane (ed.), *Corpus Monumentorum Religionis Dei Menis*, I (Leiden, 1971), núm. 50. Heracles Melon: Pólux 1, 30. Para sacrificio de sustitución, véase el cap. 2.

tos del «corazón» del adorador, no el costo del regalo; esto se encuentra tanto en la Biblia como en la ética griega.⁸⁷

Una crítica más profunda de la práctica religiosa de dar regalos, propuesta—y es digno de notarse—por Platón, es que los regalos a los dioses constituyen una forma de soborno. Con el progreso de la organización de la ciudad regida por leyes escritas, y con el dinero gobernando el mercado, las viejas formas de obligación mutuas se volvieron sospechosas: *dōrodokía*, 'aceptar regalos', pasó a significar «corrupción».⁸⁸ Así, Platón se escandaliza ante el principio, que Hesíodo aceptaba, de que «los regalos persuaden a los dioses, los regalos [hacen cambiar de opinión] a los reyes respetables»,⁸⁹ o incluso de que «hasta los dioses son flexibles», como dice Homero.⁹⁰ ¿Era posible evitar sufrimientos en el inframundo ofreciendo los regalos apropiados a Perséfone, como afirmaba el viejo himno?⁹¹ En sus obras posteriores Platón afirma terminantemente que los dioses, que representan el principio del bien, no pueden ser influenciados por ofrendas o plegarias.⁹² Eso aboliría las principales formas de culto, dejando solamente una filosofía 'asimilación al dios', *homoíōsis theōi*.⁹³

⁸⁷ Cf. Latte (1920-1921), pp. 285 y ss. = 1968, 25 y ss.; I Samuel 15,22; Isaías 1, 11-17; cf. Proverbios 21, 27; 22, 11.

⁸⁸ Cf. W. Schuller (ed.), *Korruption im Altertum* (Múnich, 1982).

⁸⁹ Hesíodo fr. 361 (cit. por Platón, *República* 390e; parodia en Ovidio, *Ars am.* 3, 653 y ss.); Platón, *República* 364d, e.

⁹⁰ *Ilíada* 9, 497.

⁹¹ Homero, *Himno a Deméter* 367-369, cf. Richardson (1974), pp. 270-275.

⁹² Esp. Platón, *Leyes* 905d-907b.

⁹³ Platón, *Teeteto* 176b. En el platonismo tardío el sacrificio podía ser reivindicado mediante una interpretación mágica que lo veía como medio de «unirse a los dioses» (*synaphēnai theōis*); Salustio 16, cf. 14, 2 y ss.

Terminar con las dádivas elimina también otra inquietante conclusión que se puede sacar de ese comercio, por el cual el receptor pasa a depender del dador, el dios pasa a depender de los regalos de los hombres. El himno hitita a Ishtanu, el dios solar, dice: «Muestra tu gracia a este hombre, tu siervo, y entonces él continuará sacrificándote pan y cerveza». «¿Dónde encontrarás un sacrificador como este hombre para que te honre?», es la pregunta dirigida a Zeus en Esquilo.⁹⁴ Una oración cristiana dice: «Señor, danos gracia; porque si no nos das tu gracia, nosotros no te daremos gloria, ¿y quién ganará con eso, Señor?».⁹⁵ Aristófanes, en sus *Aves*, muestra a los dioses pasando hambre después de que el imperio de las aves ha bloqueado el cielo y el tráfico de los sacrificios ha quedado detenido. La misma idea aparece en términos aún más drásticos en Oriente. Debido al diluvio, los dioses han estado mucho tiempo sin sacrificios, por lo tanto con la primera ofrenda se apresuran a reunirse «como moscas».⁹⁶ «Si aniquilas a la humanidad, ellos ya no darán sus provisiones a los dioses, nadie les ofrecerá pan ni libaciones», explica un texto mítico hitita.⁹⁷ «Tú puedes hacer que tu dios corra tras de ti como un perro», afirma un texto de la literatura sapiencial mesopotámica.⁹⁸

⁹⁴ Lebrun (1980), pp. 92 y ss., 121 y ss.; H. G. Güterbock en W. Röllig (ed.), *Altorientalische Literaturen* (Wiesbaden, 1978), p. 227. Esquilo, *Las cóeforas* 255-257; cf. *Siete contra Tebas* 174-181, 301-320: «qué mejor lugar que éste obtendrás» (304 y ss.).

⁹⁵ Debo el texto a Wyatt MacGaffey, Haverford. Cf. Joel, 2, 14: Yahvé debería dejar «bendiciones suficientes para ofrendas de grano y ofrendas de bebida».

⁹⁶ *Atrabasis* III IV 35, Lambert y Millar (1969), pp. 58 y ss., Dalley (1989), pp. 33; *Gilgamesh* XI, 156 y ss., Dalley (1989) p. 114.

⁹⁷ H. G. Güterbock, *Kumarbi* (Estambul, 1946), p. 21.

⁹⁸ Lambert (1960), pp. 148 y ss.

A pesar de los esfuerzos de los filósofos por alcanzar una teología más sublime, basada en dioses autosuficientes que no dependan de nada humano, el dar no ha sido eliminado de las prácticas religiosas, más bien lo contrario. Prácticamente en todas partes se entiende que la comunicación con lo divino debe ser a través del intercambio, de un dar mutuo, que se refleja en la circulación de bienes dentro de la comunidad o la jerarquía de los creyentes. Sin duda se siente la tentación de decir que cualquier forma de religión es, entre otras cosas, una organización para conseguir regalos. Algunas de las llamadas nuevas religiones o sectas ofrecen los ejemplos más asombrosos.

FALTA DE RECIPROCIDAD: LOS HECHOS DEL RITUAL

Si parece una paradoja que el dar sea tan importante en todas las formas de religión, a continuación viene otra paradoja: en el reino de la realidad, el dar religioso nunca llega al destinatario. Hay una notable diferencia entre la ideología religiosa y la práctica ritual. El vocabulario de las ofrendas invoca consciente y constantemente el principio de reciprocidad, pero en el ritual no se representa nada de eso. Esta observación transforma la pregunta hecha antes —¿cómo pudo el principio de dar llegar a ser dominante en la religión a pesar de la «falta de claridad» o «invisibilidad» (*adēlôtēs*) de los socios del otro mundo?—, y encuentra una respuesta parcial y preliminar: la reciprocidad, que no es obvia del lado de los dioses, no es ni siquiera representada del lado humano. El comercio con lo divino se lleva a cabo mediante fórmulas y simbolismos que, para una visión distanciada, pueden parecer trucos. La coexistencia

dialéctica de la práctica y la ideología debe remontarse a los tiempos más remotos, y no hay razón para suponer que el hombre primitivo no percibía la divergencia. El engaño no es posterior a la piedad en la mente humana.

En realidad nunca hubo posibilidad de enviar regalos a los dioses directamente. Hay dos maneras opuestas de manejar los obsequios: retirarlos definitivamente del consumo humano o redistribuirlos en la sociedad. En otras palabras, los regalos presuponen algún tipo de excedente económico; tanto en el trato con los dioses como en el trato con los muertos ese excedente cambia de manos. Puede ser destruido de forma ceremonial, o puede ser reciclado. Una de esas prácticas nos parece irracional, la otra racional. En lugar de flores, envíe dinero a Amnistía Internacional o a alguna otra organización humanitaria, eso es lo que nos piden en las notas fúnebres modernas. Y sin embargo no hay entierro sin flores. De hecho, las dos formas de práctica evidentemente existen desde hace miles de años, y debemos tener cuidado con los patrones evolutivos simples.

La destrucción ceremonial de objetos valiosos pasa por tres formas rituales impresionantes: hundirlos en el agua, quemarlos en el fuego o simplemente derramar los líquidos.⁹⁹ Además, los regalos pueden ser sepultados junto con los muertos. Costumbres de este tipo han existido desde la prehistoria, posiblemente desde el paleolítico superior. Son evidentes en civilizaciones de todo el mundo y especialmente notables en religiones antiguas. Los sacrificios por inmersión abundan y dejan huellas arqueológi-

⁹⁹ La destrucción completa del botín de guerra aparece en hebreo *hrm*, pero también entre los celtas, César, *De bello gallico* 6, 17, 3-5, cf. U. E. Hagberg en Linders y Nordquist (1987), pp. 77-81.

cas, especialmente si se han realizado en pantanos y no en lagos o ríos. En esos casos los objetos de la «dádiva» pueden ser efectos preciosos, animales e incluso seres humanos. También es posible hacer inservibles los objetos, por ejemplo rompiéndolos o torciéndolos antes de su colocación o inmersión. El acto de dar debe ser irreversible; rara vez se explica cómo el regalo va a llegar realmente al destinatario.¹⁰⁰ En el caso de los objetos sumergidos hay una ligera posibilidad de recuperarlos: piénsese en las monedas arrojadas a la fuente de Trevi en Roma, caso moderno de sacrificio por inmersión en clave de juego. Pero eso no debería ocurrir, como lo demuestra el ejemplo de Policrates.¹⁰¹ Si objetos valiosos o comestibles se colocan simplemente en algún lugar abierto, las posibilidades de recuperación y uso son grandes; ése podría ser el inicio del «reciclaje». Si los seres humanos no se acercan, habrá animales que aprovechen esos comestibles. La interpretación puede hacer de esos animales personificaciones de la divinidad, como ocurre con los perros y las aves de presa en religiones iránias.¹⁰² En cambio, los griegos tendían a ver como sacrilegio los cuervos en los altares. También Abraham ahuyenta a las aves que se acercan a sus animales sacrificiales cortados por la mitad, para permitir que Dios pase a través de ellos.¹⁰³

¹⁰⁰ Heródoto 7, 54, 3 reflexiona acerca de la pregunta que surgió cuando Jerjes arrojó una vasija de oro al Helesponto. ¿Era una dedicación al dios del sol (que iba en el sentido equivocado) o un regalo al mar (al que antes había azotado)?

¹⁰¹ Heródoto 3, 41 y ss.

¹⁰² Véase Burkert en *Hérodote et les peuples non grecs*. Entretiens sur l'antiquité classique XXXV (Ginebra, 1990), p. 18, comparando con Heródoto 4, 61, 2.

¹⁰³ Génesis 15, 11.

La destrucción más brutal, obvia y definitiva es la quema; puede imaginarse que el humo que asciende hacia el cielo llega directamente al dios o los dioses. Entre los semitas occidentales o los griegos, en los sacrificios de animales sólo se quemaban algunas partes de las víctimas, incluidas las partes incomedibles.¹⁰⁴ La quema de animales enteros, *holocausto*, llegó a ser especialmente visible en la religión semítica occidental, y más que nada en el servicio diario en el templo de Jerusalén; también ha habido quema de niños, atribuida a los fenicios y en particular a los cartagineses.¹⁰⁵ La forma más inocente de culto ha sido la quema de maderas fragantes y en especial de incienso, ritual que a partir del mundo semítico se extendió por todo el Mediterráneo mediante el comercio con el sur de Arabia, que siempre fue la única fuente de producción.¹⁰⁶ Era ése el sacrificio mínimo que finalmente se pedía a los ciudadanos como muestra de fidelidad en la época de Diocleciano; los cristianos se negaban a hacerlo.

Otra forma antigua y simple de desperdicio ceremonial es la libación. Es un acto frustrante, aunque la libación sea sólo de agua, porque el agua no llega por cañerías, sino que debe ser transportada laboriosamente desde algún pozo distante. Pero con frecuencia se usan líquidos más valiosos; se puede construir un programa complicado de qué cosa derramar y cuándo, siempre terminando con el desperdicio irrecuperable.¹⁰⁷ El Nuevo Testamen-

¹⁰⁴ Véase R. K. Yerkes, *Sacrifice in Greek and Roman Religions and Early Judaism* (Londres, 1953); Burkert (1983).

¹⁰⁵ Sobre *'olah* en Israel, véase A. Hultgård en Linders y Nordquist (1987), pp. 83-91. Sobre el sacrificio a Moloc, véase el cap. 2, n. 75-77.

¹⁰⁶ Burkert (1992a), p. 20.

¹⁰⁷ Cf. Burkert (1979), pp. 41-43; sobre Mesopotamia, véase *RIAss* VII, 1-12, s. v. *libation*; Ch. Watanabe, «A Problem in the Libation Sce-

to contiene la historia de la «gran pecadora», tradicionalmente identificada como María Magdalena. Ella rompe un vaso de alabastro y derrama su ungüento, *nárdos*, de un valor de trescientos denarios, según calculan rápidamente los discípulos de mente más práctica. Esas riquezas deberían haber sido dadas a los pobres, protestan ellos, pero Jesús defiende el desperdicio ceremonial con la racionalización parcial de que esa ofrenda anticipa su inminente funeral.¹⁰⁸ Usar perfumes para los muertos no es mucho más racional que darles flores, cosa que ya hacía el hombre de neanderthal.

El reciclado de las ofrendas piadosas, como el sugerido por los discípulos de Jesús, también es una invención antigua. En realidad, es básico en el sistema de templos, tal como evolucionó en Oriente Próximo y en Egipto, y podría ser considerado como la condición *sine qua non* de esas civilizaciones.¹⁰⁹ El personal del templo vive de los tributos llevados a los dioses, de manera que los regalos periódicos al templo son muy parecidos a un sistema de impuestos. El principio del «diez por ciento» parece haberse desarrollado en fecha muy temprana.¹¹⁰ En un templo mesopotámico, se alimentaba a los dioses regularmente,

ne of Ashurbanipal», en príncipe Takahito Mikasa (ed.), *Cult and Ritual in the Ancient Near East* (Wiesbaden, 1992), pp. 91-104; ugarítico y hebreo *nsk*, HAL 664, cf. *TbWbNT* VII, pp. 529-537.

¹⁰⁸ Marcos 14, 3-10 y semejantes.

¹⁰⁹ Meissner (1920-1925), II, pp. 81-90; Oppenheim (1964), pp. 106 y ss., 191 y ss.; Ringgren (1973), pp. 81-89; H. Altenmüller, s. v. Opfer, Opferumlauf, *Lexikon der Ägyptologie*, IV (1982), pp. 579-584; 596 y ss.; W. Helck, s. v. Tempelwirtschaft, *ibid.*, VI (1986), pp. 414-420.

¹¹⁰ Acadio *ešru*, *AHW* 257; hebreo *‘ašer*, por ejemplo en el santuario de Bethel, Génesis 28, 22; griego *dekátē*, especialmente relacionado con Apolo; véase H. W. Parke, «A Consecration to Apollo», *Hermatheia* 72 (1948), pp. 82-114.

en una ceremonia diaria en que se transportaba a las estatuas al comedor, se preparaba la mesas y se encendían los incensarios; los dioses alegremente dejaban los alimentos intactos, de modo que los restos quedaban para los sacerdotes y sus dependientes, para un consumo secundario.¹¹¹ Ese sistema permitió que los especialistas se concentraran como grupo, sin tener que preocuparse por ganarse la vida, y por supuesto implicaba el acceso a codiciados privilegios. Lo mismo ocurría en Egipto; hasta la comida para los muertos, que tan importante era en el antiguo Egipto, era reciclada de alguna manera para los vivos, aunque las inscripciones piadosas callan al respecto. El diezmo debido a Yahvé debe ser «comido» en el templo «delante de Yahvé», aparentemente sin ninguna participación directa de Dios.¹¹² En el Ara Maxima, en Roma, las personas «sacrificaban» su diezmo a Hércules con suntuosas comidas, a las que todos estaban invitados.¹¹³ La costumbre de la comida para los muertos subsiste hasta hoy, aunque son los vivos los que la comen. En todos los sacrificios que aún se realizan en Japón o en el Sureste asiático—por ejemplo en Bali, esa isla no tocada por la expansión del islam—, los sacrificios son, principalmente, ofrendas de alimentos, en los que la acción ceremonial consiste en presentar y exhibir los regalos, mientras que el «reciclaje» de hecho cubre casi el cien por ciento del producto.¹¹⁴ Algo similar debe de haber ocurrido con los regalos de alimentos colocados en las mesas para ofrendas de las culturas minoica y micé-

¹¹¹ Descripciones detalladas del culto en el templo de Anu en Uruk en Thureau-Dangin (1921), pp. 61-118.

¹¹² Deuteronomio 14, 22 y ss., «ley del diezmo».

¹¹³ Latte (1960), pp. 215 y ss.

¹¹⁴ ER V, 554; cf. 555 sobre China.

nica, así como con las *trápezai* preparadas para los sacrificios en los templos griegos, cargadas de porciones de carne que finalmente quedaban para los sacerdotes. Hasta las comidas ofrecidas a la temida diosa Hécate, que debían ser depositadas por la noche en las encrucijadas, eran aprovechadas inmediatamente por los pobres.¹¹⁵

En una forma más directa de reciclaje, los regalos son recogidos abiertamente en nombre del dios por sus representantes. Son formas de mendicidad sacralizada cuyo ejemplo más prominente es la práctica de los monjes budistas, que todos los días tienen que caminar hasta que les llenan su cuenco con ofrendas de arroz. El equivalente más notable en el mundo antiguo eran las 'mendigas de la madre', *metragýrtai*, que oficiaban en nombre de la Gran Diosa de Anatolia, pero había muchos tipos de adivinos y purificadores itinerantes, o *agýrtai*. Sus retornos, incluso «gratos retornos», llegaban a cambio de obtener dones divinos para beneficio del donante a través de oráculos, purificaciones, bendiciones y oraciones; pero si eran rechazados podían amenazar con maldiciones. El Nuevo Testamento contiene el proyecto de una organización similar para los apóstoles de Cristo,¹¹⁶ pero en realidad los cristianos pronto renunciaron a ser *agýrtai*, «no tomando nada de los gentiles».¹¹⁷

Una tercera forma de manejar los regalos a los dioses llegó a ser fundamental, particularmente en la Grecia arcaica. Esos presentes no eran ni destruidos ni reciclados, sino transformados en monumentos duraderos que pertenecían al dios en perpetuidad y eran ceremoniosamente

¹¹⁵ Aristófanes, *Pluto* 594-597 con escolio.

¹¹⁶ Mateo 10, 5-15; cf. Marcos 6, 8-11, Lucas 9, 2-5.

¹¹⁷ II Epístola de Juan 7.

instalados en su recinto como *anáthemata*.¹¹⁸ Los metales eran de los bienes más escasos, y por tanto los *anáthemata* más prestigiosos eran los grandes objetos de metal, especialmente los calderos trípodes que caracterizan los santuarios griegos tempranos, no muy diferentes de los del templo de Jerusalén.¹¹⁹ Tales regalos eran demostraciones de la riqueza y piedad de quienes los dedicaban y también de la maestría de los artífices; asimismo, a través de su acumulación representaban el poder y el prestigio del dios y de la ciudad a los que correspondía el santuario. Los propios templos, así como las estatuas de los dioses, eran *anáthemata*, formas de costosa dedicación comunal, incluyendo los ejemplos más espléndidos y famosos, el templo de Zeus en Olimpia y el Partenón. Así, el excedente económico asumía una función permanente al servicio del prestigio y el honor. Esto ocurría en una sociedad basada principalmente en esos valores, pero se hacía en deferencia al poder superior de los dioses, que «se regocijan cuando son honrados por los mortales».¹²⁰ Tampoco estaba excluido el uso profano de propiedades del templo: Atenea concedía generosamente préstamos a su gente en Atenas. Pero en principio instaurar *anáthemata* en honor de los dioses significaba poner fin al ciclo de intercambio en favor del orden permanente. A la larga, sin embargo, la realidad no correspondía del todo a lo postulado. Por más maldiciones que se hayan pronunciado contra la *hierosylía*, finalmente todos los tesoros de los templos y las suntuosas estatuas

¹¹⁸ Una expresión equivalente a *erigir* se usa en acadio, *AHW* 209, s. v. *elû*, cf. *HAL* 785 s. v. '*lh*. Pero los templos orientales necesitaban comida, sobre todo para alimentar a las personas que dependían de él.

¹¹⁹ I Reyes 7, 13-50.

¹²⁰ Véase la n. 31.

fueron robadas o despojadas; el oro de Delfos se usó para financiar una guerra llamada «santa». No deberíamos sorprendernos ante esos finales violentos: lo más asombroso es que la «amabilidad», la *cháris* del dar recíproco, haya prevalecido alguna vez.

REGALO Y SACRIFICIO

En las reflexiones que anteceden ha sido imposible evitar mencionar el sacrificio. Los conceptos de regalo a los dioses y sacrificio se superponen en buena medida, pero no son sinónimos. El ritual central del sacrificio antiguo es la matanza sagrada que precede a un banquete común, en el que la porción de los dioses es sorprendentemente escasa. Aquí, como en la entrega de regalos, la ideología piadosa y el ritual real divergen. Aun cuando el sacrificio está enteramente dedicado a los dioses, incluso en Grecia, al final resulta que no es un regalo real.¹²¹ Celebra la comensalidad de los hombres en presencia de lo sagrado, mientras que los dioses reciben sobre todo las partes incomedibles, los huesos y la vesícula. El mito de Prometeo explicaba que la porción de los dioses había sido definida mediante una estratagemma, un engaño perpetrado contra el dios gobernante; si eso pasa y no es castigado, el resultado persiste. Tal fue la

¹²¹ Salustio 16, 1 (cf. *supra*, n. 38) hace del sacrificio un *aparché* de la vida, como el sacrificio de cabello es *aparché* del propio cuerpo; cf. el concepto de *hostia animalis*, Trebatio en Macrobio, *Saturnales* 3, 5, 1-4; «*in quo sola anima deo sacratur*». Pero evidentemente no es posible transferir la vida, sólo destruirla. Los israelitas llamaban a la sangre «vida» o «alma» (*nephesh*), Levítico 17, 11; Deuteronomio 12, 23; ésta puede tomarse y verterse en el altar.

«separación de los dioses y los hombres», dice Hesíodo.¹²²

El sacrificio no sólo incluye el banquete sacrificial, sino que en gran parte consiste en él. Esta ceremonia parece derivar de la práctica de los cazadores, que actúan movidos por su preocupación por la vida y la ansiedad de matar y a la vez proveen el más valioso de los alimentos.¹²³ El banquete constituye el paradigma del alimento compartido, lo que a su vez es una forma básica de colaboración entre los seres humanos. Los monos normalmente no comparten comida, aun cuando en las raras ocasiones en que los chimpancés cazan se ha observado una práctica incipiente de compartir alimentos.¹²⁴ Para los humanos, en cambio, el compartir alimento llegó a ser central justamente porque ya en el paleolítico la caza había alcanzado una enorme importancia. Cazar era una ocupación exclusiva de los hombres, mientras que un gran porcentaje del alimento era recolectado por las mujeres. Ambos sexos dependían del intercambio entre los dos, lo que además explica la estructura de la familia humana. Por lo tanto, estamos hablando de los *universalia* de las civilizaciones humanas. El resultado de una cacería exitosa será compartido por muchos, con intercambio de regalos y contrarregalos tanto dentro de la familia como entre los miembros de la tribu. El reconocimiento de la igualdad y el rango está presente desde el principio, ya que las «porciones» son distribuidas en el orden debido; esto es característico de los banquetes sacrificiales en las sociedades tanto

¹²² Hesíodo, *Teogonía* 535, cf. 556 y ss. Cf. Gladigow (1984). M. Horkheimer y T. Adorno destacan el elemento de engaño en el sacrificio en *Dialektik der Aufklärung* (Fráncfort, 1981), pp. 67-76. Cf. *supra*, n. 86.

¹²³ Véase especialmente Meuli (1946) y Burkert (1983).

¹²⁴ Véase también Fouts y Budd (1979), p. 370; Bygott (1979), p. 454; de Waal (1989), p. 209.

fueron robadas o despojadas; el oro de Delfos se usó para financiar una guerra llamada «santa». No deberíamos sorprendernos ante esos finales violentos: lo más asombroso es que la «amabilidad», la *cháris* del dar recíproco, haya prevalecido alguna vez.

REGALO Y SACRIFICIO

En las reflexiones que anteceden ha sido imposible evitar mencionar el sacrificio. Los conceptos de regalo a los dioses y sacrificio se superponen en buena medida, pero no son sinónimos. El ritual central del sacrificio antiguo es la matanza sagrada que precede a un banquete común, en el que la porción de los dioses es sorprendentemente escasa. Aquí, como en la entrega de regalos, la ideología piadosa y el ritual real divergen. Aun cuando el sacrificio está enteramente dedicado a los dioses, incluso en Grecia, al final resulta que no es un regalo real.¹²¹ Celebra la comensalidad de los hombres en presencia de lo sagrado, mientras que los dioses reciben sobre todo las partes incomedibles, los huesos y la vesícula. El mito de Prometeo explicaba que la porción de los dioses había sido definida mediante una estratagemma, un engaño perpetrado contra el dios gobernante; si eso pasa y no es castigado, el resultado persiste. Tal fue la

¹²¹ Salustio 16, 1 (cf. *supra*, n. 38) hace del sacrificio un *aparché* de la vida, como el sacrificio de cabello es *aparché* del propio cuerpo; cf. el concepto de *hostia animalis*, Trebatio en Macrobio, *Saturnales* 3, 5, 1-4; «*in quo sola anima deo sacatur*». Pero evidentemente no es posible transferir la vida, sólo destruirla. Los israelitas llamaban a la sangre «vida» o «alma» (*nephesb*), Levítico 17, 11; Deuteronomio 12, 23; ésta puede tomarse y verterse en el altar.

«separación de los dioses y los hombres», dice Hesíodo.¹²²

El sacrificio no sólo incluye el banquete sacrificial, sino que en gran parte consiste en él. Esta ceremonia parece derivar de la práctica de los cazadores, que actúan movidos por su preocupación por la vida y la ansiedad de matar y a la vez proveen el más valioso de los alimentos.¹²³ El banquete constituye el paradigma del alimento compartido, lo que a su vez es una forma básica de colaboración entre los seres humanos. Los monos normalmente no comparten comida, aun cuando en las raras ocasiones en que los chimpancés cazan se ha observado una práctica incipiente de compartir alimentos.¹²⁴ Para los humanos, en cambio, el compartir alimento llegó a ser central justamente porque ya en el paleolítico la caza había alcanzado una enorme importancia. Cazar era una ocupación exclusiva de los hombres, mientras que un gran porcentaje del alimento era recolectado por las mujeres. Ambos sexos dependían del intercambio entre los dos, lo que además explica la estructura de la familia humana. Por lo tanto, estamos hablando de los *universalia* de las civilizaciones humanas. El resultado de una cacería exitosa será compartido por muchos, con intercambio de regalos y contrarregalos tanto dentro de la familia como entre los miembros de la tribu. El reconocimiento de la igualdad y el rango está presente desde el principio, ya que las «porciones» son distribuidas en el orden debido; esto es característico de los banquetes sacrificiales en las sociedades tanto

¹²² Hesíodo, *Teogonía* 535, cf. 556 y ss. Cf. Gladigow (1984). M. Horkheimer y T. Adorno destacan el elemento de engaño en el sacrificio en *Dialektik der Aufklärung* (Fráncfort, 1981), pp. 67-76. Cf. *supra*, n. 86.

¹²³ Véase especialmente Meuli (1946) y Burkert (1983).

¹²⁴ Véase también Fouts y Budd (1979), p. 370; Bygott (1979), p. 454; de Waal (1989), p. 209.

primitivas como antiguas. Los conceptos griegos de *moîra* y *aîsa*, elementos constitutivos de la visión del mundo griega, parten de ese reparto de la carne. Las palabras significan simplemente «parte, porción», pero llegaron a designar el orden apropiado en general, el orden del mundo y el Hado.¹²⁵

En su artículo «Reciprocity and the Construction of Reality», E. L. Schieffelin propone que el principio del regalo, *le don*, es, en realidad, una extensión del compartir la comida.¹²⁶ Esto haría derivar el intercambio de regalos *in toto* de una práctica más simple, aunque de importancia similar. Pero, para hacer plenamente posible el paso de la comensalidad al intercambio de regalos, es preciso cumplir algunos requisitos previos: el reconocimiento de los derechos de asociados que no están presentes en ese momento, y el reconocimiento del paso del tiempo, además de la habilidad de señalar y posponer una retribución, así como de recordarla. Esto implica un mundo mental estable anclado en el tiempo y en el espacio; y además requiere conceptos protomatemáticos de medida e igualdad.¹²⁷

Si el examen del intercambio de regalos con los dioses dejó problemas irreductibles, en este nuevo nivel la cuestión reaparece con otra forma. ¿Qué papel juegan los dioses en la comensalidad humana? ¿Por qué la referencia a compañeros invisibles es tan frecuente y tan importante que el banquete ceremonial adopta regularmente la forma del sacrificio, de un ritual legitimado por su relación con lo divino o lo sagrado? Creo que podemos dar por senta-

¹²⁵ Véase Baudy (1983); Gladigow (1984); cf. Lanternari (1976), p. 196.

¹²⁶ Schieffelin (1980).

¹²⁷ Véase la n. 13.

do que debe tratarse de una tradición muy antigua, aunque las ideas acerca de la participación efectiva de los dioses varían incluso dentro de una misma civilización. ¿Participan los dioses en el consumo de los alimentos? Sí, pero sólo en el caso de etíopes y feacios marginales, dice Homero.¹²⁸ ¿Son superiores que cenan antes y dejan el resto a sus sirvientes, como en el sistema de templo mesopotámico; o basta con que el humo llegue al cielo, como normalmente creían los griegos y los israelitas?¹²⁹ Como quiera que sea, el consumo de la carne y/o la matanza previa están sacralizados; incluso pueden estar prohibidos en un contexto profano.¹³⁰ Los rituales utilizados para preparar y acompañar la matanza y el banquete—purificación, ofrendas, aplacamiento, restitución—aumentan y a la vez calman formas especiales de ansiedad. Implican el uso de armas, el derramamiento de sangre, la ejecución de la muerte y con frecuencia presentes propiciatorios para devolver la fuerza vital al Señor de la vida.¹³¹ La integración de los dioses a la comida común sirve al propósito de consolidar el grupo mediante el establecimiento de una autoridad superior y de asegurar la continuidad de la precaria transferencia de la vida. Dos construcciones caracterizan los más antiguos asentamientos neolíticos y las primeras ciudades,

¹²⁸ Etíopes: *Ilíada* 4, 423 y ss.; *Odisea* 1, 22-26; feacios: *Odisea* 7, 201-206.

¹²⁹ Que normalmente «comen» el humo se dice en la versión heterodoxa de la *Ilíada* 8, 550-552, preservada en Platón, *Alcibiades II*, 149d.

¹³⁰ Levítico 17, 2 y ss.; cf. Meuli (1975), p. 938; Burkert (1992b), pp. 173 y ss.

¹³¹ Burkert (1992b), p. 174. Para el concepto básico de sacrificio animal que se presupone aquí y para detalles, véase Meuli (1946); Burkert (1983).

las primeras formas de vida comunal que lograron alcanzar la estabilidad y mantenerla durante muchas generaciones: el granero y el lugar de los sacrificios. La acumulación y el consumo tienen que equilibrarse. En cierto modo aquí también rige la ley de la reciprocidad.

AVERSIÓN Y OFRENDAS: DEL PÁNICO A LA ESTABILIDAD

La idea de reciprocidad caracteriza el acto de dar. Sin embargo, hay formas de dar que invierten el vínculo con la expectativa de retornos gratos y hacen referencia más bien a situaciones de amenaza y violencia. En la vida real abundan las formas de «dar» involuntario, obligado. Vecinos bárbaros o la mafia local pueden imponer contribuciones forzadas, igual que lo harían grupos de soldados saqueadores, piratas y ladrones de todo tipo; en civilizaciones más seguras han sido sustituidos por los sistemas impositivos. Heródoto cuenta que el rey Psamético de Egipto pacificó eficazmente a los invasores escitas «con presentes y oraciones».¹³² Son exactamente las palabras utilizadas en ceremonias religiosas.

Aun dentro de una tradición religiosa, los regalos a los dioses pueden ser vistos como un tributo exigido por su poder amenazante, que hace necesario «anular» su impacto. Recuérdesse el mito indio sobre el origen del sacrificio para aplacar al devorador dios del fuego, Agni.¹³³ «Te doy para que te vayas», «*do ut abeas*», es la fórmula acu-

¹³² Heródoto I, 105, 1 «*doroisi te kai litesin*»; en otras palabras, «*do ut abeas*», véase la n. 134.

¹³³ Véase el cap. 2, n. 21.

ñada por Jane Harrison para el sacrificio apotropaico.¹³⁴ Los dioses pueden ser opresivos. Por eso no es demasiado raro que se rinda culto también a los dioses de la peste y de la fiebre, en un esfuerzo por mantener buenas relaciones y así impedir su proximidad.¹³⁵ «Las Erinias, vestidas de negro, dejan la casa cuando los dioses reciben el sacrificio de manos de su adorador».¹³⁶ La ley sagrada de Selinunte, que tiene un elaborado ritual para librarse de un demonio opresivo, llamado *elasteros*, concluye: «Si desea hacer sacrificios al *elasteros*, hará sacrificios igual que a los dioses inmortales, pero cortará la garganta en dirección a la tierra».¹³⁷ Puede que convenga estar en buenos términos hasta con el diablo.

Un campo de ofrendas irracionales relacionado con éste es la ubicua costumbre de hacer regalos a los muertos. Aquí también encontramos la explicación, o ilusión de familiaridad, que continúa más allá de la tumba, y la creencia de que de los muertos provienen diversas formas de prosperidad, incluyendo los alimentos que brotan de la tierra. La tierra misma es una diosa que produce todo y a la que se honra con regalos especiales; el nacimiento y la muerte se convierten en un gran círculo de recibir y devolver.¹³⁸ Al mismo tiem-

¹³⁴ Harrison (1922), p. 7; (1927), pp. 134-138.

¹³⁵ Namtar, el dios de la peste, es aplacado a través del culto en *Atrabasis*, Dalley (1989), p. 24. *Febris* ('fiebre') tiene un templo en Roma, Valerio Máximo 2, 5, 6; Cicerón, *De natura deorum* 3, 63; Wissowa, *RE* VI, pp. 2095 y ss.

¹³⁶ Esquilo, *Siete contra Tebas* 699-701.

¹³⁷ Jameson *et al.* (1993), p. 45, inscripción B I. 12 y ss., cf. pp. 63-67.

¹³⁸ Cf., por ejemplo, Esquilo, *Persas* 219; 523: «regalos para la tierra y para los muertos». Cf. A. Henrichs, «Namenlosigkeit und Euphemismus: Zur Ambivalenz der chthonischen Mächte im attischen Drama», en H. Hofmann y A. Harder (eds.), *Fragmenta dramatica* (Gottinga, 1991), pp. 161-201.

po hay una fuerte creencia de que los muertos y los héroes se vuelven peligrosos cuando se enojan; por lo tanto, es mejor apaciguarlos con riquezas para mantenerlos tranquilos y fuera de la propia vida. El fondo de todos esos temores es claramente el miedo a la muerte.

La narración que ha sido ampliamente considerada como la fundación del sacrificio en las tradiciones judía, cristiana y musulmana, el sacrificio de Isaac, no es una historia de dar para expresar una familiaridad mutua, sino de ceder todo bajo amenaza. Dios plantea su exigencia sin explicación y sin ninguna promesa de compensación. Abraham debe «dar» destruyendo lo que más quiere. Al final, la pérdida es modificada por sustitución, un carnero para una ofrenda quemada, tal como se ha practicado después en el templo de Jerusalén.

En el ritual semítico occidental, igual que en el griego, encontramos repetidamente la secuencia de un sacrificio quemado seguido por un banquete sacrificial. El abandono «irracional»—es decir, la destrucción—precede a la comensalidad. Se quema una oveja o un cerdo, y la carne es consumida por los seres humanos; la relación es claramente beneficiosa para los adoradores, pero primero está la renuncia.¹³⁹ Los procedimientos ponen el énfasis en la *cháris*, el rostro sonriente de los dioses al que estamos acostumbrados, y la alegría del banquete es inconfundible. Sin embargo, eso no afecta la seriedad del sacrificio, cuyo significado consiste en reconocer una autoridad superior.

En conclusión, dar a los dioses o a los muertos puede significar también ceder ante poderes amenazantes. Esto

¹³⁹ Véase B. Janowski, «Erwägungen zur Vorgeschichte des israelitischen Š^ELAMÎM-Opfers», *Ugarit-Forschungen* 12 (1980), pp. 231-259; Burkert (1983), p. 9, 41.

trae de vuelta la ansiedad reactiva prehumana, arrojar cosas valiosas en una situación de persecución y ansiedad.¹⁴⁰ Debe de ser anterior al compartir comida y a cualquier cálculo de igualdad y reciprocidad. Sin embargo, el dar consigue algo: el pánico puede convertirse en comportamiento controlado e incluso en una forma de manipulación, con cálculo del beneficio esperado contra las pérdidas evidentes pero limitadas, especialmente cuando se hace posible la sustitución. Lograr que el dios «corra tras de ti como un perro» es un efecto considerable. En cierto modo, eso es lo que se proponen conseguir las ofrendas religiosas. Una pérdida calculable se convierte en algo así como un cebo. La ansiedad se enmascara tras una vacilante sonrisa, y la esperanza de estabilidad en el futuro subsiste. Una inscripción cristiana temprana afirma que un benefactor ha adornado una iglesia «para liberación (*lýtron*) de sus pecados y redención (*ánesis*) de los que han muerto», y al mismo tiempo espera «obtener el regalo del dios como recompensa (*antimisthía*)». ¹⁴¹ El que hizo ese costoso regalo quiere que le sirva tanto para pagar sus deudas como para hacer una inversión, lo que refleja el doble aspecto de dar algo y obtener algo a cambio.

La reciprocidad podría desarrollarse a partir de la comensalidad en un círculo de familiaridad, protegida de peligros exteriores, peligros que con todo pueden ser controlados mediante regalos sustitutivos. Así, se supera la ansiedad. El principio de reciprocidad, tanto en el trato con otros humanos como en el trato con los dioses, no sólo es una estrategia «amable» y ampliamente exitosa, sino un postulado mantenido con el objeto de crear un mundo esta-

¹⁴⁰ Véase el cap. 2.

¹⁴¹ Petzl (1994), VII, n. 2.

ble, sensato y aceptable, gratificante tanto intelectual como moralmente, y salvar el riesgo de aniquilación, cosa que todavía se niega a desaparecer por completo del horizonte de ese «animal inteligente y mortal», «*zoón logikón thnētón*», como definían los antiguos al «hombre». En relación con los dioses, la práctica de los regalos sacrificiales tiene como resultado una interpretación de las vicisitudes de la vida, interpretación que en general es a la vez racional y optimista, a pesar de Job y otros casos excepcionales. El postulado del sentido cósmico pesa mucho más que la evidencia de deplorables ejemplos de catástrofe. Así, la enseñanza y el ensayo de estrategias «amables» ha prevalecido ampliamente en la tradición religiosa. La vida está ligada al optimismo, que incluso podría ser considerado como una necesidad biológica.

Subsiste el extraño hecho de que el postulado de igualdad y reciprocidad parece responder a leyes «objetivas» de la realidad, y por lo tanto ha tenido gran éxito en la interpretación matemático-física de nuestro mundo. La física trabaja a través de proporciones—nótese las «porciones»—y ecuaciones, los postulados de simetría y equilibrio que son también la base de las matemáticas. En ese sentido, el principio de reciprocidad es la base misma de nuestro mundo racional, científico. No es casual que esto se anuncie al comienzo de la filosofía griega en los términos más generales: «Todas las cosas son intercambio (*antamoibé*) por el fuego, y el fuego por todas las cosas, como bienes por oro y oro por bienes», escribió Heráclito, refiriéndose explícitamente al comercio como paradigma del orden cósmico.¹⁴² Y ya antes de Heráclito, Anaximandro decía que las cosas

¹⁴² B 90 = Fr. XL Kahn. Cf. Seaford (1994), pp. 220-232.

que surgen en la vida y después son nuevamente destruidas están «pagando pena y retribución una por otra por la injusticia según la estimación del tiempo».¹⁴³ Esta formulación intenta hacer aceptable la destrucción—incluso la muerte personal—a través del postulado de la reciprocidad. También para Platón el principio de la devolución (*antapodidónai*) es lo que garantiza la continuidad de la vida. «Si las cosas que llegan a ser no dieran recompensa a otros, como avanzando en círculos ... todo terminaría por detenerse».¹⁴⁴ Los propios miembros que constituyen el cuerpo humano son «partes tomadas en préstamo del universo, que deberán ser devueltas».¹⁴⁵

¿Será necesario aplicar la «teoría evolucionista del conocimiento» (en el sentido de Konrad Lorenz) para explicar la correspondencia del postulado moral universal del «intercambio igual» con las leyes naturales?¹⁴⁶ ¿Acaso el principio de reciprocidad quedó fijado en las mentes de los hombres como una estrategia ampliamente exitosa para enfrentar la realidad? ¿O es sólo que el principal mecanismo del optimismo está diseñado para ocultar o dejar de lado el flujo irreversible, concentrándose en círculos cerrados que indican estabilidad? Las teorías más de moda en la actualidad abrazan con entusiasmo el caos, y muchos observadores contemporáneos han llegado a sospechar que el universo matemáticamente ordenado es más una proyección de la mente en busca de estabilidad que un reflejo de lo que existe realmente. En todo esto, la biología sigue operando. La vida es *homoeostasis*: una estabilidad transitoria que de-

¹⁴³ B 1, cf. Kirk, Raven y Schofield (1983), pp. 117-122.

¹⁴⁴ Platón, *Fedro* 72bc.

¹⁴⁵ Platón, *Timeo* 42e.

¹⁴⁶ Lorenz (1973); Vollmer (1994).

pende del intercambio «justo»; un equilibrio precario en el flujo de materia y energía. El postulado racional de reciprocidad encaja en el paisaje biológico, y es debidamente inculcado a través de la tradición religiosa.

LA VALIDACIÓN DE LOS SIGNOS: UN COSMOS DE SENTIDO

ACEPTAR LOS SIGNOS: LA ADIVINACIÓN

El uso efectivo de los signos es fundamental en todas las funciones de la vida, desde los organismos primitivos hasta los primates.¹ Las interacciones entre individuos particulares y su entorno pueden ser indirectas y selectivas en cuanto que están mediadas por signos que llegan al medio ambiente transmitiendo información física o química. Un ser vivo recibe información de su entorno y reacciona en consecuencia. A su vez, emite señales ante las que reaccionarán otros seres vivos de la misma especie o de otra. La comunicación de este tipo, mediante signos, tiene algunos riesgos intrínsecos: los errores, los malentendidos y formas de engaño que son posibles incluso entre las plantas, ya que los signos pueden duplicarse por accidente o falsificarse a propósito.² Pero la evolución adaptativa compleja en todo el reino de la vida sería imposible sin el uso de signos.

En los animales, todas las percepciones sensoriales operan a través del procesamiento de señales, que se integran

¹ No es éste el lugar para entrar en las complejidades de la moderna ciencia de la semiología. Eco (1976), p. 16, definía el signo como «todo lo que, según una convención social previamente establecida, puede ser tomado como algo que está en lugar de otra cosa», lo que excluiría los signos biológicos, que evidentemente funcionan sin convención social. Después del postestructuralismo, el concepto mismo de signo se considera superado, cf. Eco (1984).

² Cf. Sommer (1992).

en un sistema de signos complejo pero bien estructurado. Para tomar un ejemplo sencillo, aunque evidente: los pájaros, igual que los humanos, no pueden dejar de ver las estrellas como si éstas formasen dibujos y patrones—constelaciones, iconos memorables antes que puntos individuales sin relación—, y en la oscuridad se orientan por ellas. Cuando los antiguos hablaban de «animales» en el cielo, los *zódia* del zodíaco, estaban empleando el ojo del cazador primitivo, entrenado para distinguir, ante todo, los diferentes animales de su entorno; además estaban relacionando esos «animales» con el principal repertorio de significados, con la mitología. Esto es proyección, en el sentido de producir una imagen del mundo que no es «real», pero que asume con facilidad el carácter familiar; mantiene al sujeto amarrado al mundo exterior observado en detalle.

En general, los signos funcionan para cubrir la distancia entre el mundo y el individuo, aun cuando siempre son intermediarios e incluso pueden obstruir accesos más directos. Los signos vienen del exterior, pero toman su significación de la psique viviente; se refieren a una realidad que representan en relación con el receptor. Algunas reacciones a los signos, en algunas especies, son innatas, pero hay programas de aprendizaje aun en los niveles más bajos de la evolución. Ya son famosos los perros de Pavlov, que aprendieron a conectar una percepción particular con una experiencia especial y reaccionaban en consecuencia. Observa los signos, y sabrás qué esperar.

Gracias a Saussure somos capaces de pensar en términos de *l'arbitraire du signifiant*: los signos son arbitrarios, intercambiables y sustituibles. En esta era de la electrónica, todos sabemos que las señales pueden ser remodeladas en una serie infinita de transformaciones. La psicología moderna ha estudiado el fenómeno de la proyección

psíquica. En el test estándar de Rorschach, por ejemplo, la persona a quien se aplica el test da forma a un conjunto aleatorio de puntos, marcas o manchas y con eso indirectamente proyecta predilecciones y problemas sobre ese arreglo accidental. El significado de los signos lo produce el observador.

Sin embargo, ese proceso es lo opuesto al solipsismo. Experimentamos el significado como algo que fluye hacia la psique consciente desde el exterior. Un mundo externo se presenta a través de una multiplicidad de medios. La capacidad de orientarse mediante la comprensión de los signos sigue siendo un logro de la empatía y del intelecto. Hace falta interpretación, un intento adaptativo de integración con la experiencia pasada y presente a fin de prever eventuales consecuencias. La psique humana destaca en esa capacidad de crear sentido. Eso no es meramente autorreflejante ni bricolaje arbitrario: el proceso requiere mantenerse en contacto con la realidad exterior y tener conciencia de esa conexión.

«¿Sabéis discernir el aspecto del cielo, pero no las señales de los tiempos?», pregunta Jesús, reprendiendo a sus discípulos.³ En la vida cotidiana tiene lugar una interpretación corriente y habitual de signos, pero es especialmente necesario estar atento a los signos en situaciones de gravedad absoluta. El verdadero Dios, enseña Jesús, presenta su advenimiento a través de signos, igual que lo harían los dioses paganos. En realidad la interpretación de signos es fundamental en todas las religiones antiguas. En latín,

³ Mateo 16, 3, pasaje ausente en los manuscritos básicos, por lo que generalmente es considerado como una interpolación posterior; los evangelios canónicos hacen referencia a la higuera como signo de que se acerca el verano, Marcos 13, 28, Mateo 24, 32, Lucas 21, 29.

el arte de interpretar signos se llamaba simplemente «actividad divina»: *divinatio*; en griego la palabra que significa 'dios' (*theós*), y por lo tanto el concepto de dios, está estrechamente ligado al trabajo de los adivinos.⁴ En Mesopotamia los signos eran observados y cuidadosamente comunicados al rey; subsisten bibliotecas enteras de libros al respecto. También Yahvé hablaba a Israel a través de signos.⁵ En el Mediterráneo occidental fueron los etruscos quienes adquirieron una fama especial por desarrollar la interpretación de signos divinos hasta convertirla en una verdadera ciencia (*disciplina*), enseñada y transmitida dentro de algunas familias, aun cuando siempre era necesario algún poder carismático.⁶ Fueron el cristianismo y el islam los que devaluaron decisivamente la adivinación, por lo menos en el ámbito oficial; sin embargo, muchas formas han persistido y reaparecen constantemente incluso en sociedades mo-

⁴ Burkert (1985), pp. 111-114.

⁵ El término para 'signo' es *ittu* en acadio, 'ot en hebreo. El griego, además de *sēma/sēmeion*, tenía una palabra especial para los signos celestiales, *teírea*, de la que deriva el nombre del adivino mítico, Tiresias.

⁶ El estudio más completo es todavía A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, I-IV (París, 1879-1892); véase también W. R. Halliday, *Greek Divination* (Londres, 1913); A. Caquot, M. Leibovici, *La divination* (París, 1968); J.-P. Vernant (ed.), *Divination et rationalité*, (París, 1974); R. Bloch, *La divination dans l'antiquité* (París, 1984); «Actes du IIe colloque international du C.E.R.G.A. sur "Oracles et mantique en Grèce ancienne"», *Kernos* 3 (1990); R. Bloch, *La divination* (París, 1991); M. Sordi (ed.), *La profezia nel mondo antico* (Milán, 1993). Para textos acadios, véase Borger (1967-1975), III, pp. 95-99; para hititas, A. Kammenhuber, *Orakelpraxis, Träume und Vorseichensschau bei den Hethitern* (Heidelberg, 1977); para etruscos, C. O. Thulin, *Die etruskische disziplin* (Göteborg, 1905-1909); en general, U. Ritz, *Das Bedeutsame in der Erscheinungen. Divinationspraktiken in traditionellen Gesellschaften* (Fráncfort, 1988).

dernas, especialmente en épocas de crisis. La adivinación es difícil de erradicar del reino de la actividad mental humana, porque se apoya en bases muy antiguas.

Los romanos distinguían los signos «naturales», como por ejemplo los que encontraban en el vuelo de las aves, de los signos «artificiales» resultantes de acciones especiales, como matar a un carnero.⁷ Sin embargo, la frontera entre ambos tipos es fluida, ya que la observación del vuelo de las aves puede implicar un aparato elaborado mientras que los signos en el curso de una matanza corriente pueden observarse. En otro sentido de la palabra, el Evangelio de Juan habla repetidamente de los «signos» como algo «hecho» por Jesús (*poieîn sēmeîa*):⁸ sus milagros y el asombro que causan son indicaciones de la realidad divina. Los signos no deberían ser comunes, y de cualquier modo han de ser impredecibles. Aun en las formas más simples de adivinación, por artificiales que sean, lo esencial es que el desenlace no pueda ser anticipado ni manipulado, que haya un momento de tensión, incertidumbre y sorpresa, como lanzar los dados.

El éxito se alcanza cuando uno está dispuesto a aceptar el signo en el momento apropiado, integrarlo en la situación particular y así crear o recrear un cosmos significativo. Un ejemplo es la historia que cuenta Heródoto del mito real de Macedonia.⁹ Perdicas, de la familia Argeada

⁷ Véase Cicerón, *De divinatione* 2, 26 (*genus artificiosum—naturale*), cf. 1, 11 y ss.; 1, 34, con el comentario de A. S. Pease, *M. Tulli Ciceronis de divinatione libri duo* (1920-1923; reimpr. Darmstadt, 1963). Servio, *Aen.* 6, 190, distingue los *auguria oblativa* (signos que se presentan solos) de los *impetrativa* (signos producidos a propósito).

⁸ Esta expresión es peculiar del autor, véase *ThWbNT* VII, pp. 241-257.

⁹ Heródoto 8, 137-139.

que afirmaba descender de Heracles, había estado como pastor de vacas al servicio de un tramposo rey; cuando pidió su salario, el soberano, despectivamente, le ofreció el sol, que justamente brillaba a través del techo sobre la chimenea de la habitación. Perdicas dijo «acepto» de inmediato, y con un demostrativo gesto «tomó» el rayo de sol en su regazo. A través de esa aceptación, la arrogante expresión del rey, que significaba que pretendía no dar al muchacho nada, se convirtió en un signo de poder, conectando para siempre a Perdicas y su descendencia con la gran luz que domina el cielo, la estrella real de Macedonia. Al aceptar el signo de rango cósmico, Perdicas recibió lo que representaba: la realeza.

Acontecimientos fortuitos pueden transformarse en signos al «ser aceptados». Un nombre pronunciado, una persona encontrada en un momento crítico, palabras oídas accidentalmente, asumen cierto significado y determinan el futuro. Después de la batalla de Plateas, un enviado de Samos llega a instar al rey de Esparta a que ataque a los persas en Jonia; cuando dice su nombre, Hegesistrato, que significa «el que guía el ejército», el rey dice «acepto» e inicia la campaña.¹⁰ Pero cosas más sutiles, el murmullo de las hojas o el brillo del agua, también pueden transmitir un mensaje.¹¹ Lo más especial es el papel de las aves. Las aves son impredecibles en su vuelo, pero también fáciles de ver y describir. Es posible que la observación de las aves se haya desarrollado hace mucho tiempo a través de la experiencia de la caza, quizás entre homínidos carro-

¹⁰ Heródoto 9, 91.

¹¹ Hojas del roble de Dodona, *Odisea* 14, 328; 12, 297; oráculo de agua: Pausanias 7, 21, 13; sobre los signos de los ríos acadios, véase F. Nötscher en *Orientalia* 41/4 (1930), pp. 121-146.

ñeros. Son las aves de presa, llamadas en griego *oiōnoi*, las que dan los signos importantes, de Mesopotamia a Italia. Cuando Roma iba a ser fundada, aparecieron doce águilas, el «máximo augurio» (*augurium maximum*) para Rómulo. La *Iliada*, de Homero, introduce a Calcante, «con mucho el mejor observador de aves», para guiar al ejército griego hacia Troya «a través de su adivinación». Textos acadios más antiguos especifican lo que significa la visión de un halcón para un ejército en marcha, según vuele hacia la derecha o la izquierda, hacia delante o hacia atrás.¹² Más tarde, en el periodo helenístico, los judíos se burlaban de eso: lo que hay que hacer es derribar al condenado pájaro con una flecha para probar que ni siquiera sabe cuál es su propio destino.¹³ Y sin embargo hasta para los emperadores cristianos siguió siendo difícil abolir los *auspicia*, las ceremonias de «observación de aves» que durante tantos siglos habían guiado al ejército romano.

La adivinación tiene un lugar especial en el sacrificio. En el contexto serio de la acción sagrada, la *res divina*, todo tipo de detalles adquiere significación: las llamas que se elevan, el estallido de la vesícula, las grietas que se abren en los huesos al quemarse. Las partes más importantes que había que observar en las matanzas eran las entrañas, especialmente el hígado; la hepatoscopia es evidente desde Mesopotamia hasta Etruria, incluyendo Grecia y Roma. Probablemente hubo cierta difusión cultural, pero también hay

¹² Sobre Rómulo: Enio, *Annales* I 78 y ss., cf. RE I A, p. 1091; Calcante: Homero, *Iliada* I, 71 y ss.; acadios: J. Hunger, «Babylonische Tierromina nebst griechisch-römischen Parallelen», *Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft* (1909), 3; una serie está editada y traducida por F. Nötscher en *Orientalia* 51/54 (1930), pp. 176-179.

¹³ La historia de Mosolamo, Pseudo-Hecateo *FGrHist* 264 F 21 = Flavio Josefo, *Contra Apión* I, 201-204.

gran variedad de saberes locales.¹⁴ La tendencia a observar signos en los animales muertos aparece también en otras civilizaciones. En Grecia y los Balcanes, incluso en la actualidad, después de matar a una oveja alguien intentará «leer» el omóplato.¹⁵

Hay muchas categorías de signos utilizadas por los adivinos e incluso observadas frecuentemente por la gente común: una pierna que falla, temblores del cuerpo, objetos que flotan o se hunden en el agua, las figuras formadas por la dispersión de aceite o harina en el agua, pero también gotas de lluvia, truenos y relámpagos, o los silenciosos movimientos y las posiciones relativas de las estrellas.¹⁶ Todas esas cosas son observadas y supuestamente comunican sus significados a los que «saben».

La forma fundamental de comunicación para los seres humanos es el lenguaje, por lo tanto los signos son apropiados y traducidos a la experiencia del lenguaje. La abundancia de signos se convierte en una plétora de voces. Es posible que prevalezca un sentimiento de empatía universal, como si todos los seres, en todas partes, estuvieran enviando un mensaje a quienes lo comprenden. Sonidos indistintos tienden a convertirse en todo un discurso para los carismáticos. Algunos oráculos trabajaban directamente a través de las voces de personas «poseídas», cuyos dichos, según se creía, provenían directamente de asociados superiores invisibles.

¹⁴ Burkert (1992a), pp. 46-53.

¹⁵ Herzfeld (1985), pp. 247-258.

¹⁶ Véase H. Diels, *Beiträge zur Zuckungsliteratur des Okzidents und Orients*, I-II; *Abb.* (Berlín 1907-1908, reimpr. Leipzig, 1970).

El habla presupone hablantes; los signos parecen presuponer algún gran *signator*,¹⁷ un significador universal que ha establecido los significados que nosotros somos llamados a entender. Basándose en el lenguaje, los humanos encajan los signos en una estructura semántica con emisor y referencia; y si no es posible verificar la referencia de signos observados por intérpretes carismáticos especiales, esto se agrega a esas provincias más allá de la experiencia que han llegado a existir en nuestro mundo común.¹⁸ La adivinación valida la religión: se cree que los signos importantes emanan de fuentes divinas. Al mismo tiempo, los signos aparecen en el fluido contexto de los asuntos humanos. Forman parte de la vida cotidiana y más aún de las situaciones especiales; interfieren, prohíben o estimulan, dan instrucciones u orientación. Tanto individuos particulares como familias,¹⁹ y hasta instituciones públicas, participan con éxito en las acciones y reacciones que los signos inician, y así mantienen sistemas de adivinación de acuerdo con las diversas mezclas de la tradición cultural.

Lo que parece ser característico de un mundo humano complejo puede verse como una forma de regresión en una perspectiva biológica. En organismos más primitivos el aparato sensorial está perfectamente adaptado a las necesidades de la especie, de ahí que los «signos», todas las señales procesadas por una mente simple, tengan simples e inequívocos significados «naturales». La rana no ve todo el colorido paisaje de un crepúsculo, sino sólo el punto negro que se mueve y que puede ser una mosca, y salta hacia

¹⁷ La expresión es de Paracelso, que escribió «*de signatura rerum*», véase Theophrast von Hohenheim, gen. Paracelsus, *Sämtliche Werke*, I 2 (Berlín, 1928), pp. 397-400.

¹⁸ Véase el cap. 1, n. 87.

¹⁹ Para familias de adivinos, véase Burkert (1992a), pp. 43-46.

él.²⁰ Ese proceso puede ser analizado y descrito por la física matemática; las pruebas son sencillas porque el aparato sensorial es muy fácil de engañar. Los signos de este tipo tienen significados con un valor de supervivencia directo; están ligados al sistema cerrado en el que viven los animales menos desarrollados, reaccionando instintivamente a ciertos signos específicos e ignorando el resto de la realidad. Pero los animales superiores, y definitivamente los humanos, han dejado atrás ese estado. Por medio de todos los instrumentos que el intelecto humano es capaz de usar, nuestro mundo ha crecido enormemente en amplitud y en variedad. Un resultado de eso es la pérdida de la inmediatez del significado práctico. Las mujeres y los hombres ven los paisajes en toda su belleza o fealdad no prácticas; están sometidos a una plétora de impresiones sensoriales que fluyen de un universo sumamente complicado. Los cerebros humanos no tienen ningún programa fijo para estructurar y seleccionar lo que puede y debe ser conocido. La experiencia tiene que formarse a través de largas e intrincadas interacciones de factores tanto biológicos como culturales; la cultura se va haciendo cada vez más importante, especialmente debido al poder del lenguaje; lo que debería ser experimentado como nuevo de hecho ha sido conformado por la tradición y está siendo inculcado por las incesantes influencias y enseñanzas de la cultura. No es posible reaccionar instintivamente a la desbordante multiplicidad de signos; los seres humanos deben distinguir, analizar, combinar, interpretar, integrar detalles en un contexto para encontrarle algún sentido al final.

En contraste con esto, la suposición de que toda señal que llega de fuera puede ser un signo que transmite senti-

²⁰ Cf. Lorenz (1973); Dittfurth (1976).

do es regresiva: una superstición en el sentido estricto del término. Típicamente, la gente tiende a creer eso sobre todo en estados de alarma o de pánico. Cuando la autosuficiencia de un sistema cultural normal y cerrado se rompe, da lugar a una extraordinaria apertura a signos hasta ahí ignorados, que pueden ofrecer una oportunidad de reorientación. Una gran ansiedad nos hace vigilar con atención temerosa y temblar con cada hoja que cae. Los periodos de crisis son los grandes momentos para los oráculos y los adivinos. Hay incluso formas reconocidas de frenesí y éxtasis que producen mensajes portadores de nuevos contenidos divinos. La sensibilidad nacida de la ansiedad conduce a un agrandamiento del mundo reconocible, dirigido por la premisa de que todo tiene significado. Eso equivale a volver al tipo de mundo cerrado en el que existen los animales menos desarrollados, aunque se trataría de un nivel más alto: esos animales no experimentan otra cosa que los contactos que afectan directamente a su propia vida, mientras que el hombre es capaz de alzarse a postular una totalidad de sentido dentro de su universo. La dialéctica de la ampliación de la visión y el cerramiento del universo puede encontrarse en la filosofía antigua: Platón, en su *Ti-meo*, construye para los humanos un *kósmos* divino en el que cada detalle tiene su correspondencia, lugar y función intemporales; nada es insignificante. Los estoicos después trazaron el cuadro de un *kósmos* aglutinado e impregnado por un *pneûma* inteligente, en el que cada cosa se sostiene «en simpatía» con todo lo demás; por lo tanto, hasta el significado adivinatorio del vuelo de un ave está ratificado. Ptolomeo consideraba que la «simpatía» del *kósmos* justificaba plenamente la astrología.²¹ El *kósmos* es un univer-

²¹ Ptolomeo, *Tetrabiblos* 1, 2.

so de signos: un dato filosófico que parece predeterminado por una herencia biológica más antigua.

Es también el mundo natural lo que aparece directamente a la vista en estos procesos. Los involucrados en ellos no son dioses ni abstracciones, sino simplemente árboles, aves que vuelan, agua y estrellas, mientras que los fenómenos poco comunes, como cometas y meteoritos, son considerados mucho más significativos. Integrados en la naturaleza, interpretando mensajes que llegan de fuera, los humanos construyen su *kósmos* de sentido, que apunta a lo divino.

LA DECISIÓN MEDIANTE SIGNOS: LA ORDALÍA

Un instrumento especial para hacer a los dioses hablar a través de la naturaleza en el contexto de un conflicto inminente es la ordalía.²² Este procedimiento va más allá de la adivinación en cuanto que constituye una intervención en una situación de crisis social, de combate inminente, o por lo menos de un proceso legal, en el que están en juego individuos de alto rango, intereses de grupo o incluso vidas. La crisis tiene un aura especial de gravedad y urgencia. En consecuencia, el signo que se ha de obtener debe ser realista al extremo. Para ir más allá de la interpretación y la adaptación intelectual arbitraria, es necesario trabajar sobre el cuerpo.

Una manera de expresar la máxima gravedad es tener una lucha a muerte, ya sea un combate singular o una bata-

²² G. Glotz, *L'ordalie dans la Grèce primitive* (París, 1904); HDA III, pp. 1016-1021; H. Nottarp, *Gottesurteilsstudien* (Múnich, 1956).

lla.²³ Pero las formas más notables de ordalía incluyen someterse a una prueba de la naturaleza, cuyo resultado se decide entre afirmaciones opuestas. El resultado, igual que en la adivinación normal, no puede preverse ni manipularse. De esa forma se atribuye lenguaje a la naturaleza en un contexto cultural, con la hipótesis de la supervisión divina. Civilizaciones muy diversas han recurrido a procedimientos muy similares.

En general, para la ordalía se convoca a dos fuerzas naturales, las bases de la vida y la tecnología: el agua y el fuego, ambos conocidos como potencialmente peligrosos. Una prueba por el agua, «ir al río», aparece en textos de Mesopotamia. No conocemos los detalles, pero es posible que fuese similar a la prueba que se aplicaba a las brujas en la Europa medieval y premoderna, prueba consistente en arrojar al agua a la persona acusada de hechicería, que era considerada culpable si no se ahogaba.²⁴ Otra práctica muy antigua es tocar metal derretido; de hecho, parece que existe una posibilidad impredecible de no quemarse.²⁵ En Irán ese procedimiento llegó a dominar la fantasía escatológica: al final de los tiempos, ríos de metal ardiente correrán por

²³ Sobre «la guerra como procedimiento de ordalía» en el Cercano Oriente, en la Antigüedad, véase Liverani (1990), pp. 150-159; en la leyenda romana el ejemplo más famoso es la batalla de los *Horatii* y los *Curiatii*, Tito Livio I, 24, cf. RE VIII, pp. 2322-2327.

²⁴ Código de Hammurabi, § 2; 132, ANET 166; 171; *Middle Assyrian Laws A* § 25, ANET 182.

²⁵ Véase A. Bürge, «Realität und Rationalität der Feuerprobe», *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* 100 (1983), pp. 257-259. Caminar sobre brasas, como se hace ritualmente en el norte de Grecia (W. D. Furley, *Studies in the Use of Fire in Ancient Greek Religion*, Nueva York, 1981) y, por imitación, en modernos grupos que buscan probar sus límites, es muy impresionante, pero normalmente no causa quemaduras.

toda la tierra y destruirán a los malvados, pero dejarán intactos a los justos.²⁶ Caminar entre el fuego era una temible prueba conocida también en Grecia;²⁷ todavía se practicaba durante las cruzadas.²⁸

Menos espectacular y más común, aunque también afecta el proceso básico de la vida, era hacer que la persona examinada comiera o bebiera alguna sustancia supuestamente venenosa. Los culpables enfermarían de inmediato, con hinchazón del cuerpo, dolor y desmayos, mientras que los inocentes no sufrirían daño alguno. Los modernos admitirán que este tipo de detector de mentiras tiene alguna eficacia psicosomática. En el Pentateuco hay una elaborada descripción del método. Hesíodo describe un procedimiento similar de «beber la Éstige», aplicado por la fuerza a un dios sorprendido en perjurio,²⁹ y el uso de esta ordalía está documentado también en Oriente Próximo y en Irán.³⁰ Una forma más simple y más benigna, consistente en obligar al sospechoso a comer pan y queso con la idea de que el culpable tendrá visible dificultad para tragar, era, en general, practicada en la Iglesia antigua, incluso por un obispo.³¹

²⁶ Yasna 43, 4; G. Widengren, *Die Religionen Irans* (Stuttgart, 1965), pp. 87 y ss.; cf. Lactancio, *Divinarum institutionum* 7, 21, 3-7.

²⁷ Sófocles, *Antígona* 264 y ss. Cf. Aristófanes, *Lisístrata* 133-135.

²⁸ Véase la n. 34.

²⁹ *Números* 5, 11; 21 y ss. Cf. W. McKane, *Vetus Testamentum* 20 (1980), pp. 474-492; Hesíodo, *Teogonía* 782-806.

³⁰ Véase P. Hoskisson, «The Nisbum "Oath" in Mari», en G. D. Young (ed.), *Mari in Retrospect* (Winona Lake, 1992), pp. 203-210, esp. 206 y ss., sobre tabús alimenticios en una ceremonia de juramento; J. Bottéro, *ASNSPisa* III 11 (1981), pp. 1005-1068. Para los hititas, Ishara, 'hidropesía', es la diosa de los juramentos. Cf. Meissner (1920-1925), II, p. 290. Sobre el Avesta, *Videvdát* 4,54-55, véase M. Boyce en *Monumentum H. S. Nyberg*, I (Teherán-Lieja, 1975), pp. 69-76.

³¹ Véase E. Peterson, *Frühkirche, Judentum und Gnosis* (Friburgo, 1959), pp. 334 y ss.

Y el mismo procedimiento se registra en otras partes del mundo: «Los masai del África Oriental muerden unas cuantas hojas de hierba y exclaman: "¡Que este pasto sea venenoso para mí si he mentido ante Dios!"».³²

Igual que ocurre con la adivinación, en la ordalía hay lugar para estratagemas, para «dar palabras» en lugar de la verdad. El ejemplo mejor conocido de la literatura medieval es la ordalía de Isolda en la historia de Tristán de Gottfried: los enamorados preparan una treta por la cual la proclamación de Isolda es literalmente cierta, aunque en el sentido requerido es falsa; así se observa que Cristo, el supervisor divino, es «plegable como una manga inflada por el viento».³³ Los casos reales no eran tan divertidos. Durante la primera cruzada, supuestamente se descubrió en Antioquía la «lanza sagrada» de Cristo, pero el entusiasmo inicial fue seguido pronto por escepticismo y los clérigos obligaron al feliz descubridor a caminar con la lanza a través del fuego; el hombre murió de las quemaduras.³⁴ El testimonio del fuego fue eficaz. La muerte es irrevocable; la falsa lanza sagrada desapareció ignominiosamente de la historia.

³² ER XV, 302; véase también G. Lorenz, en F. Hampl e I. Weiler, *Kritische und vergleichende Studien zur alten Geschichte und Universalgeschichte*, Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft 18 (Innsbruck, 1974), pp. 235.

³³ Gottfried von Strassburg, *Tristan*, ed. de K. Marold, rev. W. Schröder (Berlín, 1977), líneas 15518-15764, aquí línea 15739 y ss., trad. con introd. de A. T. Hatter (Harmondsworth, 1972), p. 248.

³⁴ Fulquerio de Chartres, *Patrologia Latina* 155, 843 y ss.; Raimundo de Aguilers, *Patrologia Latina* 155, 641-643; 646 = *Le [Liber] de Raymond d'Aguilers*, ed. J. H. y L. L. Hill (1969), pp. 120-124; 128 y ss.; cf. C. Auffarth «'Ritter' und 'Arme' auf dem Ersten Kreuzzug», *Saeculum* 40 (1989), pp. 39-55, esp. p. 51.

La acción y la aceptación pasiva se encuentran en el uso de signos. Los seres humanos tienden a percibir signos en el ambiente que los rodea y a atribuirles significados ocultos, pero están igualmente dispuestos a modificar ese ambiente para adaptarlo a las suposiciones y las categorías de su mundo mental común. Esto significa que la gente crea signos perceptibles, que operan para estabilizar el mundo común tal como ha sido conformado por el lenguaje y la tradición cultural. Los procesos de percepción, tal como han sido establecidos por la evolución biológica, en general operan por selección y ajuste de datos extraídos de un conjunto fluido y ambiguo. Del mismo modo, marcas hechas por el hombre y conscientemente aplicadas ayudan a hacer un mundo «bueno para percibir» porque reducen la complejidad.³⁵ Las marcas anulan las ambigüedades y hacen que la realidad corresponda a necesidades instintivas y a conceptos conscientes.³⁶ Con frecuencia se aplican tanto al ambiente como a personas individuales, marcas del territorio y marcas del cuerpo. Como las marcas explicativas se mezclan con las oportunidades de engaño, hay signos tanto abiertos como secretos en los dos campos de aplicación.

Marcar el territorio es común a muchos mamíferos, en general diseminando señales olfativas. Análogamente, los seres humanos siguen esas huellas de comportamiento marcando piedras con libaciones de aceite.³⁷ Hay muchas otras maneras de marcar un paisaje, especialmente median-

³⁵ Véase el cap. 1, n. 93.

³⁶ M. Douglas, *Natural Symbols* (Nueva York, 1973, 3.ª ed. 1978), insiste en que el simbolismo cosmológico generalmente refleja las condiciones sociales.

³⁷ Véase Burkert (1979), pp. 41 y ss.

te la manipulación de sus componentes más sólidos, las piedras. En todo el mundo hay pilas de piedras o grandes piedras erguidas en posiciones poco comunes que son signos de presencia humana. Los ordenamientos de piedras ayudan a la gente a encontrar su camino; y en general, además, evocan sentimientos de familiaridad. Es asombroso con cuánta frecuencia y facilidad esas marcas de territorio son trasladadas a un contexto religioso. Las piedras con marcas de libaciones de aceite son sagradas, y una sola piedra colocada en posición vertical es llamada la «casa de Dios», *baitylos*, Beth-El.³⁸ Los terrenos de propiedad privada son marcados con piedras, y ellas mismas son sagradas. Los babilonios colocaban piedras en forma de falos con inscripciones y símbolos divinos en relieve para registrar la propiedad, *kudurrus*.³⁹ Para los romanos, los límites eran supervisados por un dios especial llamado 'Término' o 'Límite', *Terminus*. Es verdad que los signos visibles, incluso las piedras grandes, pueden ser movidos o destruidos deliberadamente. Por consiguiente, pueden introducirse signos ocultos, marcas secretas que atestigüen las fronteras, reliquias de sacrificios y carbón cubiertos de tierra.⁴⁰ Es posible que haya tumbas secretas a las que hacen referencia mitos locales, que son descubiertas a intervalos regulares por individuos que confirman su poder territorial con su sabiduría arcana.⁴¹ Los santuarios de los dioses son conspicuos en el paisaje, marcados por piedras y árboles y así convertidos ellos mismos en marcadores. Al regresar a

³⁸ Génesis 28, 10-22; Burkert (1979), pp. 41 y ss.

³⁹ Véase U. Seidl, *Die babylonischen Kudurru-Reliefs* (Friburgo, 1989).

⁴⁰ Cf. Piccaluga (1974); Gladigow (1992), esp. pp. 177-183.

⁴¹ Hiparcos (comandantes de caballería) beocios y la tumba de Dirce, Plutarco, *Gen. Socr.* 578b, cf. Burkert (1983), p. 188.

Atenas por mar, lo primero que se ve es el templo del Sunio y más tarde la punta de la lanza de Atenea, titilando sobre la Acrópolis.⁴²

La producción de figurillas e imágenes, que se inicia en el paleolítico superior, crea una nueva categoría de signos, iconos cuyo modelado visual hace pensar en una referencia clara y aparentemente directa al objeto. De hecho, crean un segundo nivel de realidad, un mundo de imágenes más manejable que la realidad y sujeto a una creatividad voluntaria,⁴³ con referencias no obvias que surgen inmediatamente.⁴⁴ A los observadores posteriores les queda el problema de interpretar esas representaciones tempranas, siguiendo las indicaciones realistas o fantásticas, en un contexto de arte, magia o religión. En particular, la cuestión de hasta qué punto se representan los dioses es difícil de responder hasta la llegada de culturas superiores, que nos hablan a través de la escritura. A estas alturas ya no queda duda de que los dioses son representados por imágenes, en las cuales se concentra el culto. Mucho más tarde, los judíos y los cristianos denunciaron duramente el culto de ídolos hechos por el hombre, y el islam mantiene su condena radical de las imágenes.⁴⁵ Sin embargo, inicialmente no fueron las imágenes las que crearon el culto, sino que éstas fueron creadas por los rituales religiosos para común orientación, rituales de veneración hechos explícitos y especiales por el «signo» visible producido por el artista. Nótese que en latín la estatua de un dios se llama simplemente 'signo', *signum*.

⁴² Pausanias I, 28, 2.

⁴³ Sobre la función del arte como «hacer especial», véase Dissanayake (1988), esp. pp. 92-101.

⁴⁴ Véase el cap. I, n. 91-92.

⁴⁵ Véase RAC s. v. Götterbild.

El vínculo entre el mundo mental y el medio natural es el cuerpo. Los rituales son estrategias para controlar el comportamiento del cuerpo. Por lo tanto, el mundo mental tiende a afirmar su seriedad obrando su voluntad sobre el cuerpo.

Puede parecernos normal que ciertos grupos tengan sus particulares signos o emblemas, banderas, mascotas o canciones. Sin embargo, es posible que tomen su uso muy en serio, especialmente en tiempos de crisis: «La bandera es más que la muerte», proclamaba un himno nazi. Y aun cuando lo hagamos inconscientemente, o más bien involuntariamente, todos reaccionamos a los estilos de vestimenta. Pero tales signos pueden ser abandonados o cambiados, a menos que se hagan corporales. Así, el mundo mental, que es cambiante y frágil, o excesivamente conformado por la privacidad y la libertad individual, se vuelve sobre sí mismo y busca la confirmación del cuerpo. Las marcas en el cuerpo parecen haber sido inventadas en algún periodo prehistórico que vio la aparición del arte representativo, y eso no es coincidencia.⁴⁶ El hombre estaba dando forma a su mundo a través de signos creados por él mismo.

Las distinciones corporales comúnmente se aplican a clases de sexo y de edad, así como a sociedades apartadas y estrechamente unidas. Hay «ritos de paso» que permiten el reclutamiento, a la vez que estabilizan significados culturales y valores, incluso atravesando generaciones diferentes. La crisis de transición se va haciendo manejable y el estatus alcanzado debe ser irreversible, más allá de cualquier traje o adorno especial, más allá del lenguaje y la imaginación.

⁴⁶ Véase el cap. 1, n. 67.

Algunas marcas corporales son reversibles, especialmente las formas de llevar el cabello: todos sabemos cuán efectivo es el uso de diferentes peinados para marcar «alternativas», ya se trate de monjes o de jóvenes rebeldes. El cabello es parte del cuerpo, y como interactúa con la cara sus variaciones dan la impresión de un cambio en la identidad personal. Esto se puede deshacer en unas cuantas semanas, pero hay otras marcas que no se pueden deshacer. Las marcas con fuego, las cicatrices y los tatuajes son a la vez comunes y antiguos; también se realizan otras operaciones.⁴⁷ Muchas tribus en diferentes partes del mundo tienen, o han tenido, costumbres estrictas que dictan que para ser miembro pleno del grupo el individuo debe soportar que sobre su cuerpo se realice determinada operación, normalmente en una ceremonia de iniciación; entre éstas figuran romper dientes, perforar los labios o la nariz, formas elaboradas de escarificación y especialmente la circuncisión o la subincisión de los genitales.

Las marcas de iniciación admiten varios códigos de interpretación. Los semiólogos trazan el mapa del método de «diferenciación», los funcionalistas especulan sobre la solidaridad de grupo y los psicoanalistas se extienden sobre los conflictos edípicos y el miedo a la castración. Como quiera que sea, no es suficiente con establecer la identidad de una persona simplemente mediante una decisión, un pronunciamiento o un acto de imaginación. Ni siquiera es suficiente con dejar una marca indeleble mediante el terror

⁴⁷ Véase C. P. Jones, «Stigma: Tattooing and Branding in Graeco-Roman Antiquity», *JRS* 77 (1987), pp. 139-155. Sobre las marcas de iniciación para hombres, véase, por ejemplo, C. Calame, *Le processus symbolique* (Centro Internazionale di Semiotica e di Linguistica: Documents de travail et pré-publications 128/9) (Urbino, 1983), pp. 4 y ss.; para mujeres, Lincoln (1981), pp. 334-49.

psíquico.⁴⁸ Lo no obvio ha de hacerse obvio y lo que está dentro debe volverse hacia fuera. Es preciso que haya diferencias visibles que persistan. Nótese que el resto de la parafernalia de la iniciación, el cambio de lugar y de costumbres, las reglas de alimentación, las pruebas y los malos tratos también tienen su realidad corporal; las palizas iniciáticas duelen de veras.

Según Heródoto, cuando los lidios y los medos hacen un juramento de alianza «se cortan la piel de los brazos y luego lamen cada uno la sangre del otro». Los árabes hacen sus compromisos formales del siguiente modo: un hombre se coloca de pie entre las dos personas que se comprometen, les hace una incisión en la parte interior del pulgar, después toma el borde de sus respectivos trajes y unge con su sangre siete piedras, invocando a Dioniso y a Urania.⁴⁹ La intimidad se combina con el dolor y el terror, las cicatrices perdurarán para recordarles el acto, al igual que las piedras; y el lenguaje agrega los socios divinos, nombres asociados con cultos regulares. El estremecimiento instintivo y el simbolismo consciente se combinan en otro intento de «marcar», diríamos, de crear una asociación definida y de larga vida, más allá de las veleidades de la imaginación y del lenguaje.

Las marcas, en cuanto signos, se hacen para que se noten. Las escarificaciones y los dientes rotos son imposibles de disimular. Sin embargo, los signos secretos pueden llegar a ser aún más poderosos. La circuncisión, común a judíos y musulmanes—pero no limitada a ellos—, es el «signo de la alianza» hecha entre Yahvé y Abraham.⁵⁰ Es una mar-

⁴⁸ Véase el cap. 1, n. 111-114.

⁴⁹ Heródoto 1, 74, 5; 3, 8.

⁵⁰ Génesis 17, 11 (la versión anterior dice, en cambio, «sacrificio de

ca irrevocable que resulta invisible para el público por el código de decencia normal. Pero todos saben que existe, y cuando llega al primer plano llama mucho más la atención. El proceso de volver lo de dentro hacia fuera es invertido superficialmente, y gana fuerza por ocultarse.

En Mesopotamia, Anatolia y Siria había diosas que tenían grupos de eunucos como adoradores especiales, ya fuese en sus santuarios o vagando por el mundo. La castración es un signo drástico e irreversible, normalmente oculto por decencia pero exhibido en raras presentaciones; trastorna las categorías normales de masculino y femenino. El único texto acadio que hace referencia a esa práctica dice que esos hombres «cambiaban su masculinidad por femineidad para hacer que el pueblo de Ishtar la adorase», o más bien «la temiese»: el temor confirma la religión.⁵¹ Cuanta más perplejidad causa el signo, más se considera que hace referencia a una autoridad superior invisible.

El término *character indelebilis* fue acuñado en la tradición cristiana, de Agustín a Tomás, para describir el efecto de los sacramentos, en particular del bautismo.⁵² Agustín tomó la metáfora del modo como se marcaba a los soldados. La tradición cristiana ha recurrido a «sellos» metafísicos sin más operaciones sobre el cuerpo, aunque no sin prescribir la vestimenta y el peinado apropiados; y tocar

mitades», véase la n. 89); cf. en general ER III, 511-514; véanse también los caps. 1, n. 113, y 2, n. 50-51.

⁵¹ Erra 4, 56, Dalley (1989), p. 305; cf. el cap. 2, n. 41-44; Burkert (1979), pp. 105 y 120.

⁵² El dogma del sacramento como *character indelebilis* fue desarrollado por Tomás de Aquino, *Summa theologiae* III quaes. 63, siguiendo a Agustín; cf. L. K. Pongratz, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, I (1971), pp. 984-986.

el cuerpo con agua sigue siendo indispensable en el ritual cristiano.⁵³ El mundo espiritual articulado por construcciones verbales no existe como sistema cerrado, sino que es fracturado y reconstituido por signos que afectan la realidad más allá del lenguaje.

EL LENGUAJE VALIDADO: EL JURAMENTO

¿Por qué la gente tiene religión? En el mundo antiguo la respuesta obvia habría sido: para la validación de los juramentos.⁵⁴ Sin dioses no habría juramentos, y por lo tanto no habría base para la confianza y la cooperación, ni para la acción legal ni para los negocios.⁵⁵ «Los juramentos se encuentran entre todos los pueblos y en todas las culturas. Son un símbolo primario de la religión».⁵⁶ Los juramentos eran indispensables en la interacción social en todos los niveles, económico y jurídico, privado y público, intratribal e internacional. Ningún contrato, ningún tratado, ninguna administración de justicia funciona sin un juramento. Ése es el lugar donde claramente la religión, la moralidad y la ley se encuentran.

⁵³ Una secta cristiana de Rusia, los *skopzii*, hace de la castración el verdadero «sello» de la secta; véase K. K. Grass, *Die russischen Sekten*, II (Leipzig, 1914), pp. 687 y ss.

⁵⁴ Un viejo estudio vigente es Hirzel (1902); véase también E. Ziebarth, *RE* V, pp. 2975-2083; *ThWbNT* V, pp. 458-467; *RIAss* II, pp. 305-315; *ER* XV, 301-305; É. Benveniste, «L'expression du serment dans la Grèce ancienne», *RHR* 124 (1947-1948), pp. 81-94; J. Plescia, *The Oath and Perjury in Ancient Greece* (Tallahassee, 1970); Burkert (1985), pp. 250-254; Faraone (1993).

⁵⁵ El juramento es sólo 'legalidad que ha de ser legalizada', *ius iurandum*, en latín.

⁵⁶ *ER* XV, 301.

El juramento es un fenómeno del lenguaje que debe su existencia a la propia insuficiencia del lenguaje. La debilidad de la palabra es la posibilidad—la probabilidad—de la mentira, del fraude y la trampa en todos los juegos sociales. Ha habido un creciente interés en esos fenómenos incluso en el nivel prehumano.⁵⁷ Cuando se enseña a chimpancés a usar el lenguaje de signos, inmediatamente intentan hacer trampa a sus entrenadores mintiendo.⁵⁸ Se puede concluir con seguridad que en el comienzo mismo de la civilización la mentira y el lenguaje iban parejos. Los cuentos de fraudes y engaños son los favoritos en muchas civilizaciones.⁵⁹ Tal vez sea natural que los niños sientan la tentación de mentir. Sin embargo, la colaboración y el intercambio en la sociedad requieren confianza y medios de impedir el engaño, de hacer predecibles a los otros hombres y de dar estabilidad a un mundo común de valores.

El propósito de un juramento, hecho por partes responsables, siempre ha sido excluir la mentira en todas sus formas, las tretas, las distorsiones y las elaboraciones fantásticas. Es «decir la verdad y nada más que la verdad», o aceptar una obligación que debe ser cumplida sin modificaciones ni subterfugios. En otras palabras, hacer un juramento significa realizar una radical «reducción de complejidad», en un esfuerzo por establecer significados unívocos y crear un mundo de sentido que sea confiable, con divisiones claras entre verdadero y falso, justo y errado, amigo y adversario, aliado y enemigo.

Es cierto, y es característico, que los tramposos humanos han dado de inmediato el siguiente paso y hecho un arte

⁵⁷ Véase esp. Sommer (1992).

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 66-91, esp. p. 85.

⁵⁹ Véase Dundes (1964).

del engaño mediante juramentos.⁶⁰ Homero dice que Autólico, el abuelo de Odiseo, era «famoso por sus robos y sus juramentos», y hay varios cuentos sobre lo bien que practicaba ese arte.⁶¹ Y no era el único. 'Dar palabras', *verba dare*, en latín, significa «engañar»; la propia palabra «sentido», *sensus*, significa lo contrario de *verba*. La fórmula «lo que siento es lo que estoy diciendo» se introdujo para dar peso a las meras palabras.⁶² ¿Pero cómo estar seguro de los sentimientos?

Para lograr la reducción de la complejidad, para establecer significados fijos y unívocos, no puede ser suficiente con actos de habla. Agregar a una afirmación que es verdadera y que cualquier alternativa está errada y queda excluida es, en el mejor de los casos, un mecanismo retórico para impresionar a los ingenuos, pero desde un punto de vista lógico es inútil: no convencerá a los experimentados. Añádanse expresiones terroríficas para demostrar seriedad y provocar una ansiedad espeluznante: incluso eso dejará más bien fríos a los experimentados. Es necesario ir más allá del universo semántico cerrado del lenguaje.

Para ese fin se han creado dos estrategias concomitantes: el uso de testigos para garantizar un mundo mental compartido, y el uso de un ritual para crear signos realistas, para poner un sello imposible de eliminar mediante la función impresora del temor. En los dos niveles, la reducción de la complejidad se alcanza mediante un «agregado»

⁶⁰ Ciro en Heródoto 1, 153: hacer negocios en el mercado es «engañar mediante juramentos». «Hay que engañar a los niños con dados, a los adultos con juramentos», Lisandro según Diodoro 10, 9, o bien el rey Filipo según Eliano, *Historia varia* 7, 12.

⁶¹ *Odisea* 19, 395 y ss.

⁶² «*Quos me sentio dicere*», fórmula de devoción en Macrobio, *Saturnales* 3, 9, 10.

de la esfera sobrenatural.⁶³ Asociados invisibles compar-
ten el conocimiento, y una causalidad no obvia tiene po-
der coercitivo. Ambos son aceptados en una atmósfera de
seriedad absoluta.

Como nuestro mundo mental está controlado por el
saber común, testigos independientes garantizan la ver-
dad. Nótese que la misma raíz indoeuropea *wid-*, que sig-
nifica «ver», y por lo tanto «saber», aparece tanto en el in-
glés *witness* como en la antigua palabra griega *hístōr*. Pero
los humanos son débiles, física y mentalmente; es proba-
ble que en el futuro olviden o incluso mientan. Un primer
paso para alcanzar un nivel más alto sería invocar «el jura-
mento del rey», cosa que hace indispensable a la monar-
quía misma.⁶⁴ ¿Pero cómo «sabe» el rey? Un recurso co-
mún es elegir lo más evidentemente presente, aun cuando
esto implique atribuir conocimiento a objetos inanimados.
Así, Odiseo, disfrazado, jura «por la mesa del anfitrión y
el hogar de Odiseo».⁶⁵ Desde la Edad de Bronce los tra-
tados internacionales hacen referencia al más permanente
de los fenómenos de la naturaleza, el sol y el cielo, el cie-
lo y la tierra. El sol «que todo lo ve» tiene un rango espe-
cial: para los babilonios el principal garante de los jura-
mentos es Shamash. En los tratados hititas siempre se in-
voca a «las montañas, los ríos, las fuentes, el gran mar, el
cielo y la tierra, los vientos y las nubes: que ellos sean tes-
tigos de este tratado y del juramento».⁶⁶ Homero cuenta

⁶³ Cf. el cap. 1, n. 87-93.

⁶⁴ Es ésta una fórmula normal en Egipto, Bonnet (1952), p. 164, y
también en Mesopotamia; véase *RAss* II, pp. 307-315, sobre «juramen-
to del rey» y «juramento de la ciudad»; Meissner (1920-1925), II, pp.
290 y ss.

⁶⁵ *Odisea* 14, 158 y ss.; 155 y ss.; 20, 230 y ss.; cf. 19, 304.

⁶⁶ *ANET* 205; Burkert (1992a), pp. 93 y ss.

que en su ceremonia de juramento, los troyanos ofrendaron una oveja al Sol y otra a la Tierra e invocaron al sol, los ríos, la tierra y los poderes punitivos del inframundo.⁶⁷ A través de un ingenioso juego del lenguaje y de la personificación, se atribuyen al objeto más obvio funciones que están lejos de ser obvias.

El juego del lenguaje aceptado va más allá, postulando testigos de rango cada vez más alto, más fiables que los efectivamente presentes, para representar la verdad inflexible. Ahí es cuando entran en escena los dioses. No sería correcto decir que los dioses son inventados en ese contexto: más bien lo que ocurre es que todos los dioses y poderes venerados por la tradición establecida que garantizan el orden jerárquico, que aparecen como asociados en el intercambio de regalos, que son experimentados en el terror y considerados responsables del bienestar o malestar del individuo, la familia, la tribu o el país, se emplean en el contexto del juramento y resultan ser realmente útiles. La garantía de verdad absoluta pertenece al dios.⁶⁸

Es aún mejor cuando se puede integrar en la acción tanto a los dioses superiores como a la realidad visible. El sol es un fenómeno brillante en el cielo y en muchas civilizaciones es considerado un dios. Para los griegos, Helio era un dios menor, pero Zeus, el preservador de los juramentos, es llamado en esa función *hórkios*, que en origen era una designación del cielo iluminado, hecho que los grie-

⁶⁷ *Ilíada* 3, 104; 277-279; cf. Burkert, «Homer's Anthropomorphism: Narrative and Ritual», en D. Buitron-Oliver (ed.), *New Perspectives in Early Greek Art* (Washington, National Gallery of Art, 1991), pp. 81-91.

⁶⁸ Una consecuencia extraña pero lógica es que un dios se compromete jurando «por sí mismo»: éste es un acto de promesa serio para Yahvé, Deuteronomio 29, 9 y ss.; una broma para Calímaco, fr. 114, 5.

gos no olvidaron del todo. Los aqueos hacen sacrificios para Zeus, según Homero; del mismo modo, Odiseo da a Zeus el primer lugar en su juramento, que será seguido por la mesa y el hogar.⁶⁹ Los jóvenes atenienses que ingresaban en el servicio militar, los efebos, hacían su juramento por una serie de dioses de la ciudad y finalmente por «las fronteras de la patria, el trigo, la cebada, las viñas, los olivos y las higueras».⁷⁰ Esto evoca un mundo significativo y familiar en el que los ciudadanos viven y por el cual tendrán que luchar. Las fronteras de la patria, con todo lo que el suelo provee para sostén de la vida, son convocadas ante los ojos de los jóvenes y nombradas testigos para validar el pronunciamiento, junto con los dioses para los cuales se han erigido santuarios y templos.

Los dioses son poderosos, y si se irritan responderán con castigos implacables. En muchas fórmulas de juramento se les convoca expresamente a hacerlo, tanto en Mesopotamia como en Egipto, Grecia y Roma. «Su poder matará», dice una antigua fórmula egipcia de juramento.⁷¹ Los atenienses solían creer que «Zeus lanza su rayo contra los perjuros».⁷² En acadio se dice que el juramento mismo se convierte en un demonio y «atrapa» al transgresor.⁷³ Hay demonios especiales que se convocan para atestiguar el juramento y castigar el perjurio; para los griegos eran las Erinias, personificaciones de las maldiciones que acompañan al juramento. Ellas «andan en círculos alrededor del

⁶⁹ *Supra*, n. 67 y 65.

⁷⁰ R. Merkelbach, *ZPE* 9 (1972), pp. 277-285.

⁷¹ Bonnet (1952), p. 164; piedra de Nofer-Abu, Roeder (1915), p. 58, cf. el cap. 5, n. 85.

⁷² Aristófanes, *Nubes* 397.

⁷³ *AHW* 600; *RLAss* II, p. 314; Meissner (1920-1925), II, pp. 290 y ss.; Cf. J. Pedersen, *Der Eid bei den Semiten* (Estrasburgo, 1914).

Juramento cuando éste nace», advierte Hesíodo, y perseguirán al transgresor para castigarlo incluso más allá de la tumba.⁷⁴

Y todo esto no es suficiente. Es necesario que lo invisible, con todos esos testigos, dioses y poderes vengadores sobrehumanos, vuelva a ligarse con la realidad visible. Más allá de la palabra hay acción, en forma de ritual que representa lo que se da a entender o se siente en el ejercicio lingüístico, para dar validez a las afirmaciones, imprecaciones y maldiciones y demostrar la irreversibilidad. En el ritual religioso tradicional la cultura verbalizada estructura el ambiente a fin de modificar en consecuencia las vidas humanas y asegurar un comportamiento fiable.⁷⁵ Si bien las fórmulas tienden hacia lo fantástico, en el proceso nunca se pierde el sentido de la realidad.

Los rituales de juramento representan principalmente la irreversibilidad. En Alalakh, en Siria, una transacción de propiedad va acompañada de la matanza de una oveja: «Que así muera yo si te quito lo que ahora te doy».⁷⁶ También en la ceremonia de los juramentos en la *Ilíada* se sacrifican ovejas, y mientras Agamenón las degüella los demás participantes derraman vino de sus copas en la tierra y ruegan: «Quienquiera que faltare a este juramento, que sus sesos se derramen por el suelo como este vino, los suyos y los de sus hijos, y que sus mujeres sean entregadas a otros».⁷⁷ Vino derramado, sangre derramada, sesos derramados se reúnen; la acción se ejecuta con uno y se conjura

⁷⁴ Hesíodo, *Los trabajos y los días* 803 y ss.

⁷⁵ Cf. Bell (1992), p. 98 (siguiendo a Bourdieu): «La ritualización produce ese cuerpo ritualizado a través de la interacción del cuerpo con un ambiente estructurado y estructurante».

⁷⁶ D. Wiseman, «Abban and Alalakh», *JCS* 12 (1958), p. 129.

⁷⁷ *Ilíada* 3, 299-301, véase la n. 67. Véase también Karavites (1992).

a los otros a hacer lo mismo. Las acciones y oraciones de este tipo son muy comunes. En un tratado asirio de mediados del siglo VIII a. C. leemos: «Si Mati'ilu peca contra este tratado, entonces, así como la cabeza de este cordero es arrancada, y su nudillo colocado en su boca ... que así sea arrancada la cabeza de Mati'ilu». ⁷⁸ Los hititas de la Edad de Bronce, en el juramento de los soldados, derramaban vino diciendo al mismo tiempo: «esto no es vino, esto es tu sangre». ⁷⁹ Los *fetiales* romanos, al llevar a cabo su ritual de tratados, proclamaban: «Si el pueblo romano faltase [al cumplimiento de este tratado] ... entonces tú, Júpiter, golpearás al pueblo romano tal como yo hoy y aquí golpearé a este cerdo; golpearás tanto más cuanto más capaz y poderoso eres». Y a continuación mataban al cerdo con una piedra. ⁸⁰ «Los molosios, cuando hacen un juramento, presentan un buey y una copa llena de vino; después cortan al buey en trozos pequeños y ruegan que así sean cortados los transgresores; derraman el vino de la copa y ruegan que la sangre de los transgresores sea derramada de esa forma». ⁸¹ Otra manera de representar la amenaza de destrucción en forma gráfica es quemar imágenes de cera o de betún de Judea, acompañando la acción con maldiciones: tal como se derrite la cera será aniquilado el transgresor. Esta práctica también es conocida tanto en Oriente Próximo como en Grecia. ⁸²

⁷⁸ Tratado de Ashurnari V y Mati'ilu, *ANET* 532.

⁷⁹ N. Oettinger, *Die militärischen Eide der Hethiter* (Wiesbaden, 1976), p. 21.

⁸⁰ Tito Livio 1, 24, 8.

⁸¹ *Paroemiographi Graeci*, I, pp. 225 y ss.; Burkert (1985), pp. 252 y ss.

⁸² Tratados de Sfíre y juramento de fundación de Cirene, véase Farone (1993); F. Letoublon, «Le serment fondateur», *Metis* 4 (1989), pp. 101-115; Burkert (1992a), pp. 67 y ss.

Éstos son casos claros de simbolismo, pero los símbolos son lo más reales posible: vino y sangre, cera y fuego y animales expirando en agonía. El tacto es importante. Durante la ceremonia del juramento, las vísceras de las víctimas se toman en la mano—esto se hace tanto en Mesopotamia como en Grecia—,⁸³ las armas se mojan en la sangre,⁸⁴ o bien se moja en la sangre un anillo que se guarda en la mano.⁸⁵ Un detalle macabro común en los juramentos griegos era cortar los genitales de la víctima sacrificial y pisarlos: si el juramento es violado, la continuidad biológica se interrumpirá, de manera que el perjurio causará la extinción de toda una familia.⁸⁶ En el Areópago ateniense, el tribunal que juzgaba los casos de homicidio intencionado—cuyo ejemplo mítico más famoso es Orestes—, los sacerdotes, mataban un jabalí, un carnero y un toro y el acusado tenía que pisar los genitales cortados y recitar un juramento en el que pedía la total destrucción de su casa y de su linaje si no decía la verdad.⁸⁷

⁸³ Shurpu 3, 35, p. 20 Reiner: «juramento hecho matando una oveja y tocando su carne cortada»; cf. Weinfeld (1990), p. 187. Heródoto 6, 68: Demarato sacrifica un buey, da a su madre «de las entrañas en su mano» y le ruega que diga la verdad.

⁸⁴ Persas y griegos en Jenofonte, *Anábasis* 2, 2, 4.

⁸⁵ Costumbre germánica, *ER* XV, 304.

⁸⁶ Incluso el intento de perjurio tiene esa consecuencia, Heródoto 6, 86.

⁸⁷ Demóstenes 23, 67 y ss.; cf. Dinarch. 47; R. W. Wallace, *The Areopagos Council to 307 B. C.* (Baltimore, 1985), p. 123. Una práctica comparable es la de «cortar en mitades» y caminar entre ellas para hacer una alianza, conocida por el Antiguo Testamento, Génesis 15, 9; Jeremías 34, 18, y por los hititas, véase E. Bickerman, «Couper une alliance», *Studies in Jewish and Christian History*, I (Leiden, 1976), pp. 1-32; Burkert (1983), p. 45, n. 3. Más racional y más drástica es la práctica de cometer un crimen en común para asegurar la lealtad. Los oligarcas atenienses, planeando su conspiración, «mataron a Hiperbolo, garantizan-

Menos espectacular es el ritual de arrojar un objeto. Aquiles jura retirarse de la batalla «por el cetro de madera» que tiene en la mano, que nunca volverá a dar hojas, y lo arroja al suelo.⁸⁸ En el juramento romano «por Júpiter la piedra», «*per Iovem lapidem*», que evidentemente viene de una tradición muy antigua, el que jura toma una piedra y pronuncia la fórmula habitual: «Si cumplo este juramento, vendrán para mí cosas buenas; si planeo u obro de otro modo, todos los demás estarán seguros ... pero solamente yo caeré como ahora cae esta piedra», y la arroja. De manera extraña, por su nombre este juramento parece identificar a la piedra con el dios.⁸⁹ Lo invisible queda ligado a la realidad objetiva. Los asirios, por ejemplo, tienen que destrozarse un símbolo del dios.⁹⁰ La irreversibilidad absoluta se demuestra de forma gráfica hundiendo barras de hierro en el mar: de esa manera los jonios y los atenienses sellaron su alianza contra Persia en 478 a. C.; los focios habían utilizado el mismo ritual al abandonar definitivamente su casa.⁹¹ Una acción de este tipo puede evolucionar hacia la pura magia, cuando la maldición se emancipa del juramento y se utiliza con intención directa. Jeremías escribe todos los males que caerán sobre Babilonia en un trozo de cuero y ordena a su servidor Seraías que lo lleve a dicha ciudad, recite lo que ha escrito y después lo ate a una piedra

do así su lealtad mutua» (Tucídides 8,73,3); cf. el cap. 1, n. 115. Los seguidores de Catilina fueron acusados de haber celebrado un banquete caníbal antes de su intento de revolución, que fue derrotado por Cicerón: Salustio, *Catilina* 22; cf. el cap. 1, n. 113.

⁸⁸ *Iliada* 1, 245.

⁸⁹ Polibio 3, 25, 7-9.

⁹⁰ *RAss* II, p. 306 (el término es *nasabu*).

⁹¹ Heródoto 1, 165, 3; véase también Diodoro 9, 10, 3 (Epidamno); Calímaco fr. 388, 9.

y lo arroje al Éufrates: «Así será anegada Babilonia y no se levantará».⁹²

Los juramentos son primitivos y a la vez sofisticados. Los rituales de juramento han sido considerados pre-deísticos—¡tomar a una piedra por Júpiter!—y atribuidos a la mentalidad primitiva. Pero al mismo tiempo son estrategias de hombres astutos dotados de lenguaje, que a cada intento de validación harán nuevos intentos de engaño. Los dioses han sido parte del procedimiento desde tiempo inmemorial, en los sistemas culturales más diversos. De alguna manera, el uso correcto de los juramentos debe de haber sido mayor que el mal uso.

Algunas reformas o revoluciones religiosas han tratado de reducir o incluso de prohibir el uso de juramentos, como se dice que hizo Pitágoras.⁹³ Jesús los prohibió explícitamente, pero su prohibición no rigió la práctica cristiana posterior.⁹⁴ Los juramentos se han mantenido hasta hoy: hay juramentos de lealtad y juramentos en los tribunales (que incluso conservan algo del ritual al hacer tocar la Biblia), y el perjurio puede ser motivo de una acción legal. El uso de documentos escritos debería haber hecho innecesarios los juramentos desde hace mucho tiempo, pero no ha sido así. Ya los acadios hacían referencia al «juramento de la tableta», y nunca olvidaban al «dios del juramento».⁹⁵ Las ceremonias de juramento romanas, por la precisión, se realizaban «con tabletas o cera», pero todavía utilizaban la piedra en lugar del cuchillo para la matanza ritual. La era alfabetizada utiliza implementos de la Edad de Piedra.

⁹² Jeremías 51, 59-64.

⁹³ Diógenes Laercio 8, 22, cf. Yámblico, *Vida pitagórica* 47; 144; 150; lo contradice Diodoro 10, 9, 1.

⁹⁴ Mateo 5, 34-37.

⁹⁵ Sobre *Tuppu mamiti e ilu mamiti*, véase AHW 599.

La práctica de los juramentos podría ser un ejemplo modelo de los intentos de marcar mediante la construcción de un cosmos común de significado, con la ansiedad acechando por todas partes. Los juramentos se basan en la creencia en seres superiores invisibles y hacen uso de esos poderes a la vez que los amarran a la vida práctica mediante signos de supremo realismo. Su empleo trae consigo la necesidad de la religión. «Los que niegan la existencia de la Divinidad no deben ser tolerados en absoluto. Las promesas, las alianzas y los juramentos, que son los lazos que mantienen unida la sociedad humana, no pueden ejercer su autoridad sobre un ateo, ni guardar santidad para éste. Porque la eliminación de Dios, aunque sólo sea en pensamiento, lo disuelve todo». Son palabras de John Locke, en el umbral de la Era de la Ilustración.⁹⁶

⁹⁶ J. Locke, *Epistula de Tolerantia / A Letter on Toleration*, ed. J. W. Gough (Oxford, 1968), p. 135.

CONCLUSIÓN

La religión ha aparecido en este estudio como una tradición originaria de comunicación seria con poderes invisibles. El problema de la validación de los «mundos del más allá» no parece tener una única respuesta. No se puede explicar como expresión autónoma de una herencia, ni como impresión directa de actitudes parentales, ni como transferencia arbitraria de información. En cambio, propongo la existencia de patrones biológicos de acciones, reacciones y sentimientos, activados y elaborados a través de la práctica ritual y de las enseñanzas verbalizadas, con la ansiedad desempeñando un papel de primera magnitud. La religión ofrece soluciones para varias situaciones críticas recurrentes en las vidas individuales. Se puede ver que la religión, a través de múltiples formas y funciones de comportamiento ritual e interpretaciones culturales, todavía reside en los valles profundos del paisaje de la vida. La religión sigue las huellas de la biología, aun cuando está estrechamente relacionada con la invención original del lenguaje, que trajo la gran oportunidad de tener un mundo mental compartido. En ese nivel, lo que importa no es el éxito de los «genes egoístas» en la procreación, sino la coherencia, la estabilidad y el control en este mundo. Eso es lo que el individuo está buscando, y por eso acepta con alegría la existencia de entidades o incluso principios invisibles. De ese modo, encuentran su lugar detalles desconcertantes de la experiencia, y la realidad misma puede 'tener habla', *lógon échein*, como dirían los griegos. Eso es la creación de sentido.

Si el lenguaje trajo un progreso decisivo en cuanto a compartir, almacenar y procesar información, el siguiente gran paso se dio con la invención de la escritura hace alrededor de cinco mil años. Con ella se creó una nueva forma de objetividad más allá de la palabra hablada codificada en las mentes individuales. Los rituales de validación, y en particular los juramentos, podrían haber perdido su función frente al uso de documentos escritos. La escritura alcanzó sus triunfos más notables con el judaísmo, el cristianismo y el islam. Las escrituras sagradas garantizan de una vez por todas las palabras de Dios comunicadas a sus profetas y enviados. La escritura redujo drásticamente la necesidad de interpretar signos y de recurrir a experiencias paranormales de éxtasis y misticismo, pero dio origen a la interpretación en una nueva búsqueda de sentido entre las grietas de la evidencia. Y sin embargo, la mayoría de los elementos de las religiones más antiguas han sobrevivido tanto en el nivel cultural como en el subcultural, incluyendo el uso de juramentos y presagios. Es difícil para los humanos abandonar las viejas huellas o senderos de construcción de sentido en un mundo lleno de acontecimientos, escándalos y trampas desconcertantes.

Es posible que el tercer paso del procesamiento de la información que estamos experimentando en la actualidad llegue a provocar los cambios más cruciales. A causa de la red electrónica de una sociedad computarizada, la información compartida y los programas correspondientes han pasado a ser ubicuos y definitivamente independientes del individuo. Esto se experimenta, por ejemplo, en la «pérdida del sujeto», de la que se habla en los círculos literarios. El individuo se encuentra en la soledad de la arbitrariedad, al tiempo que es controlado por dependencias nuevas e ineluctables tan sutiles y eficientes que las viejas formas de

comunicación parecen, en comparación, torpes y anticuadas. La admisión y la exclusión dependen ahora de *bits* o *bytes*, claves de acceso y códigos, y la validación se obtiene apretando una tecla del teclado.

Si éste ha de ser el futuro, es posible que la religión, atrapada entre la naturaleza y la red, deje de funcionar; es decir, la religión en el sentido de comunicación sería y no obvia, basada en las precedentes estructuras de sentido de la vida. El ritual colectivo podría ser suplantado por juegos electrónicos autogeneradores en el mundo nuevo de la realidad virtual. Sin embargo, en la medida en que no es posible abolir la base biológica de la vida, la realidad «real» se hará sentir una y otra vez contra sus imitaciones virtuales. Más inquietantes son quizás las probabilidades y los peligros de la regresión, de un renacimiento del fundamentalismo e incluso del primitivismo. Los contenidos y las perspectivas de la religión siguen siendo totalmente problemáticos, y también fascinantes. Aun en un mundo dominado por la tecnología autocreada, los humanos no aceptarán con facilidad que las construcciones de sentido que se extienden hacia lo invisible no son otra cosa que proyecciones creadas por nosotros mismos, y que del universo que nos rodea no se perciben más señales que las irregularidades resonantes del primer *big bang*.

ABBREVIATURAS

- Abb* *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften...*
- AC* *L'Antiquité Classique*
- Allw* W. von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch*,
Wiesbaden, 1965-1981
- AJA* *American Journal of Archaeology*
- AK* *Antike Kunst*
- ANEP* J. B. Pritchard (ed.), *The Ancient Near East
in Pictures Relating to the Old Testament*,
2.^a ed. con supl., Princeton, 1969
- ANET* J. B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts
Relating to the Old Testament*, 3.^a ed. con supl.,
Princeton, 1969
- ANRW* H. Temporini y W. Haase (eds.), *Aufstieg und
Niedergang der römischen Welt*, Berlín, 1972 y ss.
- ARW* Archiv für Religionswissenschaft
- ASNSPisa* Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa
- BABesch* *Bulletin Antieke Beschaving*
- BCH* *Bulletin de Correspondence Hellénique*
- BICS* *Bulletin of the Institute of Classical Studies
of the University of London*
- BphW* *Berliner Philologische Wochenschrift*
- CAD* I. J. Gelb et al. (eds.), *The Assyrian Dictionary
of the Oriental Institute of the University
of Chicago*, Chicago, 1956 y ss.
- CCCA* M. J. Vermaseren, *Corpus Cultus Cybelae Attidisque*,
I-VII, Leiden, 1977-1989
- CEG* P. A. Hansen (ed.), *Carmina Epigraphica Graeca saec.
VIII-V a. Chr. n.*, Berlín, 1983

- CEG II P. A. Hansen (ed.), *Carmina Epigraphica Graeca saec. IV a. Chr. n.*, Berlín, 1989
- CIL *Corpus Inscriptionum Latinarum*, Berlín, 1869 y ss.
- CIMRM M. J. Vermaseren (ed.), *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae*, I-II, La Haya, 1956-1960
- CRAI Comptes Rendues de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres
- EdM K. Ranke et al. (eds.), *Enzyklopädie des Märchens*, Berlín, 1977 y ss.
- ER M. Eliade et al. (eds.), *The Encyclopedia of Religion*, I-XVI, Nueva York, 1987
- FGrHist F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Leipzig, 1922 y ss., Leiden, 1950-1958
- GB J. G. Frazer, *The Golden Bough [La rama dorada]*, I-XIII, Londres, 1911-1936
- GRBS *Greek, Roman and Byzantine Studies*
- HAL L. Koehler y W. Baumgarten, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum alten Testament*, 3.^a ed., aumentada por W. Baumgarten, Leiden, 1967-1990
- HDA H. Bächtold-Stäubli (ed.), *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, I-X, Berlín, 1927-1942
- HRR H. Peter (ed.), *Historicum Romanorum Reliquiae*, Leipzig I^o 1914, II 1906
- HrwG H. Cancik, B. Gladigow y M. Laubscher (eds.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Stuttgart, 1988 y ss.
- HSCP Harvard Studies in Classical Philology
- IG *Inscriptiones Graecae*, Berlín, 1903 y ss.
- JCS *Journal of Cuneiform Studies*
- JDAI Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts
- JHS *Journal of Hellenic Studies*
- JNES *Journal of Near Eastern Studies*

ABREVIATURAS

- JRS *Journal of Roman Studies*
- KAI K. Donner y W. Röllig, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, I-III, Wiesbaden, 1966-1969
- KIIM J. y W. Grimm, *Kinder- und Hausmärchen*, texto original (1857) ed. por H. Rölleke, Stuttgart, 1980
- LAMA Centre de Recherches Comparatives sur les Langues de la Méditerranée Ancienne, Niza
- LIMC L. Kahil (ed.), *Lexikon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Zürich, 1981 y ss.
- LSAM F. Sokolowski, *Lois sacrées de l'Asie mineure*, París, 1955
- LSCG F. Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques*, París, 1969
- LSJ H. G. Liddell, R. Scott y H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, 1925-1940
- LSS F. Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques: Supplément*, París, 1962
- MDAI Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Institutes, Athenische Abteilung
- OF O. Kern, *Orphicorum Fragmenta*, Berlín, 1922
- OGI W. Dittenberger (ed.), *Orientis Graeci Inscriptiones Selectae*, I-II, Leipzig, 1903-1905
- PGM K. Preisendanz (ed.), *Papyri Graecae Magicae*, 2.^a ed. aumentada por A. Henrichs, Stuttgart, 1973-1974
- RAC *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart, 1941 y ss.
- RE *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, 1894-1980
- RhM Rheinisches Museum
- RIAss *Reallexikon der Assyriologie*, Berlín, 1932 y ss.
- RML W. H. Roscher (ed.), *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Leipzig, 1884-1937

LA CREACIÓN DE LO SAGRADO

SAHG	A. Falkenstein y W. von Soden, <i>Sumerische und Akkadische Hymnen und Gebete</i> , Zürich, 1953
SEG	<i>Supplementum Epigraphicum Graecum</i>
Sitzungsber	<i>Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften...</i>
TAPA	Transactions and Proceedings of the American Philological Association
ThWbNT	<i>Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament</i> , Stuttgart, 1933-1979
TrGF	B. Snell et al. (eds.), <i>Tragicorum Graecorum Fragmenta</i> , Gotinga, 1971 y ss.
ZPE	<i>Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik</i>

BIBLIOGRAFÍA

- Aarne, A. y S. Thompson, (1961), *The Types of the Folktale*, 2.ª ed., Helsinki. Ed. rev. 1964.
- D'Aquili, E. G., (1979), *The Spectrum of Ritual*, Nueva York.
- D'Aquili, E. G. y H. Mol (1990), *The Regulation of Physical and Mental Systems: Systems Theory of the Philosophy of Science*, Lewiston.
- Assmann, J., (1992), *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und 'politische Identität in frühen Hochkulturen*, Múnich.
- Atran, S., (1987), «Ordinary Constraints on the Semantics of Living Kinds: A Commonsense Alternative to Recent Treatment of Natural Object Terms», *Mind and Language* 2, pp. 27-68.
- Axelrod, R., (1984), *The Evolution of Cooperation*, Nueva York. [La evolución de la cooperación. El dilema del prisionero y la teoría de juegos, trad. esp. de L. Bou, Madrid, 1996].
- Baal, J. van, (1971), *Symbols for Communication: An Introduction to the Anthropological Study of Religion*, Assen.
- Baldwin, J. D. y J. I. Baldwin (1981), *Beyond Sociobiology*, Nueva York.
- Bammer, A., (1985), «Gibt es eine Autonomie des Kultur?», en *Ehalt* 1985, pp. 17-26.
- , (1981), *Das Flüstern in uns. Ursprung und Entwicklung menschlichen Verhaltens*, Fráncfort.
- Bar-Yosef, O. y B. Vandermeersch (1993), «Modern Humans in the Levant», *Scientific American* 168/4, pp. 64-70.
- Barash, D., *Sociobiology and Behavior*, 2.ª ed., Nueva York.
- Baudy, G. J., (1980), *Exkommunikation und Reintegration. Zur*

- Genese und Kulturfunktion frü griechischer Einstellungen zum Tod*, Fráncfort.
- , (1983), «Hierarchie, oder die Verteilung des Fleisches», en B. Gladigow y H. G. Kipperberg (eds.), *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft*, Múnich (pp. 131-174).
- Becker, E., (1973), *The Denial of Death*, Nueva York. [*La negación de la muerte*, trad. esp. de A. Sánchez Millet, Barcelona, 2003].
- Bell, C., (1992), *Ritual Theory, Ritual Practice*, Nueva York.
- Bickerton, D., (1990), *Language and Species*, Chicago. [*Lenguaje y especies*, trad. de M. A. Valladares Álvarez, Madrid, 1994].
- Binder, G., (1964), *Die Aussetzung des Königskindes: Kyros und Romulus*, Meisenheim.
- Binder, G. y R. Merkelbach (eds.) (1968), *Amor und Psyche*, Darmstadt.
- Bischof, N., (1985), *Das Rätsel Ödipus: Die biologischen Wurzeln des Urkonfliktes von Intimität und Autonomie*, Múnich.
- Bloch, M., (1986), *From Blessing to Violence: History and Ideology of the Circumcision Ritual of the Merina in Madagascar*, Cambridge.
- , (1992), *Prey into Hunter: the Politics of Religious Experience*, Cambridge.
- Bonnet, H., (1952), *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlín.
- Boon, J. A., (1982), *Other Tribes, Other Scribes: Symbolic Anthropology in the Comparative Study of Cultures, Histories, Religions and Texts*, Cambridge [*Otras tribus, otros escribas*, trad. esp. de Stella Mastrangelo, México, 1990].
- Borger, R., (1967-1975), *Handbuch der Keilschriftliteratur I-III*, Berlín.
- Bottéro, J. y S. N. Kramer, (1989), *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne*, París. [*Cuando los*

- dioses hacían de hombres. Mitología mesopotámica*, trad. esp. de F. J. González García, Madrid, 2004].
- Bourdieu, P., (1977), *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge.
- Boyd, R. y J. P. Lorberbaum (1987), «No Pure Strategy is Evolutionarily Stable in the Repeated Prisoner's Dilemma Game», *Nature* 327, pp. 58-59.
- Brulé, P., (1987), *La Fille d'Athènes*, París.
- Burkert, W., (1979), *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley.
- , (1980), «Griechische Mythologie und die Geistgeschichte der Moderne», en *Les Etudes classiques au XIXe et XXe siècles: Entretiens sur l'antiquité classique* 26, Vandoeuvres-Ginebra (pp. 159-199).
- , (1981), «Glaube und Verhalten: Zeichengehalt und Wirkungsmacht von Opferritualen», en *Le Sacrifice dans l'antiquité: Entretiens sur l'antiquité classique* 27, Vandoeuvres-Ginebra (pp. 91-125).
- , (1983), *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley.
- , (1985), *Greek Religion Archaic and Classical*, Oxford. [*Religión griega: arcaica y clásica*, trad. esp. de H. Bernabé Blanco, Madrid, 2007].
- , (1987a), «The Problem of Ritual Killing», en R. G. Hamerton-Kelly (ed.), *Violent Origins*, Stanford (pp. 149-176).
- , (1987b), *Ancient Mystery Cults*, Cambridge, Mass. [*Cultos místéricos antiguos*, trad. esp. de A. López Tobajas y M. Tabuyo, Madrid, 2005].
- , (1991), «Typen griechischer Mythen auf dem Hintergrund mykenischer und orientalischer Tradition», en D. Musti et al. (eds.), *La transizione dal Miceneo all'alto arcaismo: Dal palazzo alla città*, Roma (pp. 527-536).
- , (1992a), *The Orientalizing Revolution*, Cambridge, Mass.
- , (1992b), «Opfer als Tötungsritual: eine Konstante der me-

- schlichen Kulturgeschichte?», en F. Graf (ed.), *Klassische Antike und neue Wege der Kulturwissenschaften*, Basilea (pp. 169-189).
- , (1993), «Mythos. Begriff, Struktur, Funktionen», en F. Graf (ed.), *Mythen in mythenloser Gesellschaft*, Stuttgart (pp. 9-24).
- , (1994), «Vergeltung» zwischen Ethologie und Ethik, München. (Carl Friedrich von Siemens Stiftung: Themen XL).
- Bygott, J. D., (1979), «Agonistic Behavior, Dominance, and Social Structure in Wild Chimpanzees of the Gombe National Park», en Hamburg y McCown 1979 (pp. 405-427).
- Cairns, D. L., (1993), *Aidos: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Oxford.
- Caldwell, R., (1989), *The Origin of the Gods: A Psychoanalytic Study of Greek Theogonic Myth*, Oxford.
- Campbell, J., (1949), *The Hero with a Thousand Faces*, Nueva York.
- Caplan, A. L., (1978), *The Sociobiology Debate*, Nueva York.
- Castellino, G. R., (1977), *Testi sumerici e accadici*, Turín.
- Chagnon, N. A., (1988), «Life Histories, Blood Revenge, and Warfare in a Tribal Population», *Science* 239, pp. 985-992.
- Chagnon, N. A. y W. Irons (eds.), *Evolutionary Biology and Human Social Behavior: An Anthropological Perspective*, North Scituate.
- Cheal, D. J., (1988), *The Gift Economy*, Londres.
- Childs, B. S., (1974), *Exodus: A Commentary*, Londres. [El libro del Éxodo. Comentario crítico y teológico, trad. esp. de E. Sanz Giménez-Rico, Estella, 2003].
- Cook, A. B., (1913-1940), *Zeus. A Study in Ancient Religion I-III*, Cambridge.
- Cumont, F., (1931), *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum*, 3.ª ed., Stuttgart.
- Dalley, S., (1989), *Myths from Mesopotamia*, Oxford.

- Dan, J., (1977), «The Innocent Persecuted Heroine: An Attempt at the Surface Level of the Narrative Structure of the Female Fairy Tale», en H. Jason y D. Segal (eds.), *Patterns in Oral Literature*, La Haya (pp. 13-30).
- Dawkins, R., (1976), *The Selfish Gene*, Oxford. [*El gen egoísta*, trad. esp. de J. M. Tola Alonso y J. Robles Suárez, Barcelona, 2000].
- , *The Extended Phenotype: The Gene as the Unit of Selection*, Oxford.
- DeWaal, F., (1982), *Chimpanzee Politics: Power and Sex among Apes*, Londres. [*La política de los chimpancés*, trad. esp. de P. Teixidor Maisell, Madrid, 1993].
- , (1989), *Peacemaking among Primates*, Cambridge, Mass.
- Delbos, G. y P. Jorion, (1981), *Le Délit religieux dans la cité antique*, París.
- Derrida, J., (1967), *L'Écriture et la différence*, París. [*La escritura y la diferencia*, trad. esp. de P. Peñalver, Barcelona, 1989].
- Dirfurth, H. von, (1976), *Der Geist fiel nicht vom Himmel: Die Evolution unseres Bewußtseins*, Hamburgo.
- Dissanayake, E., (1988), *What Is Art For?*, Seattle.
- Dodds, E. R., (1951), *The Greeks and the Irrational*, Berkeley.
- Dowden, K., (1989), *Death and the Maiden: Girls' Initiation Rites in Greek Mythology*, Londres.
- Dumont, L., (1970), *Homo hierarchicus: Religion, Politics and History in India*, La Haya. [*Homo hierarchicus: ensayo sobre el sistema de castas*, trad. esp. de R. Pérez Delgado, Madrid, 1970].
- Dunbar, R. I., (1988), *Primate Social Systems*, Londres.
- Dundes, A. G., (1964), *The Morphology of North American Indian Folktales*, Helsinki.
- Durkheim, E., (1965), *The Elementary Forms of Religious Life*, Nueva York. [*Las formas elementales de la vida religiosa*, trad. esp. de A. Martínez Arancón, Madrid, 2008].

- Ebeling, E., (1931), *Tod und Leben nach den Vorstellung der Babylonier*, Berlín.
- Eco, U., (1976), *A Theory of Semiotics*, Bloomington. [*Tratado de semiótica general*, trad. esp. de C. Manzano de Frutos, Barcelona, 1991].
- , (1984), *Semiotics and the Philosophy of Language*, Bloomington. [*Semiótica y filosofía del lenguaje*, trad. esp. de R. Pochtar Brofman, Barcelona, 1995].
- Ehalt, H., (ed.) (1985), *Zwischen Natur und Kultur: Zur Kritik Biologistischer Ansätze*, Viena.
- Eibl-Eibesfeldt, I., (1970), *Liebe und Haß: Zur Naturgeschichte elementarer Verhaltensweisen*, Múnich. [*Amor y odio. Historia natural del comportamiento humano*, trad. esp. de F. Blanco, Barcelona, 1995].
- , (1976), *Menschenforschung auf neuen Wegen: Die naturwissenschaftliche Betrachtung kultureller Verhaltensweisen*, Viena.
- , (1986), *Die Biologie des menschlichen Verhaltens*, 2.ª ed. Múnich. [*Biología del comportamiento humano*, trad. esp. de F. Giner Abati y L. Cencillo, Madrid, 1993].
- , (1987), *Grundriß der vergleichenden Verhaltensforschung*, 7.ª ed., Múnich. [*Etología. Introducción al estudio comparado del comportamiento*, trad. esp. de M. Costa, Barcelona, 1974].
- Eigen, M., (1987), *Stufen zum Leben*, Múnich.
- Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne, 1960, Coloquio de Estrasburgo, 22-24 de mayo de 1958, París.
- Faraone, C. A., (1992), *Talismans and Trojan Horses*, Oxford.
- , (1993), «Molten Wax, Spilt Wine and Mutilated Animals: Sympathetic Magic in Near eastern and Early Greek Oath Ceremonies», *JHS* 113, pp. 60-80.
- Farnell, L. R., (1896-1909), *The Cults of the Greek States I-V*, Oxford.

- Fehling, D., (1974), *Ethologische Überlegungen auf dem Gebiet der Altertumskunde*, München.
- Festugière, A. J., (1976), «Anth'hôn. La Formule "en échange de quoi" dans la prière grecque hellénistique», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 60, pp. 389-418.
- Fischer, E. P., (1988), *Gene sind anders*, Heidelberg.
- Fleming, T., (1988), *The Politics of Human Nature*, New Brunswick.
- Fogelson, R. D. y R. N. Adams (eds.), (1977), *The Anthropology of Power*, Nueva York.
- Fouts, R. S. y R. L. Budd (1979), «Artificial and Human Language Acquisition in the Chimpanzee», en Hamburg y McCown, pp. 375-392.
- Fox, R. (ed.), (1975), *Biosocial Anthropology*, Londres.
- Frankfort, H., (1948), *Kingship and the Gods*, Chicago. [Reyes y dioses, trad. esp. de B. Garrigues Carnicer, Madrid, 2004].
- Frazer, J. G., (1898), *Pausanias' Description of Greece I-VI*, Londres.
- Freedman, D. G., (1974), *Human Infancy: An Evolutionary Perspective*, Hillsdale.
- , (1979), *Human Sociobiology: A Holistic Approach*, Nueva York.
- Freud, S., (1912/1913), *Totem und Tabu*, Viena (en *Gesammelte Werke* 9, 1940). [Tótem y tabú, en *Obras completas* 2, trad. esp. de José Luis López-Ballesteros y de Torres, Madrid, 2003].
- Frye, R. N., (1984), *The History of Ancient Iran*, München.
- Furlani, G., (1940), *Riti babilonesi e assiri*, Udine.
- Gans, E., (1981), *The Origin of Language: A Formal Theory of Representation*, Berkeley.
- Geertz, C., (1973), *The Interpretation of Cultures*, Nueva York. [La interpretación de las culturas, trad. esp. de A. L. Bixio, Barcelona, 2000].

- Gernet, L., (1968), *Anthropologie de la Grèce ancienne*, París.
[*Antropología de la Grecia antigua*, trad. esp. de B. Moreno Carrillo, Madrid, 1984].
- Girard, R., (1977), *Violence and the Sacred*, Baltimore. [*La violencia y lo sagrado*, trad. esp. de J. Jordá, Barcelona, 2005].
- , (1986), *The Scapegoat*, Baltimore. [*El chivo expiatorio*, trad. esp. de J. Jordá, Barcelona, 2002].
- Gladigow, B., (1981), «Kraft, Macht, Herrschaft. Sur Religionsgeschichte politischer Begriffe», en B. Gladigow (ed.), *Staat und Religion*, Düsseldorf (pp. 7-22).
- , (1984), «Die Teilung des Opfers», *Frühmittelalterliche Studien* 18/1, pp. 10-43.
- , (1992), «Audi Juppiter, Audite Fines: Religionsgeschichtliche Einordnung von Grenzen, Grenzziehungen und Grenzbestätigungen», en O. Behrends y L. Capogrossi Colognesi (eds.), *Die Römische Feldmeßkunst*, Göttingen (pp. 172-189).
- Goodall, J., (1971), *In the Shadow of Man*, Boston, ed. rev. 1988.
[*En la senda del hombre*, trad. esp. de J. Rodríguez, Barcelona, 1988].
- , (1990), *Through a Window: My Thirty Years with the Chimpanzee of Gombe*, Boston. [*A través de la ventana. Treinta años estudiando a los chimpancés*, trad. esp. de J. Nadal Puigdefábregas, Barcelona, 1994].
- Gouldner, A. W. (1960), «The Norm of Reciprocity», *American Sociological Review* 25, pp. 161-178.
- Gray, P. J., (ed.) (1984), *A Guide to Primate Sociobiological Theory and Research*, New Haven.
- Gregory, C. A., (1980), «Gifts to Men and Gifts to God: Gift Exchange and Capital Accumulation in Contemporary Papua», *Man* 15, pp. 626-652.
- Gregory, M. S. et al. (eds.), (1978), *Sociobiology and Human Nature*, San Francisco.

- Grottanelli, C., (1989-1990), «Do ut des?», en *Atti del Convegno Internazionale Anathema: Scienze dell'Antichità: Storia/Archeologia/Antropologia*, 3-4, pp. 45-54.
- Grünbaum, A., (1984), *The Foundations of Psychoanalysis*, Berkeley.
- Gruppe, O., (1921), *Geschichte der klassischen Mythologie und Religionsgeschichte*, Leipzig.
- Hamburg, D. A. y E. R. McCown (eds.), (1979), *The Great Apes*, Meno Park.
- Hamilton, W. D., (1964), «The Genetic Evolution of Social Behavior», *Journal of Theoretical Biology* 7, pp. 1-52.
- , (1975), «Innate Social Aptitude of Man: An Approach from evolutionary genetics», en Fox 1975, pp. 133-155.
- Hardy, W. G., (1978), *Language, Thought, and Experience*, Baltimore.
- Harrison, J. E., (1922), *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, 3.^a ed., Cambridge.
- , (1927), *Themis. A Study of the Social Origins of Greek religion*, 2.^a ed., Cambridge.
- Hawkes, T., (1977), *Structuralism and Semiotics*, Berkeley.
- Head, B. V., (1911), *Historia Numorum*, 2.^a ed., Oxford.
- Heath, A., (1976), *Rational Choice and Social Exchange: A Critique of Exchange Theory*, Cambridge.
- Heesterman, J. C., (1985), *The Inner Conflict of Tradition: Essays in Indian Ritual, Kingship, and Society*, Chicago.
- Herrmann, W., (1960), «Götterspeise und Göttertrank in Ugarit und Israel», *Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft* 72, pp. 205-216.
- Herzfeld, M., (1985), *The Poetics of Manhood*, Princeton.
- Hewlett, B. S., (ed.) (1992), *Father-Child Relation: Cultural and Biosocial Contexts*, Berlín.
- Hinde, R., (1982), *Ethology: Its Nature and Relation with Other Sciences*, Nueva York.

- Hirzel, R., (1902), *Der Eid: Ein Beitrag zu seiner Geschichte*, Leipzig.
- Hitzig, H. y H. Blümner (1896-1910), *Des Pausanias Beschreibung von Griechenland I-III*, Leipzig.
- Homans, G. C., (1941), «Anxiety and Ritual: The Theories of Malinowski and Radcliffe-Brown», *American Anthropologist* 43, pp. 164-172.
- Hughes, D. D., (1991), *Human Sacrifice in Ancient Greece*, Londres.
- Hutter, M., (1988), *Behexung, Entsühnung und Heilung*, Friburgo.
- Jameson, M., D. R. Jordan y R. D. Kotansky (1993), *A Lex Sacra from Selinus*, Durham.
- Janowski, B. y G. Wilhelm (1993), «Der Bock, der die Sünden hinausträgt», en B. Janowski et al. (eds.), *Religionsgeschichtliche Beziehungen Zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem alten Testament*, Friburgo (pp. 109-169).
- Jason, H., (1984), «The Fairy Tale of the Active Heroine», en G. Calame-Griaule (ed.), *Le conte: Pourquoi? Comment?*, París (pp. 79-97).
- Jeffery, L. H., (1961), *The Local Scripts of Archaic Greece*, Oxford, ed. rev. 1990 con suplemento de A. W. Johnston, Oxford.
- Johnson, M., (1987), *The Body in the Mind*, Chicago. [*El cuerpo en la mente*, trad. esp. de H. González Trejo, Barcelona, 1991].
- Karavites, P., (1992), *Promise-Giving and Treaty-Making: Homer and the Near East*, Leiden.
- Kautzsch, E., (1922-1923), *Die Heilige schrift des Alten Testaments I/II*, 4.ª ed., Tubinga.
- Kelsen, H., (1982), *Vergeltung und Kausalität*, Viena.
- Kirk, G. S., (1970), *Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*, Berkeley. [*Mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*, trad. esp. de T. de Loyola, Barcelona, 2006].

- Kirk, G. S., J. E. Raven y M. Schofield (1983), *The Presocratic Philosophers*, 2.^a ed., Cambridge. [Los filósofos presocráticos, trad. esp. de J. García Fernández, Madrid, 2003].
- Krummen, E., (1990), *Pysros Hymnon: Festliche Gegenwart und mythisch-rituelle Tradition als Voraussetzung einer Pindarinterpretation*, Berlín.
- Kummer, H., (1971), *Primate Societies*, Chicago.
- Lambert, W. G., (1960), *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford.
- Lambert, W. G. y A. R. Millard (1969), *Atra-basis: The Babylonian Story of the Flood*, Oxford.
- Lanternari, V., (1976), *La grande festa: Vita rituale e sistemi di produzione nelle società tradizionali*, 2.^a ed., Bari.
- , (1989), «La logica dei rapporti tra medicina e valori nelle società tribali», en A. Marazzi (ed.), *Antropologia: Tendenze contemporanee*, Milán (pp. 75-84).
- , (1988), *Dèi, Profeti, Contadini: Incontri nel Ghana*, Nápoles.
- , (1994), *Medicina, magia, religione, valori I*, Nápoles.
- Latte, K., 1920-1921, «Schuld und Suhne in der griechischen Religion», *Archiv für Religionswissenschaft* 20, pp. 254-298.
- , (1960), *Römische Religionsgeschichte*, Múnich.
- Lazzarini, M. L., (1976), «Le formule delle dediche votive nella Grecia arcaica», *Mem. Acc. Linc.*, Ser. VIII/19, pp. 45-354.
- , (1989-1990), «Iscrizioni votive greche», en *Atti del Convegno Internazionale Anathema: Scienze dell'Antichità: Storia Archeologia Antropologia* 3-4, pp. 845-859.
- Leach, E. R., *Culture and Communication*, Cambridge. [Cultura y comunicación, trad. esp. de J. O. Sánchez Fernández, Madrid, 1993].
- Lebrun, R., (1980), *Hymnes et Prières Hittites*, Lovaina la Nueva.
- Lee, R. B. e I. DeVore (eds.) (1968), *Man the Hunter*, Chicago.
- Levy, R., (1948), *The Gate of Horn*, Londres.
- Lincoln, B., (1981), *Emerging from the Chrysalis: Studies in Rituals of Women's Initiation*, Cambridge, Mass.

- , (1986), *Myth, Cosmos, and Society: Indo-European Themes of Creation and Destruction*, Cambridge, Mass.
- Linders, T. y G. Nordquist (eds.) (1987), *Gifts for the Gods*, Upsala.
- Liverani, M., (1990), *Prestige and Interest: International Relations in the Near East ca. 1600-110 B. C.*, Padua.
- Lorenz, K., (1963), *On Aggression*, Nueva York. [*Sobre la agresión: el pretendido mal*, trad. esp. de F. Blanco, Madrid, 1992].
- , (1973), *Die Rückseite des Spiegels: Versuch einer Naturgeschichte des menschlichen Erkennens*, Múnich. [*La otra cara del espejo*, trad. esp. de C. Gancho, Barcelona, 1990].
- , (1978), *Vergleichende Verhaltensforschung: Grundlagen der Ethologie*, Viena. [*Fundamentos de la etología. Estudio comparado de las conductas*, trad. esp. de R. Bein Mayer, Barcelona, 2000].
- Lovin, R. W. y F. E. Reynolds (1985), *Cosmogony and Ethical Order: New Studies in Comparative Ethics*, Chicago.
- Luckenbill, D. D., (1926-1927), *Ancient Records of Assyria and Babylonia I y II*, Chicago.
- Luhmann, N., (1968), *Vertrauen: Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*, Stuttgart. [*Confianza*, trad. esp. de A. Flores, Barcelona, 2005].
- , (1977), *Funktion der Religion*, Fráncfort.
- , (1980), *Gesellschaftstruktur und Semantik*, Fráncfort.
- Lumsden, C. J. y E. O. Wilson (1981), *Genes, Mind, and Culture: The Coevolutionary Process*, Cambridge, Mass.
- , (1983), *Promethean Fire Reflections on the Origin of Mind*, Cambridge, Mass.
- Manetti, G., (1987), *Le teorie del segno nell'antichità classica*, Milán.
- Marinatos, N., (1993), *Minoan Religion: Ritual, Image, and Symbol*, Columbus, Carolina del Sur.

BIBLIOGRAFÍA

- Marshack, A., (1972), *The Roots of Civilization: The Cognitive Beginnings of Man's First Art, Symbol and Notation*, Londres.
- Mauss, M., (1967), *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*, Nueva York.
- Meier, H., (ed.) (1988), *Die Herausforderung der Evolutionsbiologie*, München.
- Meissner, B., (1920-1925), *Babylonien und Assyrien I-II*, Heidelberg.
- Meuli, K., (1946), «Griechische Opferbräuche», en *Phyllobolia: Festschrift Peter Von der Mühl*, Basilea (pp. 185-288).
- , (1975), *Gesammelte Schriften*, Basilea.
- Meyer, E., (1962), «Das Gebet des Nabonid», *Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, phil.-hist. Klasse* 107/3.
- Milne, P. J., (1988), *Vladimir Propp and the Study of Structure in Hebrew Biblical Narrative*, Decatur, Georgia.
- Mol, H. J., (1976), *Identity and the Sacred: A Sketch for a New Social-Scientific Theory of Religion*, Nueva York.
- Montagu A., (ed.) (1980), *Sociobiology Examined*, Oxford.
- Moore, R. L. y F. E. Reynolds, (eds.) (1984), *Anthropology and the Study of Religion*, Chicago.
- Morris, D., (1967), *The Naked Ape: A Zoologist's Study of the Human Animal*, Nueva York. [*El mono desnudo*, trad. esp. de J. Ferrer Aleu, Barcelona, 2003].
- Nadig, M., (1986), *Die verborgene Kultur der Frau: Ethnopschoanalytische Gespräche mit mexikanischen Bäuerinnen*, Fráncfort.
- Nock, A. D., (1972), *Essays on Religion and the Ancient World*, ed. de Z. Stewart, I y II, Oxford.
- Noth, M., (1962), *Exodus: A Commentary*, Londres.
- Numbers, R. L. y D. W. Amundsen (eds.), (1986), *Caring and Curing: Health and Medicine in the Western Religious Traditions*, Nueva York.
- Oppenheim, A. L., (1964), *Ancient Mesopotamia*, Chicago. [*La an-*

- tigua Mesopotamia. Retrato de una civilización extinguida*, trad. esp. de I. Márquez Rowe, Madrid, 2003].
- Parker, R., (1983), *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford.
- Petzl, G., (1994), «Die Beitinschriften Westkleinasiens», *Epigraphica Anatolica*, vol. 22.
- Piccaluga, G., (1974), *Terminus: I segni di confine nella religione romana*, Roma.
- Pleket, H. W., (1981), «Religious History as the History of Mentality: The 'Believer' as Servant of the Deity in the Greek World», en Versnel 1981, pp. 153-192.
- Popp, J. L. e I. De Vore (1979), «Aggressive Competition and Social Dominance Theory», en Hamburg y McCown (1979), pp. 318-338.
- Propp, V., (1968), *Morphology of the Folktale*, 2.^a ed., Austin. [Morfología del cuento, trad. esp. de F. Díez del Corral, Madrid, 1985].
- Rapaport, R. A., (1971), «The Sacred in Human Evolution», *Annual Review of Ecology and Systematics* 2, pp. 23-44.
- , (1968), *Pigs for the Ancestors: Ritual in the Ecology of a New Guinea People*, New Haven. [Cerdos para los antepasados. El ritual en la ecología de un pueblo en Nueva Guinea, trad. esp. de C. A. Caranci Díez-Gallo, Madrid, 1987].
- , (1967), «Ritual Regulation of Environmental Relations Among a New Guinea People», *Ethnology* 6, pp. 17-30.
- Reiner, E., (1958), *Šurpu: A Collection of Sumerian and Accadian Incantations*, Berlín.
- Reynolds, P. C., (1981), *On the Evolution of Human Behavior: The Argument from Animals to Man*, Berkeley.
- Richardson, N. J., (1974), *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford.
- Riedl, R., (1985), *Evolution und Erkenntnis*, Múnich.
- Rubel, P. G. y A. Rosman (1978), *Your Own Pigs You May Not Eat*, Chicago.

BIBLIOGRAFÍA

- Ruf, H. (ed.), *Religion, Ontotheology, and Deconstruction*, Nueva York.
- Sahlins, M., (1970), «The Spirit of the Gift», en J. Pouillon y P. Maranda (eds.), *Échanges et communications*, La Haya.
- , (1976), *The Use and Abuse of Biology: An Anthropological Critique of Sociobiology*, Ann Arbor. [Uso y abuso de la biología. Una crítica antropológica de la sociobiología, trad. esp. de E. Pérez Sedeño, Madrid, 1990].
- Salter, B., (1993), *Conceptualizing Religion: Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories*, Leiden.
- Schapp, W., (1953), *In Geschichten Verstrickt*, Hamburgo.
- , (1959), *Philosophie der Geschichten*.
- , (1965), *Wissen in Geschichten*, Wiesbaden.
- Schefold, K., (1993), *Götter- und Heldensagen der Griechen in der Früh- und Hocharchaischen Kunst*, München.
- Schieffelin, E. L., (1980), «Reciprocity and the Construction of Reality», *Man* 15, pp. 502-517.
- Schrank, W., (1908), *Babylonische Sühneriten besonders mit Rücksicht auf Priester und Büsser*, Leipzig.
- Seaford, R., (1994), *Reciprocity and Ritual: Homer and the Tragedy in the Developing City State*, Oxford.
- Siegmund W. (ed.), (1984), *Antiker Mythos in unseren Märchen*, Kassel.
- Sissa, G., (1986), *Le Corps virginal: La Virginité féminine en Grèce ancienne*, París.
- Slobodkin, L. B., (1991), *Simplicity and Complexity in the Games of the Intellect*, Cambridge, Mass.
- Sommer, V., (1992), *Lob der Lüge: Täuschung und Selbstbetrug bei Tier und Mensch*, München.
- Streck, M., (1916), *Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige bis zum Untergang Niniveh's I-III*, Leipzig.
- Strommenger, E., (1962), *Fünf Jahrtausende Mesopotamien: Die*

- Kunst von den Anfängen um 500 v. Chr. bis zu Alexander dem Grossen*, Múnich.
- Sullivan, C. O., R. S. Fouts, M. E. Hannum y K. Schneider (1982), «Chimpanzee Conversations: Language, Cognition, and Theory», en *Language Development II: Language, Thought, and Culture*, Londres (pp. 397-428).
- Taub, D. M., (ed.) (1984), *Primate Paternalism*, Nueva York.
- Thureau-Dangin, F., (1921), *Rituels accadiens*, París.
- Van der Toorn, K., (1985), *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia*, Assen.
- Trivers, R. L., (1971), «The Evolution of Reciprocal Altruism», *Quarterly Review of Biology* 46, pp. 35-57.
- Ulf, C., (1990), *Die homerische Gesellschaft*, Múnich.
- Vernant, J.-P., (1974), *Mythe et société en Grèce ancienne*, París. [Mito y sociedad en la Grecia antigua, trad. esp. de C. Gázquez, Barcelona, 2003].
- , (1991), *Mortals and Immortals: Collected Essays*, ed. de F. I. Zeitlin, Princeton.
- Vernant, J.-P. y P. Vidal-Naquet (1972-1986), *Mythe et tragédie en Grèce ancienne I-II*, París. [Mito y tragedia en la Grecia antigua, trad. esp. de M. Fernández Alonso de Armiño, Barcelona, 2002].
- Versnel, H. S., (1990-1992), *Inconsistencies in Greek and Roman Religion I: Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes. Three Studies in Henotheism. II. Transition and Reversal in Myth and Ritual*, Leiden.
- Vogel, C., (1989), *Von Töten Zum Mord: Das wirkliche Böse in der Evolutionsgeschichte*, Múnich.
- Vollmer, G., (1994), *Evolutionäre Erkenntnistheorie*, 6.^a ed., Stuttgart. [Teoría evolucionista del conocimiento, trad. esp. de X. Insausti, Granada, 2005].
- Waardenburg, J., (1979), «The Language of Religion and the Study of Religions as Sign Systems», en L. Honko (ed.),

BIBLIOGRAFÍA

- Science of Religion: Studies in Methodology*, Leiden (pp. 441-457).
- Weinfeld, M., (1990), «The Common Heritage of Covenantal Tradition in the Ancient World», en L. Canfora *et al.* (eds.), *I trattati nel mondo antico*, Roma (pp. 175-191).
- Weissbach, F. H., (1911), *Die Keilinschriften der Achämeniden*, Leipzig.
- West, M. L., (1971), *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford.
- Widengren, G., (1969), *Religionsphänomenologie*, Berlín. [*Fenomenología de la religión*, trad. esp. de A. Alemany Briz, Madrid, 1976].
- Williams, R., (1981), *Culture*, Londres. [*Sociología de la cultura*, trad. de G. Baravalle, Barcelona, 1994].
- Wilson, E. O., (1975), *Sociobiology: The New Synthesis*, Cambridge, Mass. [*Sociobiología*, trad. esp. de R. Navarro y A. de Haro, Barcelona, 1980].
- , (1978), *On Human Nature*, Cambridge, Mass. [Sobre la naturaleza humana, trad. esp. de M. A. Sánchez, Barcelona, 1997].
- Wissowa, G., (1912), *Religion und Kultus der Römer*, 2.^a ed., München.



ÍNDICE ANALÍTICO

- Abraham 159, 254, 266, 291
- Acad
 rituales 86, 161, 210, 214,
 277, 299, 303
 textos sapienciales 64,
 238, 251
 vocabulario 64, 116, 162,
 213, 232n, 292
- adivinación 182, 273 y ss.
- adivino 181, 184, 192, 194 y ss.
 208, 225, 258, 274
- Adrastea 162
- África
 cultos de curación en 190,
 204
- Afrodita 130, 140, 147, 152n,
 202n, 204
- Agni 36n, 85, 265
- agresión 29, 32, 43, 212
 causa de mal 210, 218
 control de la 156, 174
- agua
 en ordalías 283
- Ahuramazda 171, 172, 236
- alabanza 165 y ss.
- Alalakh 299
- Alcestis 105
- Alejandro Magno 172
- Ambrosio 173
- Amfiarao, santuario de 195n
- Amón 173
- Amor y Psique 128, 130, 134,
 136n, 141, 143
- anathemata 259
- Anaximandro 269
- ancestros 39
- ángeles 179
- ansiedad
 aprendizaje 63
 en la fundación o formación
 de la religión 64 y ss.,
 74, 162, 184
 programa antropológico
 42, 66 y ss., 211, 261,
 266, 281
- Antínoo 106
- Antíope 132, 135
- año agrícola 239, 247
- Año Nuevo, fiesta del 175
- Apolo 148n, 166, 168, 181, 183,
 184, 185, 187, 189, 189n,
 201, 212, 213, 218, 222, 225,
 238n, 257n,
 v. también Delfos
- Apolonio de Rodas 113, 196
- apóstoles 180, 258
- apotropaico 86, 265
- aprendizaje 52
 en la religión 40, 61
- Apsirto 89
- aptitud
 incluyente 35
 para sobrevivir 28, 35, 246
- Apuleyo 128n, 129, 130, 131,
 136, 143, 164n
- Aquiles 158, 159, 183, 184, 185,
 187, 212, 302
- Ara Maxima 239, 257
- árabes
 juramento de alianza 291
- Árbol 151 y ss.
 de la vida 151n
 del mundo 151
- argonautas 89, 113, 123, 143

LA CREACIÓN DE LO SAGRADO

- Aristeo 189
Aristófanes 72n, 85n, 90, 147n,
181, 206, 215, 215n, 222n,
233, 248, 251, 258n, 284n,
298n
Aristóteles 107, 117, 152n, 161n,
170, 177n, 178n, 232n
Arpachiya 79
arrhephoroi 138
arrodillarse para rezar 160
arte 20, 44 y ss.
Artemisa 138, 192
Asclepio 72, 73, 74, 75, 79,
201, 222
Asiria
dioses de 194
juramento y tratado en
300, *v. también* Acad
Asurbanipal 157n, 158, 160n,
161n, 174n
ateísmo 36, 24
Atenea 123, 130, 138, 172, 202,
217, 218, 225, 229, 235, 237,
239, 240, 259, 288
Atenea Calciéco 217
Atis 97
Atrahasis 70n, 116n, 133n,
202n, 237, 238n, 247n,
251n, 265n
Auge 132, 134, 135
auspicio 277
autocastigo 213
Autólico 295
autosacrificio 34, 69
aves 276 y ss.
Baal 18n, 21, 163n
Babilonia 37, 93, 146, 171, 175,
179, 180, 194, 195, 200,
302, 303
bacanales 26
Bali 257
Bambyke-Hierápolis 94, 95, 202
banquete 256, 260 y ss.,
266
bautismo 292
Beth-el 287
Bischof, N. 48, 48n, 64n, 95n,
135n
Blancanieves 133, 134
Bourdieu, P. 229, 299n
Brauron 138, 138n
budismo 25n, 34, 257 y ss.
Bufonia 201
bugonia 189
búsqueda 118, 128
cadenas 208, 211
Caere 204n
Caifás 98
Caligula 106, 106n
Callisto 132
Cartago 104n, 195
castigo 214, 232, 298
castores 91 y ss.
castración 91, 164, 197, 301
catástrofes 38 y ss.
causalidad 57, 220 y ss.
caza 247 y ss. 261
cera 303
cerdo
festivales del 38
chamanismo 125, 204, 207
character indelebilis 41, 292
charis 233, 266
chimpancés 33, 44, 151 y ss.,
234, 261, 294
lenguaje de los 120
chivo expiatorio 100 y ss., 194
y ss., 220
cíclopes 76, 85, 87, 114
cielo
morada de dioses 152
circuncisión 41, 95, 290 y ss.
Claro 168
clonación fenotípica 61

ÍNDICE ANALÍTICO

- Coldstream, N. 228
 Combabo 48
 comercio silencioso 243
 compartir la comida 234, 267
 comportamiento infantil 156
 comunicación 24 y ss., 52 y ss.
 confesión 193, 207, 214
 constelaciones 272
 contaminación 215 y ss., 218 y ss.
 continuidad 39
 Corán 24n, 110, 180, 241n,
 v. también Islam
 Creso 246
 Creta 142, 152n
 crimen
 común 64
 cristianismo 34 y ss., 172
 ritual cristiano, 160, 293,
 v. también Jesús
 Crono 195
 cruzada 284
 cuento 107 y ss., 123, 143 y ss.
 cuerpo 289
 culpa 183, 193, 200, 219, 224
 cultura 16 y ss.

daimones 180
 Dánae 132, 134
 Daniel
 libro de 175, 205
 danza 62
 Darío 104n, 171, 172, 173, 236
 Darwin, C. 28, 242
 darwinismo social 28, 38, 242
 David (Rey) 154n, 174, 175n, 181
 Dawkins, R. 31n, 60n, 92n,
 242n, 243n
 dedos
 sacrificio de 71, 75 y ss.,
 79, 96
 defecación 90
 defixio 210
 Delfos 184n, 188, 189, 196,
 202, 203, 206, 209, 217,
 246, 260, *v. también* Apolo
 Demócrito 236
 demonios 83, 86, 102,
 104 y ss., 298
 depredadores 81 y ss.
 destrucción de bienes 253
 Diágoras 246, 247
 diezmo 257
 diluvio
 mito del 70, 117, 251
 Dioniso 209
 Dionisio Areopagita 154
 dioses 22, 58, 65 y ss., 287,
 287 y ss.
 en sacrificios 262 y ss.
do ut des 238 y ss.
 Dodds, E. R. 24n, 72n, 219
 Dodona
 oráculo de 193, 276n
 Dolopathus 76
 doncella, tragedia de la 128
 dualismo 57
 Dumuzi 105, 162
 Durkheim, E. 18, 54, 62n, 242

 ecología 38
 Edipo 86n, 98n, 160n, 188,
 189, 205, 206, 209n, 215
 efebos 298
 egipcia
 religión, 68, 168, 171, 256,
 264, *v. también* Amón,
 Isis, Prolomeo III
 Eleusis 72n
 Elio Arístides 72, 72, 105
 Eliseo 55
 Emar 165n
 Emma Elish 67n, 98
 endorfinas 36
 enfermedad 190 y ss.
 engaño 54, 59, 128, 207, 246,
 253, 271, 294

- Epicteto 247
 Epiménides 217
 Erinias 265, 298
 escitas 204, 206, 264
 escupir 162
 Esparta 195, 201, 217, 276
 Esquilo 68, 80n, 86n, 148,
 160n, 162, 167n, 181n, 182n,
 192, 239, 246n, 248, 249n,
 251, 265n
 esquimales 125, 191, 207
 Estacio 64
 estoicos 281
 estructuralismo 59
 etruscos 203, 274
 eunucos
 sacerdotes, 93, 164 y ss.,
 292,
 v. también castración
 Eurípides 21n, 139n, 140, 147n,
 148n, 198, 198n, 206, 207,
 222n, 235
 éxtasis 23, 281

 fantasmas 217,
 v. también demonios
 Fehling, D. 85n, 129, 129n,
 130, 152n, 165n
 fénix 55 y ss.
 fetiales 300
 figurillas 288
 filisteos 185
 Fineo 126n, 197
 Finley, M. 228, 231n
 Freud, S. 96, 150, 198n
 fronteras 88, 267, 298
 mojones de piedra 64, 287
 fuego, 285, *v. también* Agni,
 sacrificio quemado
 fulguración 31

 galli 163 y ss. *v. también* eunucos,
 sacerdotes

 Geertz, C. 17n, 18, 21
 Gerión 112, 113, 126
 Gilgamesh 70n, 94n, 114, 115,
 116, 117, 126, 161n, 251n
 granizo
 observadores del 71
 grupo
 selección de 28
 Gruppe, O. 33, 34n

 Hadad 237
 Hammurabi 149n, 171, 173,
 283n
 Harrison, J. 55n, 85n, 86, 136,
 265
 hebreo
 vocabulario 162, 236,
 v. también Jehová,
 judaísmo
 Hécate 91, 258
 hecatombe 184
 Héctor 159, 237, 247
 Hélice 196
 Helios 233, 297
 hepatoscopia 277
 Heráclito 268, 269
 Hércules 257
 heridas autoinfligidas 163
 Hermes 122, 123n, 138n, 171n,
 203
 Heródoto 15, 43n, 88n, 105,
 172, 172n, 184n, 185n, 198,
 198n, 202, 203, 204, 204n,
 206, 209, 209n, 213n,
 228n, 238n, 243, 244n, 246,
 246n, 254n, 264, 264n,
 275, 275n, 276n, 291, 291n,
 295n, 301n, 302n, 316
 héroes 266
 herramientas sociales 25, 178
 Hesíodo 132n, 147n, 180, 197n,
 249, 250, 250n, 261, 284,
 299

ÍNDICE ANALÍTICO

- Hierápolis 94, 95, 202
hiketeia 157n, 158 y ss.
himnos 167 y ss.
hipocráticos
 textos 235, 249n
Hipólito 140, 147n, 148n,
 235n
Hiritas
 textos, 169, 187, 251, 296,
 v. también Mursilis
holocausto 255
Homero 65, 72n, 122n, 123n,
 147n, 149n, 152n, 158, 172,
 183, 188n, 189, 193, 201,
 222, 228, 230, 231, 233,
 235, 235n, 236, 237n, 250,
 263, 277, 295, 296, 298,
 v. también *Iliada*, *Odisea*
homosexualidad 141 y ss., 164
Horacio 176
humillación 160 y ss. 215
ídolos 288
Ifigenia 72n, 139, 139n, 140,
 192, 250n
Iglesia católica 37, 41, 159
Iliada 139n, 147n, 152n, 158,
 172n, 183, 184n, 186, 187,
 192n, 206, 212, 217, 219n,
 221, 228n, 237, 247, 250n,
 263n, 277, 277n, 297n,
 299, 302n
impresión 60
Inanna 87n, 105, 116, 126, 161
incesto
 tabú del 47 y ss.
incienso 255
India
 sacrificios en la 85, 238,
 264, *v. también* Agni,
 culto del soma
indoeuropea
 lengua 43n, 124, 235 y ss.
infierno
 como monstruo devorador
 83
inframundo 125, 130 y ss.,
 v. también infierno
iniciación 61 y ss., 63, 128,
 136, 143, 289 y ss.
inmersión
 sacrificio de 253, 302
Io 132
iraní
 religión 68,
Isaac 103n, 266
Ishtar 93, 97, 163n, 179, 292
Isis 136, 171n, 214
Islam 36, 41, 180, 257, 274,
 288
Isócrates 65n
Jasón 89, 113, 114, 126
Jefté 139, 140
jerarquía 57, 68, 145, 154 y ss.
Jeremías 301n, 302, 303n
Jerjes 254n
Jesús
 palabras de 69, 179 y ss.,
 238, 240, 256, 273, 303
Job 246, 268
Jonás 99, 181, 193, 220
Juan el Bautista 179 y ss.
judaísmo 26, 37, 41, 200, 277,
 v. también Jehová
juego 25
Júpiter 148, 192n, 300, 302,
 303
juramento 291, 293 y ss.
 v. también Asiria, molosios
Kaineus 142n
Kalevala 87
Kato Symi 163
Kubaba 94
kudurrus 287

LA CREACIÓN DE LO SAGRADO

- Lacus Curtius 100
 lenguaje 20, 43 y ss., 52 y ss.,
 56, 61, *v. también* indoeuro-
 pea, lengua; vocabulario
lex talionis 232
 libación 255, 286
 Líbano 38
 liberación 211
 Licaón 158
 lidios 194, 291
 llanto 156 y ss., 158, 175
 Locke, J. 304
 Lorenz, K. 28, 28n, 29, 30, 31n,
 42, 43n, 52n, 58n, 61n, 63n,
 83n, 91n, 269, 280n, 285n
 Luciano 93, 94, 95, 162n, 164n,
 203n
 Luhmann, N. 57, *v. también*
 reducción de complejidad

 Macedonia 275, 276
 magia 80, 89, 99, 163, 302
 medios 122
 y agresión 210
 y fuga 87, 114
 Mahoma 16, 180,
 v. también Islam
 mal de ojo 84 y ss., 162
 Malta 38, 39n
 Mani 180
 Manticlo 225 y ss.
 marcar a fuego 290
 mártires 34
 matar 68, 103, 162, 209, 213,
 261
 Mater Magna 163
 matrimonio 231
 Mauss, M. 226, 227n, 242
 mayas 165n
 mecanismos innatos de
 desencadenamiento 61
 Medea 89, 113, 114
 Melampo 197, 217

 Melanipa 132
 mendicidad 258
 mensajero del poder 178,
 v. también apóstoles
 menstruación 135
 Mesopotamia, *véase* Acad
 metal
 ordalia mediante 283 y ss.
 metragyrtai 258
 Meuli, K. 85n, 88, 113, 126n,
 261n, 263n
 México
 concepto popular de
 enfermedad en, 218
 micénica, evidencia 86n,
 146 y ss., 235, 248
 minoica, civilización
 diosa en 166
 ofrendas de alimentos 257
 Mithras 59n
 mito 108 y ss.
 y ritual 127
 Moisés 37, 95, 96, 133
 Moloc 104, *v. también* niños,
 sacrificio de
 molosios
 ritual de juramento de los
 300
 monos 95, *v. también*
 chimpancés, primates
 monstruo en el rincón 54, 59
 montanistas 182
 montañas
 como morada de los dioses
 152
 muerte 66 y ss.
 mundo mental común 24, 67,
 153, 262, 286, 295
 Mursilis 187, 213, 214, 215

 Nabonid 200
 naturaleza humana
 concepto de 17

ÍNDICE ANALÍTICO

- Neanderthal, hombre de 33, 44
 y ss., 256
 neoplatonismo 154, 155
 Nicómaco 232n, 248
 Nilsson, M. 224
 Nínive 181, 193, 195
 Ninurta 115
 niños
 sacrificio de 105, 195, 255
 Nuevo Testamento 161, 236, 258,
v. también Jesús, Pablo

Odisca 76, 112n, 113, 114, 122n,
 123n, 147n, 152n, 158n,
 188n, 192, 197n, 202n,
 219n, 225, 226, 226n, 228,
 233, 235n, 237, 240, 263n,
 276n, 295n, 296n
 Odiseo 76, 114, 122, 123, 126,
 143, 158, 202, 233, 237,
 295, 296, 298, *v. también*
 cíclopes
 Olimpia 142n, 196, 259
 oraciones 160, 235,
v. también arrodillarse
 oráculos 179, 278
 prueba de los 194n,
v. también adivino,
 Delfos, Dodona
 ordalías 282 y ss.
 Orestes 75, 76, 78, 97, 189n,
 301
 órfico
 mito de Perséfone 130 y ss.
 placa de oro 209
 oro, placa de 209
 Otto, R. 33, 34n, 65, 66n, 86n
 Ovidio 86n, 102, 103, 200n,
 250n

 Pablo, apóstol
 sobre la «cognoscibilidad de
 Dios» 23

 padre
 papel del 62, 150
 Pafo 147
 paian 166, 184, 201
 paleolítico
 ritual 79
 Palinuro 100
 Panionio 196
pars pro toto 74, 82, 89, 97
 Partenón 259
 pastor 149
 Pausanias de Esparta 75, 97n,
 147n, 148n, 196, 196n, 217,
 218, 276n, 288n
 pelo 140, 237, 290, 260n
 erizarse el pelo por un susto
 43, 156
 Pélope 142
 penitencia 163, 188, 214
 inscripciones penitenciales
 203
 pérdida de realidad 40
 Perge 147
 persas 148n, 157, 185n, 236,
v. también Darío,
 Persépolis
 Perséfone 130, 140, 147n, 209,
 250
 Perseo 112, 122, 132, 143
 Persépolis
 relieves de 165
 Pesinunte 93
 peste 183, 185 y ss., 201
 piedad 235
 piedras 165 y ss., 291
 Píndaro 79n, 104n, 126n, 142,
 147n, 215n
 Pisítrato 172
 Pitágoras 303
 Platón 17n, 33n, 62, 63n, 104n,
 127n, 143n, 149n, 162n,
 180n, 181n, 198, 205n, 209,
 231n, 233n, 235, 235n, 236n,

LA CREACIÓN DE LO SAGRADO

- 237n, 250, 250n, 251n,
263n, 269, 281
- Plutarco 72n, 85n, 90n, 104n,
163n, 164n, 182n, 200n,
201n, 213n, 217, 218n, 287n
sobre sacrificios humanos
86
- Polibio 170, 176, 302n
- Policrates 254
- polos 166
- Posidón 146 y ss., 196
- potnia* 147
- preso
dilema del 243 y ss.
- primates 31, 50, 54, 150, 156,
v. también chimpancés
- primicias
ofrendar 236, 244,
v. también año agrícola
- procreación 30, 32, 34, 37
- profetas 179
- progenitores 62, 177,
v. también padre
- Prometeo 261
- Propp 5, 110, 111, 111n, 112,
113, 114, 116, 117, 118, 119,
121, 122, 122n, 131, 143
- proskýnesis 157
- prostitución 231
- Protágoras 22, 33n
- Proteo 189, 193
- protolenguaje 121
- Ptolomeo, astrónomo 22n, 281
- Ptolomeo III, rey de Egipto
240
- purificación 184, 209, 216,
222, 263
- purificadores 258
- Radamante 232n
- rango 145 y ss., 150
- Rapunzel 133, 134
- reciclaje de regalos 256
- reducción de complejidad 57,
295
- reduccionismo 27 y ss.
- regalos
dar a los muertos 58, 100,
225 y ss., 244, 248 y
ss., 261 y ss., 265
- liberar 209
- religión
aprendizaje religioso 40
- autoridad 153
- características 20 y ss.
- comienzos 15, 33, 46
- definición 21, 145
- «opio» 35, 68
- poder 35
- rey 146 y ss., 174
- risa 26
- ritos de pasaje 289,
v. también iniciación
- ritual
cura y salvación 103, 200,
209
- dar regalos 100, 253,
260
- de purificación 216
- de sumisión 155 y ss.
- función y forma general
46, 50, 54, 60 y ss. 81
- iniciación 137 y ss.
- juramentos 300
- paleolíticos 79
- sacrificial 68, 73
- romana, religión 148, 170, 202
- ritual 86, 174, v. también
vírgenes vestales
- Rómulo 133, 141n, 277
- sacrificio
adivinación 281
- aplacar a los dioses 187, 212
- discusión crítica 248 y ss.
- fundación de 201 y ss.

ÍNDICE ANALÍTICO

- general 68 y ss.
- iniciación 137 y ss.
- juramentos 299 y ss.
- regalos 234 y ss.
- superación de la ansiedad 74, 84, 99, 105 y ss.
- sustitutivo 249, *v. también* quemado, de niños, de dedos, de primicias, a los dioses, de inmersión, India, Ifigenia, Jelté; libación, autosacrificio
- sacrificio humano 28n, 86, 86n, 101, 104 y ss., *v. también* niños, sacrificio-de, Ifigenia, Jelté
- sacrificio quemado 253, 266
- Salomón 65, 162, 238
- Salustio 237, 251n, 260n, 302n
- salvar la cara 222
- Samotracia 64n, 246
- Samsuiluna 178, 179
- sangre 30, 71 y ss., 291, 299 y ss., como vida 260n
- Sargón II 65n, 170, 194
- Sargón de Acad 132, 133, 133n, 194
- sasánidas
- relieves 172, 173
- sátrapas 148
- Saturno 104
- Saussure, F. de 272
- Schleiermacher, F. 145, 146, 155
- Sedna 207
- Selinunte
- ley sagrada 75n, 265
- semiología 271n
- Senaquerib 90n, 194, 195, 205
- Séneca 71, 72, 72n, 155n
- sentimientos 23, 42, 145
- señor de los animales 247, *v. también* Potnia
- seriedad
- de la religión 25, 53, 66, 68 y ss. 282
- serpiente 117
- sexualidad 41, 92, 164, 230
- signos 50, 54, 208, 271 y ss.
- simios 95, *v. también* primates
- siria, diosa 163, 202
- sirios
- tabú del pescado de los 163
- sociobiología 27, 31, 39, 44, 47, 51
- Sófocles 86n, 98n, 160n, 188, 189, 206n, 209n, 215, 284n
- sol
- dios 161n, 296
- soma
- culto del 36n
- sonrisa 225
- sueños 128
- suertes 193
- sumerios
- textos 87n, 114, 146, 161, 164, 168, 174 y ss., *v. también* Inanna, Ninurta
- sumisión 146, 150, 155 y ss.
- superstición 63, 63n, 170, 281
- súplica 213
- tatuaje 290
- Telémaco 225, 226, 229
- Telésforo 74, 97
- temor religioso 65, 93, *v. también* ansiedad
- templo
- construcción 202
- de Jerusalén 259, 266
- sistema de 256 y ss., 263
- teoría del conocimiento evolucionista 52, 58, 296
- Tera 166
- Terminus 287

LA CREACIÓN DE LO SAGRADO

- territorio 286 y ss.,
v. también fronteras
- Tertuliano 34n, 104n, 248
- Tifón 171
- Tierra
 diosa de la 265
- tigre 88 y ss.
- Tillich, P. 25
- Tito Livio 86n, 100n, 133n,
 148n, 158n, 191, 192n,
 200n, 201n, 202, 283n,
 300n
- tradición 52 y ss., 55 y ss.
- trípodes, calderos 259
- Tristán 285
- Tucídides 195, 199n, 202, 217,
 218n, 240n, 302n
- Ugarit 228, 266n
- universales de la antropología
 20, 230, 261
- validación 59
- Van Gennep, A. 136
- védico
 véase India
- veneno
 usado en ordalías 284
- venganza 232
- Venus
 estatuillas de 56
- vergüenza
 cultura de la 219 y ss.
- Vernant, J.-P. 18, 231n, 274n
- vestales, vírgenes 86, 140
- vida 69, 116
 transferencia de la 260n,
 263
- Villa de los Misterios 136
- Virgilio 100, 103, 103n, 148n,
 152n, 189, 201
- votivas, tabletas 234
- Wilson, E. O. 28, 29, 30n, 33,
 33n, 42, 42n, 50n, 83, 90n
- Yahvé
 en cuentos 160 y ss., 181,
 186, 214
 en los salmos 169, 174,
 209, 236 y ss.
 ordenanzas 237, 257
- Zeus 69, 130, 131, 134, 141, 147,
 152n, 162, 167, 172, 173,
 180, 181, 193n, 237, 239,
 247, 251, 259, 297, 298
- zoroastrismo 68

ESTA EDICIÓN,
PRIMERA, DE «LA CREACIÓN
DE LO SAGRADO» DE WALTER BURKERT,
SE TERMINÓ DE IMPRIMIR,
EN CAPELLADES, EN EL
MES DE MARZO
DEL AÑO
2009



Colección El Acantilado

Últimos títulos

156. BRUNO SNELL *El descubrimiento del espíritu* (2 ediciones)
157. JULIEN GRACQ *A lo largo del camino*
158. ADAM KOVACSICS *Guerra y lenguaje* (2 ediciones)
159. YANNIS RITSOS *Sonata del claro de luna*
160. STEFAN ZWEIG *Montaigne* (3 ediciones)
161. RAMÓN ANDRÉS *El mundo en el oído*
162. RAFAEL ARGULLOL *El héroe y el único*
163. ANDRZEJ STASIUK *De camino a Babadag*
164. JOSEPH ROTH *Judíos errantes*
165. HANS SEDLMAYR *La revolución del arte moderno*
166. ANDRÉS NEUMAN *Mística abajo*
167. JÓZEF CZAPSKI *En tierra inhumana*
168. JUAN ANTONIO MASOLIVER RÓDENAS *Sònia*
169. JUAN GRIS *Correspondencia y escritos*
170. HUGO BALL *Hermann Hesse*
171. G. K. CHESTERTON *Lo que está mal en el mundo*
172. ZBIGNIEW HERBERT *Naturaleza muerta con brida*
173. LEV TOLSTÓI *Correspondencia*
174. ERICH AUERBACH *Dante, poeta del mundo terrenal*
175. GUILLAUME APOLLINAIRE *Cartas a Lou*
176. JEANNE HERSCH *El nacimiento de Eva*
177. OTÍLIA CASTELLVÍ *De las checas de Barcelona
a la Alemania nazi (Veinte años de una vida)*
178. ANDRÉS NEUMAN *Década (Poesía 1997-2007)*
179. MARC FUMAROLI *Las abejas y las arañas. La Querella
de los Antiguos y los Modernos*
180. YANNIS RITSOS *Áyax*
181. ODDONE LONGO *El universo de los griegos*
182. HELMUTH JAMES VON MOLTKE *Informe de Alemania en
el año 1943 / Últimas cartas desde la cárcel de Tegel*
183. JOSEPH ROTH *Cartas (1911-1939)*



El sacrificio, tanto la antigua ofrenda de vírgenes como la circuncisión o el cordero pascual, es un elemento esencial en toda religión. ¿Existe alguna explicación natural, o incluso biológica, a este hecho? ¿Por qué religiones tan diferentes comparten un mismo sacrificio, así como otros rituales y conceptos religiosos? En este extraordinario libro, Burkert explora las posibilidades de una religión natural, examinando a través de la antropología el pensamiento religioso pasado y presente para intentar llegar a la razón última de la religión.

ISBN 978-84-96834-69-9



9 788496 834699