





Red de Estudios Superiores
ASIA-PACÍFICO
(RESAP) México

EL HOMBRE Y LO SAGRADO
Un ciclo katún, 20 años

RESAP, Año 4, vol. 6, número especial, octubre 2018



“Divulguemos la Historia para mejorar la sociedad”

RESAP

CONSEJO ASESOR

Dr. Lothar Knauth
Dr. José Antonio Cervera
Dr. Luis Abraham Barandica

COORDINADOR GENERAL

Dr. José Luis Chong

COORDINADOR ACADÉMICO

Dr. Luis Abraham Barandica

Cuidado de la edición: Luis Abraham Barandica
Diseño de cubierta: Patricia Pérez Ramírez

Primera edición: octubre de 2018
D.R. © Palabra de Clío, A. C. 2007
Insurgentes Sur # 1814-101. Colonia Florida,
C.P. 01030, Ciudad de México.

Colección “RESAP México. Red de Estudios Superiores Asia-Pacífico”
ISBN: 978-607-97048-0-3

Volumen 6 “Red de Estudios Asia-Pacífico”
ISBN: 978-607-97883-9-1

Impreso y hecho en México
www.palabradeclio.com.mx

Los contenidos e ideas expuestas en este trabajo son de exclusiva responsabilidad de los autores y pueden no coincidir con las de la institución.

Índice

Nota de la imagen de portada	7
Introducción	19
<i>Luis Abraham Barandica</i>	
Esbozo histórico de la Sociedad Mexicana para el Estudio de las Religiones (SMER)	29
<i>Fabiola Torreblanca Arriaga</i> <i>José Carlos Escobar Gómez</i>	
La Hermandad Humano-Animal entre los Mayas.....	77
<i>Mercedes de la Garza</i>	
La posición del budismo frente al sacrificio sangriento	97
<i>Roberto Eduardo García Fernández</i>	
Poder, contrapoder y discurso en la eclosión del cristianismo: Pablo de Tarso	109
<i>Camila Joselevich</i>	
Así en la tierra como en el cielo. El papel político y simbólico del sistema monárquico en la historia del Cristianismo	125
<i>Antonio Rubial García</i>	

La experiencia de lo sagrado y la religiosidad en la obra de María Zambrano	145
<i>Greta Rivara Kamaji</i>	
Usos y abusos de la retórica epidíctica.	157
<i>María Alba Pastor</i>	
Las plantas invocan. Los dioses escuchan	189
<i>Dora Sierra Carrillo</i>	
La naturaleza y lo sagrado en el mazdeísmo	205
<i>Shekoufeh Mohammadi Shirmahaleh</i> <i>Yasaman Dowlatshahi</i>	
Dios de los ejércitos: ¿Dioses y violencia?	223
<i>Alfonso Arellano Hernández</i>	

Nota de la imagen de portada

Fabiola Torreblanca Arriaga
José Carlos Escobar Gómez

El escudo de la Sociedad Mexicana para el Estudio de las Religiones (SMER)

El escudo de la SMER tiene una significación simbólica de interés para todo estudioso de la religión. Este símbolo fue elegido en 1971 en el mismo año de la fundación de la SMER y tiene la finalidad de mostrar la profunda riqueza simbólica de la religión en México y la necesidad misma de su estudio. La imagen fue extraída de la lámina 18 del Códice Borgia. Si la vemos estilizada, ya como en el logo de la SMER, podemos apreciar un *técpatl*, como elemento central, dentro de una luna blanca con destellos del mismo color. Sin embargo, para entender un poco su significación es importante dedicar algunas líneas para explicar brevemente, los elementos que lo contienen, como el mismo Códice Borgia, y la sección que comprende las láminas 18 a la 21.

El Códice Borgia pertenece al grupo códices del mismo nombre: Grupo Borgia, el cual está integrado, según la afinidad del contenido ritual que presentan, por los códices: Borgia, Vaticano B o Vaticano 3773, Cospi, Fejérváry-Mayer y Laud y posteriormente se agregó al Porfirio Díaz y el Fondo Mexicano 20. Éstos corresponden al estilo Mixteca-Puebla donde también están clasificados algunos otros códices como el Nuttall, el Vindobonensis, el Bodley, el Colombino o el Becker I, aunque su origen geográfico preciso es desconocido. Están pintados en tiras de papel estucada, pegadas entre sí, y dobladas a mane-

ra de biombo. El orden de lectura de los códices Borgia, Fejérváry-Mayer y Laud es de izquierda a derecha, aunque en sus secciones, la distribución de su contenido es distinta, unas pueden ir en zig-zag y otros de abajo hacia arriba.¹ En algunos códices de este grupo hay partes dedicadas a “la cuenta de los días o del destino” o *tonalpohauilli*, su cuenta se subdividía en varios periodos que estaban bajo la influencia de distintas fuerzas, aves o deidades, que pronosticaban augurios y fortuna o por el contrario, mal augurio e infortunio. Son conocidos como tonalamatl, “libro del tonalli”, los que contienen la cuenta del “tonalpohauilli”.² El Códice Borgia es uno de ellos.

En particular, el Códice Borgia tiene 39 folios o láminas, 38 de ellas están pintadas con una capa de estuco alisado y pulido por ambos lados, dando un total de 76; cada una de 27 X 26.5 centímetros.³ Fue nombrado así por su primer comentarista, José Lino Fábrega, en honor a su entonces propietario, el cardenal, Stefano Borgia.⁴

Antonio de León y Gama nos menciona que el Cardenal Borgia en Italia poseía el códice, quien insiste en la edición del códice en 1798, pero fue publicado hasta 1899 en los Anales del Museo Nacional de México en dos versiones: italiano y español, que contenía el comentario de José Fábrega en italiano, aunque una versión facsimilar ya había visto la luz en 1898. Eduard Seler fue quien hizo el primer comentario erudito y académico de este material.⁵ El códice tiene reparaciones con cuero artificial por las afectaciones que tuvo por incendios en los lugares donde se resguardaba. La primera edición del Códice Borgia se debe a Lord Kingsborough en el tomo III de su obra *Antiquities of Mexico* (1831-1848).⁶ El Códice Borgia está guardado en la Biblioteca Apostólica, en la Ciudad del Vaticano, actualmente.⁷

Los temas que le atañen son religiosos, sus láminas: “hablan de la influencia de las fuerzas divinas sobre la vida humana y sobre las ceremonias y ofrendas debidas, lo mismo que de los oráculos y la liturgia”.⁸

La cuenta de los días, se basa en una combinación de secuencias que unen 20 signos con 13 numerales para formar un periodo de 260 días, todos con un fin augural.⁹ Para la lectura en el Códice Borgia, según Ferdinand Anders, *et.*

al., el calendario adivinatorio, se presenta en forma lineal y: “se enumeran los 260 días sucesivos, ordenados en 20 trecenas. Éstas se colocan, sobrepuestas, en cinco renglones horizontales que ocupan en total ocho páginas. Primero se encuentra en cada renglón horizontal cuatro trecenas consecutivas de modo que una sola trecena se extiende en su renglón exactamente por dos páginas. Al final de cada renglón, o sea al final de la página 8, se pasa de nuevo a la primera página y se continúa la cuenta en un segundo renglón, que se coloca encima del anterior. Así, se producen cinco renglones superpuestos de cuatro trecenas cada uno.”¹⁰

Según los comentarios de Eduard Seler tenemos que el Códice Borgia es un documento que tiene catorce tiras de piel de venado que forman una sola tira de diez metros de largo y que se encuentra revestida en ambos lados de una delgada capa de estuco. Ambos lados de la tira están cubiertos de pinturas. Solo los dos lados exteriores de los pliegues no tienen dibujos, y se cree que en ellos iban pegadas cubiertas de madera. Es un libro de carácter augural y que trata los diferentes periodos del tiempo y sus divisiones. Era instrumento del adivino prehispánico que le permitía conocer la influencia o suerte de determinado día.¹¹

En la serie de láminas que van de la 18 a la 21 tenemos imágenes características de este códice y especialmente en la lámina 18 encontramos al escudo de la SMER que se conecta con las láminas 19, 20 y 21. Empieza la serie en la mitad inferior de la lámina 18. Después tenemos las mitades inferiores de las láminas 19 y 21, a las que suceden en sentido inverso, las mitades superiores de las láminas 21 y 18; la imagen final aparece en la parte de arriba de la lámina 18. Las imágenes siguen el mismo orden que los dibujos de las láminas 9 y 13 del Códice Borgia y que representan los veinte signos del calendario mágico con sus deidades. En cada una de las ocho imágenes hay hileras de cinco signos de los días, que corresponden a otras columnas del Tonalámatl. Según Anders en la serie de la lámina 18 a la 21¹² se han interpretado como: “Los periodos aciagos u ocho escenas que señalan la mala suerte para diversas actividades”.¹³ En estas láminas, según lo menciona este autor, *et. al.*, se representa lo siguiente:

Lamina 18: La casa con tecolote

Lámina 19: El árbol quebrado y el lagarto que come al conejo

Lámina 20: La persona en la olla

Lámina 21: La comadreja con bandera

Los dibujos de las láminas mencionadas están compuestos de figuras que plasman potencias divinas que rigen las diferentes regiones del mundo. Estas pinturas corresponden a las seis regiones del mundo mesoamericano. La primera representación ocupa la mitad inferior de la lámina 18. A la derecha vemos a Tonatiuh, dios solar, dibujado en forma característica. Tiene el cuerpo y el rostro rojos, lleva en la nariz la barra-*chalchíhuatl* y en las orejas lleva pendientes-*chalchíhuatl*. Le ciñe la cabellera de color ígneo unas cuentas de piedras preciosas, con la cabeza de pájaro estilizada en la delantera. La cresta en la coronilla del ave la forman cintas-*chalchíhuatl*. Hacia adelante y atrás (es decir, probablemente hacia la derecha y la izquierda de la cabeza) sobresalen sendas parejas de cintas-*chalchíhuatl*. Nuestro dios de la lámina 18 lleva además una corona de plumas blancas y negras de las que salen hacia atrás cuatro tiras que parecen de piel y que terminan en borlas de plumas dibujadas a manera de flores. El pectoral del dios solar es un gran disco de oro, *teocuitlacomalli*, fijado en un largo sartal de *chalchíhuatl*. Su taparrabo con bordes de plumas de águila es un *cuaubihuiyacamáxtlatl*. En la nuca lleva como adorno un medio disco solar de gran tamaño.

Frente al dios solar hay un brasero blanco guarnecido de dientes. A un lado figuran, partidos en dos un punzón de hueso ómitl una espina de maguey, *huitztli*, y un cuchillo de obsidiana, *itztli*, que son los instrumentos del autosacrificio. Delante de la deidad, como si partiera de él, hay una cuerda, igualmente rota en varios pedazos. Un animal parecido a un *cipactli* pero con cabeza de Ehécatl (con la máscara de pico de ave del dios del viento) y parece estar a punto de agarrar el cabo inferior de una cuerda, mientras que el extremo superior termina en un rostro de alacrán. El dios parte del fuego o del autocastigo. Encontramos en la imagen un edificio usual con el tejado de paja, que tiene una cinta

guarnecida de discos de piedra preciosa, es un templo consagrado al dios solar. En su interior aparece un búho y delante una calavera y un hueso humano. Frente al vano de la puerta en lo alto de la escalera aparece la figura de un jaguar. Este templo es la casa oscura de la Tierra, representada en contraposición al dios solar. Así, la primera imagen de la serie de este códice expresa dos direcciones opuestas: el inframundo y el plano celeste.¹⁴

El sexto signo de los días y su regente que se encuentra en el Códice Borgia es *miquiztli* “muerte” o *tzotecómatl* “cráneo”, su regente es *metzli*, la luna, lo que denota la noche y la muerte. La luna es el sol de la noche o el sol muerto. Por otra parte la luna es la que mengua, que muere y la que crece y se renueva. En el códice vemos a la luna como un semi-anillo hecho de huesos de muertos, a modo de nariguera de Tlazoltéotl y de los dioses del pulque. En la lámina 18 aparece el jeroglífico de la luna como núcleo de un disco solar, cuyo anillo y rayos no están pintados de amarillo y rojo —como en las representaciones del sol— sino blanco. En las típicas representaciones de la luna aparece un conejo blanco pero en este caso tenemos un pedernal o *técpatl*. El conjunto de la imagen está unida con una imagen de la noche y a su lado aparece, en la mayoría de los casos, sangre o la serpiente de sangre. Los mexicanos contaban que originalmente el brillo del sol y la luna eran idénticamente intensos y que por esto los dioses golpearon el rostro de la luna con un conejo; por esto disminuyó el resplandor de la luna y desde entonces esta muestra la impresión de un conejo en su superficie. La sustitución del conejo por un *técpatl*, que encontramos en varias imágenes, alude a la relación entre la luna y la muerte. De ahí que el astro aparezca como representante del signo *miquiztli*, “muerte”. En los códices al dios de la luna se concibe casi siempre como una deidad anciana, ya que la deidad anciana es la menguante, la que va acercándose a la muerte.¹⁵

En el Códice Borgia, aparece al lado de la diosa lunar la imagen de la noche. Además al lado de esta deidad tenemos a la oscuridad tachonada de ojos, es decir estrellas, que se encuentra concentrada en dos objetos en forma de nubes de humo.¹⁶

En resumen tenemos en esta lámina 18, parte inferior:

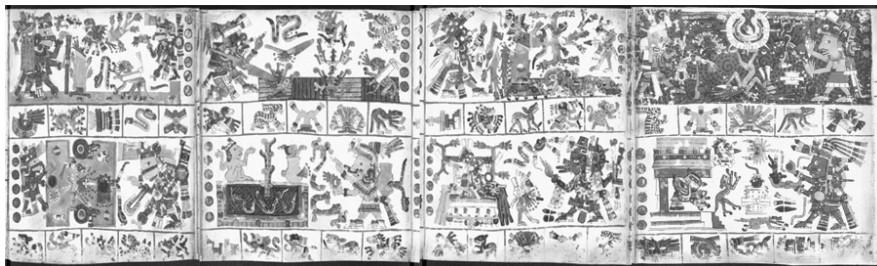
Tonatiuh dios del Sol, es quien causa la desgracia.

El hombre que va a hacer una ofrenda preciosa, de copal y cuentas de jade —allí donde una pelota de hule está sobre el brasero—, encontrará los instrumentos del sacrificio rotos: los actos de culto facasan y son en balde. También la soga de la penitencia está rota y termina en una araña que se parece a un alacrán: vergüenza, enredos y peligro.

Un animal con cabeza de viento pasa corriendo: un mal augurio, el viento puede llevarse todo. Una fiera se levanta, como amenaza. Muerte, anuncia la calavera con cuchillo. Muerte anuncia el tecolote en la casa rica.¹⁷

Parte superior de la misma lámina:

Mictlantecuhtli y Mictlancihuatl, dioses del Inframundo, significan desgracias para las parejas: muerte. Hay que ofrecer copal, hay que hacer el autosacrificio. La Oscuridad lo domina todo. En la Luna hay un cuchillo: mal signo, que anuncia muerte violenta. Del cielo nocturno bajan el pavo, el animal de Tezcatlipoca, con un brazo cortado en el pico, y un águila con un cuchillo en el pico, anunciando obras de hechicería y matanzas. Junto a un hombre que se corta la cabeza cae un hacha. Es el *yoatltepoztl*, el “hacha nocturna”m una manifestación pavorosa de Tezcatlipoca, un augurio espantoso.¹⁸



Láminas 18 a 21 de Códice Borgia

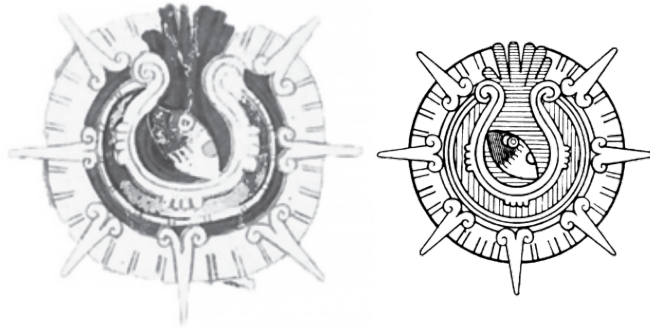
No obstante, para Nowotny, la lámina 18¹⁹, en su parte superior, refiere que en esta se encuentra:

La cuarenta y ocho columnas del *Tonalpobualli*. Horizontal también, con los signos: Conejo, Flor, Hierba, Lagartija y Zopilote. La presiden los dioses *Tonatiuh* como figura esquelética con un incensario e instrumentos de sacrificio, un pavo que desciende portando un brazo humano en su pico, al centro la luna rodeada por una banda celeste y rellena de agua con un cuchillo de pedernal en su interior; una figura desciende con la pintura facial de *Tezcatlipoca* quien se decapita a sí misma. Luego, al águila desciende con un cuchillo de pedernal en su pico, hacia una vasija. A la derecha, *Mictecacibuatl* con una bandera curva, inclinada y un cuchillo de pedernal en sus manos.



Lámina 18 del Códice Borgia, parte superior

En general, podemos decir, que a lo largo de esta sección (láminas 18-21) se presentan figuras rotas, quebradas, con elementos fragmentados o decapitándose, lo que podría aludir, como lo enunciaron los autores citados, malos augurios o actos inconclusos. Además, en la lámina 18 tenemos el trasfondo celeste y oscuro, que pertenece a la noche. Sin embargo, la luna con su pedernal al interior, podría significar un acto de lucha en sí mismo, sobre todo si tenemos en consideración que el mismo *técpatl* es el: “cuchillo de los sacrificios que tenía un carácter sagrado. Se dice que la Diosa Citlalicue o ‘falda de estrellas’ dio a luz a un pedernal del que nacieron todos los dioses”.²⁰



A la izquierda, logo de la SMER extraído de la lámina 18 del Códice Borgia, a la derecha, el mismo logo pero ya estilizado.

Por lo tanto, vemos que es la imagen de la luna la que representa el escudo de la SMER. La luna para los mesoamericanos tenía una gran carga simbólica ya que se le relaciona con diversos fenómenos naturales como la lluvia, la vida de las plantas, la menstruación, la fertilidad, las mareas y reproducción. De igual manera se le vincula con el inframundo y la oscuridad, los antepasados y ritos de iniciación, que tienen por significado el renacimiento. “Los mexicanos decían que la luna duerme cuando desaparece por la luz del día, pero que muere cuando desaparece en conjunción”.²¹

En náhuatl luna se dice *metztli* y el dios lunar era Teccistécatl o Tecucistécatl (*teccistli* es un caracol marino grande), y Nahuatl *Tēcpatl* que quiere decir cuatro pedernal. Se le asocia al astro con el caracol marino y con el conejo que los mexicas veían en las manchas lunares. A la luna se le representa sobre un fondo oscuro en una especie de vasija que aparece cortada y tiene líquido. Este recipiente aparece formada por un hueso retorcido y en su interior suele tener la imagen de un conejo, un pedernal o un pequeño caracol.²²

La luna es un lugar posible donde iban los muertos de forma natural, ya que como hemos visto “los escogidos —tanto los guerreros muertos en batalla y en el sacrificio como las mujeres muertas en el parto—, iban al paraíso solar”.²³ El hueso fémur que compone la imagen de la luna era de uso ritual ya que en los sacrificios se guardaba como reliquia.²⁴

Los mexicas usaban a la luna para medir el tiempo, por eso se ha propuesto que consideraban el ciclo lunar como de treinta días, dividido en tres partes de diez días que corresponde a la luna nueva, llena y menguante. “Cuando aparece la luna nuevamente parece como un arquito de alambre delgado. Aunque resplandece poco va creciendo, a los quince días ya es llena y después de llena, cumplidamente, poco a poco se va menguando, hasta que vuelve a ser como cuando empezó”. Por lo tanto “los meses de 20 días mexicanos estarían relacionados con el ciclo lunar porque, es obvio que 3 meses de 20 días corresponderían a 2 meses lunares y 12 meses serían 360 días del calendario a lo que — para igualarlo al calendario solar—se añadirían los 5 nemontemi”.²⁵ Por lo tanto la luna tenía una gran importancia dentro de la cosmovisión del México antiguo.

Es así que, tal vez por acto intuitivo pero también de reflexión, la SMER se representa como un instrumento de lucha y de sacrificio del que emergerán, aún frente a los designios que le rodean, un nuevo orden en el cosmos, con el firme deseo de estudiar y conocer los fenómenos religiosos del mundo desde la tierra mexicana.

Bibliografía

- Anders Ferdinand, Marten Jansen y Luis Reyes García (introd., y ed.), *Los templos del Cielo y de la oscuridad: Oráculos y liturgia. Libro explicativo del llamado Códice Borghia*, Fondo de Cultura Económica, Sociedad Estatal Quinto Centenario, Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1993, (Códices Mexicanos, V).
- Escalante Gonzalbo, Pablo, *Los códices mesoamericanos antes y después de la conquista española. Historia de un lenguaje pictográfico*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010 (Colección Antropología).
- González Torres, Yolotl, *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*, Larousse, México, 1991.
- , *El culto a los astros entre los mexicas*, México, SEP, Diana, 1979 (Colección SepSetentasDiana, 217).

- Márquez Huitzil, Ofelia, *Espacio y forma en el universo semiótico del Códice Borgia, a partir de la lámina 56*, vol. I y II, tesis (Doctorado en Estudios Mesoamericanos), FFyL, IIF, UNAM, México, 2009.
- Seler, Eduard, *Comentarios al Códice Borgia*, Mariana Frenk (trad.), México, Fondo de Cultura Económica, 1963, 2 T.
- Valdez Bubnova, Tatiana, “Los códices del grupo Borgia”, en Nogués, Xavier (coord.), *Códices*, Historia Ilustrada de México, Secretaria de Cultura, Ciudad de México, 2017, pp.78-126.

Notas

- ¹ Tatiana Valdez Bubnova, “Los códices del grupo Borgia”, en Nogués, Xavier (coord.), *Códices*, Historia Ilustrada de México, Secretaria de Cultura, Ciudad de México, 2017, pp. 79-80, y Pablo Escalante Gonzalbo, *Los códices mesoamericanos antes y después de la conquista española. Historia de un lenguaje pictográfico*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010 (Colección Antropología), pp. 42-46.
- ² Yolotl González Torres, *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*, Larousse, México, 1991, p. 181.
- ³ Ofelia Márquez Huitzil, *Espacio y forma en el universo semiótico del Códice Borgia, a partir de la lámina 56*, vol. I, tesis (Doc. en Estudios Mesoamericanos), FFyL, IIF, UNAM, México, 2009, p. 29.
- ⁴ Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García (introd., y ed.), *Los templos del Cielo y de la oscuridad: Oráculos y liturgia. Libro explicativo del llamado Códice Borgia*, Fondo de Cultura Económica, Sociedad Estatal Quinto Centenario, Akademische Druck und Verlagsantalt, 1993, (Códices Mexicanos, V), p. 11.
- ⁵ *Ibid.*, pp. 19-23.
- ⁶ *Ibid.*, p. 39-40.
- ⁷ *Ibid.*, p. 121.
- ⁸ Ferdinand Anders, , Maarten Jansen y Luis Reyes García, Luis, *op. cit.*, p. 11.
- ⁹ González Torres, *op. cit.*, p. 181.
- ¹⁰ Ferdinand Anders, , Maarten Jansen y Luis Reyes García, Luis, *op. cit.*, p. 78.
- ¹¹ Eduard Seler, *Comentarios al Códice Borgia*, Mariana Frenk (trad.), T. 1, México, Fondo de Cultura Económica, 1963, p. 9-10.
- ¹² Según la interpretación de Márques Huitzil, *op. cit.*, p.7
- ¹³ Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García, Luis, *op. cit.*, 121-139
- ¹⁴ *Ibid.*, pp. 211-212.
- ¹⁵ *Ibid.*, pp. 82-83.
- ¹⁶ *Ibid.*, p. 84.
- ¹⁷ Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García (introd., y ed.), *Los templos del Cielo y de la oscuridad: Oráculos y liturgia. Libro explicativo del llamado Códice Borgia*, *op. cit.*, p. 124.

Nota de la imagen de portada

¹⁸ *Ibid.*, p. 138.

¹⁹ Ofelia Márquez Huitzil, vol. II., *op. cit.*, pp. 39-40.

²⁰ González Torres, *op. cit.*, p.137.

²¹ Yolotl González Torres, *El culto a los Astros entre los mexicas*, México, SEP, Diana, 1979 (Colección SepSetentasDiana, 217), p. 85.

²² *Ibid.*, p. 86.

²³ *Ibid.*, p. 93

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*, p. 99.



Introducción

Luis Abraham Barandica

El número seis de RESAP lo constituye un esfuerzo conjunto con la Sociedad Mexicana para el Estudio de las Religiones (SMER). Con motivo del fin del ciclo “El Hombre y lo Sagrado”, que a lo largo de 20 años se realizó, se han reunido una serie de textos que tuvieron su germen en las presentaciones en dicho foro académico. De esta forma, este número es especial. Los trabajos incluidos tienen una coherencia temática, aunque se refieran a procesos en lo ancho y largo de las coordenadas históricas. El hilo conductor de los siguientes estudios es la intrínseca relación entre el hombre y su proyección en el mundo, dándole sentido al mismo y convirtiendo en un cariz histórico aquellas manifestaciones que lo ligan a la realidad y a su significado, dado o interpretado. La complejidad misma de la enunciación de tal cuestión nos circunscribe a la elección precisa de las palabras o a la sugerencia metafórica de las mismas, buscando más allá de ellas el contenido de lo que se quiere expresar.

Con esta observación previa, nos referimos al foco de interés profundo de todos los trabajos vistos como una unidad, que refleja a su vez los objetivos de la SMER.

Precisamente, el primer trabajo es un acercamiento al proceso histórico interno de la constitución de la Sociedad Mexicana para el Estudio de las Religiones, incluyendo la perspectiva de los miembros fundadores. Los materiales de la labor organizativa, el acta constitutiva y las actas de sus reuniones se conjuntan con las noticias de los primeros trabajos colectivos y actividades que

realizó y como se llegó al ciclo “El Hombre y lo Sagrado”. Los autores José Carlos Escobar y Fabiola Torreblanca Arriaga realizaron el rescate de esta memoria.

El texto obra de Mercedes de la Garza, titulado “La hermandad humano-animal entre los mayas”, señala el contraste entre los pueblos y sus culturas caracterizado en su postura hacia el mundo natural. La diferencia con los “occidentales”, por usar una categoría extensa, y los mayas es la visión de unidad entre el hombre y el mundo natural; y no como una oposición. La manifestación de lo sagrado en la naturaleza, encarnado o no en el mundo animal, es patente en la cosmovisión maya. Las fuerzas vitales, engendradoras y el ímpetu de vida que son invisibles pueden ligar al Sol con la guacamaya, la Luna con un conejo, la lluvia y la serpiente. Gracias a estas asociaciones, que no son exclusivas, es posible hacer visible lo invisible, de aquí el símbolo y el glifo; sin olvidar a la palabra. Sin embargo, en la ligazón, los elementos naturales se dotan de ambivalencia, por ejemplo, la lluvia que es benéfica para el cultivo pero catastrófica con el huracán. Con esta lectura de los animales como manifestaciones o símbolos de las fuerzas invisibles, se interpreta el pensamiento y prácticas mayas. Por último, el ser humano está unido de igual forma a este sagrado-mundo y la interconexión e influencias es un *continuo*; siendo el tema de este texto la hermandad, los innumerables vínculos humano-animal.

A continuación el trabajo de Roberto García “La posición del budismo frente al sacrificio sangriento” explica concepciones acerca del sacrificio, previas al surgimiento del budismo. Expone, gracias al estudio detallado de las fuentes, dos *jātakas* o relatos de vidas pasadas del Buddha, las raíces de la argumentación de la ofrenda sangrienta dentro de los pensamientos religiosos en la India. Comienza con la complejidad del concepto de sacrificio o *yajña*. Asimismo, los indicios textuales de la transformación de sus significados y las connotaciones en diferentes escuelas de pensamiento. El apartado comprende así, no sólo el desenlace en el budismo de una postura contraria a tomar vida, pues esta acción encadenaría con un vínculo al ejecutante y no le permitiría romper el ciclo de las reencarnaciones; también nos muestra una diversidad aunada al proceso de

cambio histórico en las premisas religiosas. Abre una interpretación en el *corpus* de textos analizados sobre la concordancia entre las prácticas y el sentido de las mismas, llevando hasta sus últimas consecuencias la historicidad de las acciones y el sentido profundo de las mismas.

Por su parte, Camila Joselevich en “Poder, contrapoder y discurso en la eclosión del cristianismo: Pablo de Tarso”, centra su análisis en torno a la figura de Pablo, antes que en la generalización del cristianismo, y en particular su programática basándose en el estudio detallado de sus epístolas, cotejándolas con materiales del primer siglo de la era común. Su objetivo es desentrañar la forma en que el movimiento religioso se opuso al orden mediterráneo, y cómo además de irrumpir, se transformó y resistió en un ámbito contrario. Se aborda la terminología y las modificaciones de los contenidos para expresar una propuesta bifurcada de la tradición de las primeras comunidades seguidoras del *christós* en Judea y Galilea. Al establecer la propuesta del desarrollo del “contrapoder” del hito cristiano continúa las propuestas historiográficas de autores en el círculo de Richard A. Horsley; pues identifica la propuesta paulina como disruptiva tanto en el ámbito israelita como romano. Al tejer muy fino, el análisis de Joselevich detalla los vínculos solidarios y la construcción de las *ekklisiai*, versus el *patrocinium*; es decir, la ligazón social entre los miembros de un grupo que comparte un piso común religioso. Aquí el concepto de *auctoritas* lo desarrolla como un elemento que le permite dar un matiz a la oposición cristiana. La autora identifica: cinco “ejes de conflicto encauzan el discurso paulino respecto de la disidencia: a) legalismo, b) idolatría, c) concupiscencia y placeres mundanos, d) soberbia, como núcleo del conflicto con el conocimiento, y e) distanciamiento”; y realiza el estudio de las fuentes para seguir su propuesta.

Antonio Rubial explora las paradojas del pensamiento cristiano que se desdobra del plano mundano y busca una salida a esta realidad; es decir, la introducción de la realidad política en la expansión de la nueva fe; y los arreglos que ello conlleve. De esta forma los dos caminos son explicados históricamente en esta colaboración, a saber: el de santificar a la figura del gobernante y monarquizar el imaginario metafísico, el supra-mundo o más allá. El proyecto político

se subsume en el proyecto religioso, con-fundiéndose. En el texto, las manifestaciones plásticas o atributos simbólicos son explicados en el proceso de ascenso de la figura del monarca y sus legitimaciones. En el desarrollo europeo cristiano lleva desde el paleocristianismo y la figuración del cielo hasta que éste se plagaba de elementos de reino como son: los cetros, las coronas, tiaras.

El resultado de estos procesos llevó a la construcción de una figura mundana de la divinidad, que al fundirse y santificarse como elemento de legitimación del monarca, se convirtió en un monarca de los cielos y así, como el gobernante en la tierra, en un juez, elevando así a la justicia no sólo en el plano de los hombres sino en un juicio universal. Estas categorías se convierten en manifestaciones de las monarquías europeas de lo que con el tiempo se llamó gobernante legítimo. Sin embargo, así como sancionaba el castigo también “condenaba” a los ilegítimos, es decir, a los herejes o a los rebeldes, tanto religiosa como políticamente. En suma, este trabajo esclarecedor sirve tanto para el abordaje de la historia política, de la historia de las religiones y de la historia del arte, entre otras.

En el siguiente texto escrito por Greta Rivara y que se titula: “La experiencia de lo sagrado y la religiosidad en la obra de María Zambrano”, se analiza la obra de la filósofa española *El hombre y lo divino*. En una de sus obras cima, la ontología de Zambrano parte de lo sagrado, aquello que hace posible lo divino, para pasar luego a la del tiempo, el lenguaje y la historia. Reflexiona sobre la “expulsión” de dios precisamente de la historia y, con ello, el subsiguiente soslayo de lo sagrado en nuestras vidas, pues si ya no es determinante en el camino hacia donde vamos, su ámbito es prescindible. Pero cabe que la historia se divinice y devenga en que lo divino se *historicize* es “algo históricamente acontecido”. De esta forma el sentimiento de lo sagrado permanece, pues según Zambrano es “aquello que funda la existencia humana y se expresa de distintas formas, incluso como la negación de lo divino o la exclusión de lo divino”. El texto se aboca al período conocido como modernidad, en el “Occidente”, donde se niega lo divino, pero se encumbra a la historia y al arte —siguiendo a Hegel, como aquello en el que el hombre es. Hegel diviniza a la historia y sólo traslada el ámbito

sagrado para la manifestación de eso mismo en la historia, en un proceso de deificación del hombre. Aquí, sigue el diálogo con Nietzsche, quien dio cuenta de esta sustitución y que la cuestiona. En la modernidad, según Zambrano, esa modificación hizo “una nueva religión sin dios, de la religión de lo humano. Y lo humano ha ascendido así a ocupar el puesto de lo divino. Al abolirse lo divino como tal. Es decir, como trascendente al hombre, él vino a ocupar su sede vacante”. Sin embargo, coincide con Nietzsche, la razón no llenó el vacío. El sentimiento de lo sagrado continúa y busca salir por diferentes vías. El ser humano siente, en palabras de Rudolf Otto, *Lo santo*, un misterio tremendo y fascinante. Pero la Modernidad, en su sustitución y deificación del hombre, lo colma de elementos pero no se sacia, así prosigue hasta asfixiarle consigo mismo. Esto abona a la perspectiva de la filósofa pues “...el sentimiento de lo sagrado no es un accesorio accidental de la vida humana sino una nota ontológica... es el sentimiento que el ser humano tiene con respecto a la realidad como algo que nunca le es totalmente manifiesto”. Una manifestación de ese sentimiento es aquello que entraña lo otro, lo divino, lo oculto; incluso su negación reafirma su presencia. Aunque dios haya muerto, aún está lo sagrado con el ser humano.

El trabajo “Usos y abusos de la retórica epidíctica” de Marialba Pastor hace un breve recorrido del empleo de ciertas premisas y formas de los discursos para legitimar un orden de cosas. Además propone una explicación de su permanencia y persistencia en el proceso histórico. La autora explica tanto el concepto de retórica como dentro de la división de ésta el caso de lo epidíctico (Del griego ἐπιδεικτικός *epideiktikós* ‘declamatorio’); y agrega que según Marco Fabio Quintiliano, sus asuntos “se refieren a los discursos, los himnos, las odas y los sonetos pronunciados generalmente en fiestas religiosas y funerales, para defender o cuestionar, para probar el honor o la vergüenza, y *demostrar* lo que se elogia o censura con amplificación y ornato”. De esta forma establece los conceptos iniciales del texto y puntualiza que este tipo de discurso se alejaría de la historia ya que no busca establecer verdades o hechos con pruebas sino con ornato, no busca dialécticamente confrontar posturas y sí complacer un gusto. Así, se diferenciarían los objetivos de la escritura de la historia como ciencia

social (en el uso de la retórica deliberativa y la judicial) al discurso declamativo. No obstante, se halla el segundo en aquélla. Aparece en los elogios propios de la memoria de sucesos heroicos, en conmemoraciones y homenajes. Además, en elementos solemnes y rituales y que en la etimología como en el uso del elogio ligaron el ejercicio epidíctico al aspecto religioso y al político.

En el texto se abunda en uno de los sucesos que se elogia: los sacrificios, y es válido tanto en la religión como en la política, el mártir y el héroe, que alcanzan la inmortalidad o la divinización. Estas figuras sacras unen lo divino y lo terrenal. En el mundo Occidental —en Europa— se identifican características del elogio y su uso diferenciado según la intención. Así, en los procesos históricos puede haber matices, pero el elogio continuó ya a grandes individualidades o a regiones, ciudades o naciones. La Dra. Pastor explica a detalle el recorrido de su uso en Europa, junto a los nacionalismos y totalitarismos durante el siglo XX.

A continuación, en el trabajo de Dora Sierra “Las plantas invocan. Los dioses escuchan. La flora en las fiestas religiosas”, se analiza la asociación entre el hombre y lo sagrado en la alianza a partir del sacrificio, entendiendo que entre estos últimos se encuentran las plantas, como la “primera ofrenda” a los dioses. Al mismo tiempo que son depositarias de una valoración o asociación cultural, son elementos de la naturaleza como manifestación directa del cosmos. La autora señala que en el caso del área cultural mesoamericana, las plantas y sus resinas están presentes en los rituales que el calendario agrícola y sagrado marca, como el quehacer del hombre. El uso del copal en Mesoamérica como vínculo entre las partes del cosmos, por medio de su humo, se entiende porque las plantas y sus derivados eran considerados no simple materia, sino “manifestación particular de la energía universal”. Así, la flora era asociada a cargas de significado y su uso no era efectuado de una forma aislada, sino que se hacía dentro del complejo sistema de simbolismo cósmico, es decir, se asociaban sus características o atributos como color, forma, aroma o efecto terapéutico y alucinógeno, a la taxonomía del cosmos. Su presencia significativa en los rituales, en las ofrendas era parte de un lenguaje simbólico entre el hombre, el cosmos y las deidades. En el caso nahua se analiza la presencia de las plantas en cantos, relatos e himnos,

donde se señalan en la lengua empleando simbolismos y metáforas. Son de resaltar los casos del maíz, la planta divinizada por excelencia, y el maguey, asociado al pulque y a las espinas de sacrificio.

A pesar de la conquista hispana y sus efectos, como la persecución a los practicantes de la herbolaria medicinal mesoamericana, la presencia de las plantas se mantuvo tanto en las “prácticas mágicas clandestinas”, conjuros, como en el ámbito medicinal. La prolongación de esta relación es muestra de que el pensamiento mesoamericano continuó y sigue vigente; por ejemplo, entre los huicholes, los tepehuanos y los seris. En una reflexión final la autora señala la confluencia del cristianismo en el empleo del mundo vegetal que sumado a la pervivencia de elementos prehispánicos, confluyen en la aseveración de que “hoy como ayer, las plantas invocan y los dioses y los santos aún las escuchan”.

La colaboración de Shekoufeh Mohammadi y Yasaman Dowlatshahi “La naturaleza y lo sagrado en el mazdeísmo”, describe y analiza una de las religiones más antiguas y la primera monoteísta, la también llamada zoroastrismo, por el personaje fundador Zoroastro o Zaratustra. Sin embargo, los autores identifican el punto de partida de la idea de lo sagrado precisamente en el mito fundacional, el mito de la creación. La dualidad manifiesta en Ahūrā Mazdā y Ahrimán es la esencia del pensamiento mazdeo, donde la ética es un elemento básico desde el origen. Otro elemento de este tipo en el análisis del mazdeísmo es el mismo proceso histórico en la meseta iraní y sus conexiones ancestrales y de migración. A partir del estudio de un corpus textual se dilucidan las características y repercusiones del mito de la creación. De esta manera se explica dentro del mito contenido en el *Avestá* los puntos ontológicos. Así, en el inicio, a pesar de ser creado, este mundo tiene ‘su carácter eterno e infinito’, no obstante, Mazda es quien lo crea ayudado de otros seres espirituales. Enseguida las dualidades se presentan ya que si Mazda y algún auxiliar crean la *verdad*, Ahrimán tiene la posibilidad de ser un *segundo* creador, al forjar la *mentira*. Surgen así opuestos: deidades y demonios. Precede al mundo material el espiritual, y los auxiliares de Mazda y Ahrimán se contraponen; sin embargo, se incorpora un grado de cooperación, ya que la acción conjunta permite el triunfo de una fac-

ción. Se continúa con la ordenación de lo creado y la participación de los elementos a partir del estudio del *Avestá*, y se concluye que el mundo material fue creado por Mazda, precisamente para vencer a Ahrimán. Por ende, el cosmos *per se* es sagrado y cuidarlo es parte de la responsabilidad ética, asegurando así que resulte con el triunfo el Bien. Guardar lo sagrado es cuidar el campo, alimentar a los animales y, en suma, estar del lado de Ahura; pero las acciones que dañan al campo o a los animales, por ejemplo, serían obra de Ahrimán, y entonces, demoniacas.

El papel del ser humano en esta épica-ética, implica una responsabilidad, una acción, pues siendo parte del mundo material, su cuerpo también es sagrado y en él están los elementos de Mazda, aunque si existen defectos, estos serían de Ahrimán. Así como el cuerpo individual, el territorio de Irán es lo propio y, con ello, lo ajeno estaría en la esfera de Ahrimán, al igual que los enemigos de los mazdeístas. De esta forma la dualidad permea todos los ámbitos.

Por último, el escrito de Alfonso Arellano “Dios de los Ejércitos: ¿dioses y violencia?” expone la presencia del Dios judeocristiano modificado de su significación en los textos, ya que su faceta belicosa en la actualidad está soslayada, aunque no extinta. La violencia contemporánea que aparece en los *mass media* es sujeta a un análisis y, con ello, la exigencia de no ampliar o hacer plástica su definición. Para evitar tal camino el autor la explica como: “...el empleo abusivo de una fuerza intensa para obtener ciertos fines deseados”. Sigue con sus implicaciones en el espacio de la sociedad, ya que la diluye convirtiéndose en lo cotidiano la rivalidad y la confusión. Para recobrar el orden es necesario un ‘*farmakós* o chivo expiatorio’, y según señala el autor si éste era más grande que un chivo, en Roma, era ‘víctima’ y si era más pequeño ‘hostia’, y la violencia se la consideraba externa a la comunidad, aunque nacida en ella misma. En cuanto al *farmakós*, también podría ser externo, extranjero. La ofrenda deviene en sacrificio y para ello es necesario el ritual y con él las cargas simbólicas en sus elementos. El objetivo final es el orden y no el caos, a pesar de que se logra con la violencia. De esta forma, la violencia entra en el orden de las cosas, sirve a la comunidad y el *farmakós* liga a los hombres con lo sagrado. Explica que incluso

sin carga sagrada conserva el carácter catártico, liberador y así es como la encontramos en numerosos ámbitos contemporáneos. La violencia deja de ser violencia, y sólo mediante su disfuncionalidad social recupera su carácter primigenio. Al estar dentro de los aspectos sociales, también está en los mitos y en algunos de ellos existe un acto de ofrenda-sacrificio-violencia en la misma creación del cosmos. No obstante, existe la guerra, y para adentrarse en la explicación simbólica el autor recoge la polémica en la interpretación de un fresco mesoamericano donde se observa una batalla, en Cacaxtla; y de varios casos mayas. Finaliza con una reflexión sobre la relación entre dioses, violencia y humanos.

Esperamos que el lector encuentre en estos textos, obra de reconocidos especialistas, una invitación para que explore con renovado entusiasmo los tópicos aquí presentados.



Esbozo histórico de la Sociedad Mexicana para el Estudio de las Religiones (SMER)

Fabiola Torreblanca Arriaga
José Carlos Escobar Gómez

Introducción

Los estudios de la religión en el mundo

Si conferimos una definición del término religión (del latín *religio*, —ōnis que puede significar, ligar, amarrar o atar), tenemos que es un sistema de creencias y prácticas que relacionan o ligan lo humano con lo sobrenatural.¹ Con esta definición general podemos vislumbrar la importancia que tiene la religión en la vida del ser humano, ya que el hombre puede entender el mundo que lo rodea a través de prácticas e ideas religiosas que lo ligan, con aquellos fenómenos sobrenaturales que escapan a su control. Estudiar la religión nos acerca a comprender cómo el ser humano se relaciona y se concibe a sí mismo en el mundo en el que vive. Además, nos permite descubrir un íntimo y profundo sistema de ideas y creencias que dan forma y lo definen como ser humano. Por lo tanto, estudiar la religión implica examinar la parte más honda de los mismos.

Entorno a lo anterior, Joseph Kitagawa apunta que, el estudio de las religiones, especialmente, la historia de las religiones: “si se enseña en forma adecuada en los *colleges*, universidades y seminarios, puede ampliar los horizontes espirituales e intelectuales de los estudiantes al ofrecerles estas dimensiones más profundas de la vida y de la cultura que se encuentran en los sueños y en la fe por lo que viven los hombres”.² Esta cita nos plantea la importancia de la investigación

sobre estos fenómenos; incluso al consolidarlos académicamente, nos lleva a constituir una ciencia fundamental para entender los procesos humanos: la ciencia de la religión.

El término que da pie al estudio de lo religioso es conocido como *Religionswissenschaft* (ciencia de la religión). Fue usado por primera vez en 1867 por Max Müller. Este autor se interesó por la “religión originaria y natural de la razón”, sostenía que debía encontrarse “la verdad en el fundamento más universal de la religión y no en sus manifestaciones particulares”.³ Para Müller la filología era fundamental, ya que deseaba alcanzar “científicamente la esencia de la religión”.⁴ Con esto, el autor buscó separar a la nueva disciplina, *Religionswissenschaft*, de la filosofía de la religión y de la teología, aunque se considera que esta no se separaba del todo de la filosofía. Posteriormente, autores como el holandés Chantepie de la Saussaye llamó a esta disciplina “historia de las religiones” al no encontrar una diferencia importante entre la ciencia y la filosofía e historia de las religiones. Por otro lado, tenemos al investigador de la religión: Van der Leew, quien acuñó una visión del tema en la época del romanticismo:

Primero, la etapa del romanticismo filosófico “se esforzó por aprehender la significación de la historia de la religión mediante la consideración de las manifestaciones religiosas específicas como símbolos de una revelación primordial”. Segundo, la de la filología romántica que, a pesar de reaccionar contra la libre especulación del romanticismo, permaneció dentro de esta corriente “por su deseo de aprehender la religión como expresión de una forma universal del pensamiento humano”. Tercero, el del positivismo romántico, preocupado por el principio de desarrollo, todavía consideró a la religión como “la voz de la humanidad”.⁵

Es importante señalar que para que se diera la consolidación de los estudios de la religión tuvo que ocurrir una discusión entre la teología y los científicos de la religión. Los primeros que comenzaron a estudiar las religiones de forma académica son profesores que desarrollaban sus investigaciones en torno a la teología. Joachim Wach planteó que Max Scheler fue el primer estudioso que

distinguió entre filosofía, teología y la *Religionswissenschaft*. Wach consideró que la tarea de la ciencia de la religión era ejercer sus investigaciones de forma “científico-religiosa”,⁶ aunque la historia de las religiones fuera una disciplina íntimamente relacionada y se apoyara en otras disciplinas como la filosofía, la historia, la antropología, la sociología, etc.

Esta forma de estudio “científico-religiosa” hace referencia a que el historiador de las religiones debe tener el compromiso académico de respetar las creencias religiosas al momento de hacer una investigación. Por lo tanto, tiene la responsabilidad de mantener una percepción abierta a la religión que estudia sin encerrarse en su propia fe o creencias personales. Además, el estudioso debe tener claro lo que estudia más allá de la adhesión a la fe que investiga y hacer énfasis en los temas “religiosos universales y los sistemas, comunidades e historias religiosas particulares, a causa de que todas las creencias, las elevadas tanto como las supersticiones, son parte de la historia universal de las religiones”.⁷

Posteriormente tendremos que el fenómeno religioso fue estudiado por numerosas escuelas de pensamiento en todo el mundo. Podemos mencionar algunas como el Círculo de Éranos, formado por Rudolf Otto; Mircea Eliade; Carl Gustav Jung y Robert Eisler, entre otros investigadores, quienes aportaron grandes obras sobre la fenomenología de la religión, el psicoanálisis, la religión y la historia comparada de las religiones. Asimismo, la Escuela de Kioto, que destacó por las reflexiones sobre la filosofía de la religión, teniendo como principales representantes de esta escuela japonesa a Nishida Kitaro, Hajime Tanabe y Keiji Nishitani. Además tenemos el caso de algunos de los precursores de la sociología y antropología que estudiaron la religión como Bronisław Malinowski, Émile Durkheim, Marcel Mauss, Max Weber, Georges Dumézil y Claude Lévi-Strauss.

En el artículo “Study of religion: an overview” de la *Encyclopedia of Religions*, Gregory D. Alles, menciona que: “Antes del surgimiento del estudio académico de la religión, las personas aprendieron acerca de sus propias religiones de personas como parientes, vecinos, sacerdotes, chamanes, maestros, predicadores, monjes, monjas e incluso quizás filósofos y teólogos”.⁸ Para que el surgimiento

del estudio académico de la religión ocurriera, tuvieron que darse por lo menos tres condiciones; el autor menciona que el estudio académico de la religión abarca el tipo de conocimiento asociado con instituciones dedicadas a la producción profesional y la difusión del conocimiento, como las universidades, de tal manera que, una primera condición sería el desarrollo de tales instituciones de conocimiento. Lo anterior requiere que los “pensadores” sistematicen y clasifiquen el conjunto de prácticas y formas de asociación, de la misma manera que clasifican diferentes conceptos (como el de religión, en inglés y otros idiomas europeos en la actualidad) para ver el resultado como un objeto apropiado de estudio por un grupo distinto de académicos. No obstante, esta combinación, (institucionalización del conocimiento y la identificación de la religión como objeto adecuado de estudio) no conduce al surgimiento en cuestión, tiene que haber, por lo menos una condición más, que es, enfocarse a entender y explicar estos fenómenos, independientemente de su procedencia, a través de modelos que no sean religiosos. Además, señala que, el nacimiento de la “ciencia de la religión” es atribuible a una serie de eventos amplia y complejamente extendida en numerosas regiones, y no solo al término acuñado por Müller, (que vimos líneas arriba). Para ello, algunas disciplinas tuvieron gran influencia, como trabajos etnográficos donde sobresalen las investigaciones de Eugène Burnouf en el estudio del budismo; el estudio de las tradiciones del pensamiento en el Medio Oriente y Japón; además de las investigaciones en el campo de la filología, ya que durante el siglo XV, los europeos: “aprendieron griego y hebreo y editaron críticamente antiguos manuscritos bíblicos. A fines del siglo XVIII y en el siglo XIX, siguieron un patrón similar con respecto a una gama más amplia de materiales. Aprendieron las lenguas ‘clásicas’ de Medio Oriente y Asia y se pusieron a trabajar en los ‘libros sagrados’ escritos en estos idiomas... descifraron la escritura antigua (jeroglíficos, cuneiformes)”.⁹ Influyeron también los reportes etnográficos de Malinowski y las teorías de James George Frazer que proporcionaron un contexto para la reflexión de pensadores como Emile Durkheim, Max Weber y Sigmund Freud. En la primera mitad del siglo XX, apareció la fenomenología de la religión que desarrollaron Nathan Söderblom, Rudolf Otto

y Freidrich Heiler, Gustav Mensching Gerardus, entre otros. Para Gregory D. Alles, algo significativo en la institucionalización de los estudios académicos de la religión, no fue que se diera en un primer momento en Europa, Japón y Norteamérica, sino la rápida difusión que tuvieron estos estudios por todo el mundo. Esta institucionalización, se dio en dos fases, la primera, a finales del siglo XIX y principios del XX, con el establecimiento de puestos y programas universitarios en Europa, América del Norte y Japón: Lausana 1871, Boston 1873, Tokio 1903 y con la fundación de sociedades profesionales como la Japanese Association for Religious Studies, JARS, en (1930) y la International Association for the History of Religions, IAHR, (1950). El segundo momento ocurrió en el siglo XX, a raíz de la descolonización y la Guerra Fría con el desarrollo de programas para el estudio académico de las religiones en el África Subsahariana, Oceanía, América Latina, en algunos países del sur de Asia y en el Asia Occidental, y con nuevos programas en Europa y Estados Unidos.¹⁰

Hasta aquí hemos realizado, a grandes rasgos, un esbozo de la gran tradición que tiene el estudio de las religiones en el mundo; continuaremos nuestro trayecto con el caso mexicano, y nos concentraremos en el periodo comprendido entre los años sesentas y setentas (momento en el que surge la SMER). Fue la época que podríamos considerar como de consolidación de los estudios de la religión en México y también abarcaremos las diferentes actividades académicas en las que participó la SMER y las propuestas teóricas que esta Sociedad aportó para el mundo académico.

Antecedentes: los estudios de la religión en México, el camino hacia la SMER

Podemos decir que las investigaciones académicas sobre el fenómeno religioso en México nacieron gracias a la antropología y a su íntima relación con ella. Lo anterior, debido al impulso que el Estado mexicano (en la década de 1930) otorgó a estas investigaciones, cuando buscaba fomentar la identidad nacional.

El hecho de que existieran un gran número de grupos indígenas en el país dio pie al estudio académico de su cultura y costumbres, especialmente con trabajos de tipo etnológico. Varios estudiosos hicieron etnografías muy detalladas donde describían prácticas y rituales, que, por supuesto abarcaban su dimensión religiosa.¹¹ En la misma línea, como lo menciona la Dra. Yolotl González¹² los estudios seculares en torno a lo religioso, coinciden con la historia política de México ya que, debido a estos intereses, en diferentes periodos algunas líneas de investigación se vieron más favorecidas que otras (el México prehispánico, por ejemplo). En un principio, estos trabajos quedaron circunscritos a diferentes disciplinas como la historia, antropología, historia del arte, sociología, psicología y filosofía.

Algunos de los primeros estudios académicos tienen sus antecedentes en las obras de Alexander Von Humboldt con sus exploraciones en la Nueva España en 1803. Asimismo, las obras de intelectuales influenciados por ideas liberales y científicas que abarcaron aspectos de la religión de los “antiguos mexicanos”, tales como: Manuel Orozco y Berra y su *Historia antigua y de la Conquista de México*; Alfredo Chavero (c.a. 1872) sobre el México antiguo en su obra fundamental *México a Través de los Siglos*; Francisco del Paso y Troncoso con sus estudios sobre los códices pictóricos de los antiguos nahuas; Cecilio A. Robelo con su *Diccionario de Aztequismos*. Asimismo, contamos con algunas influencias internacionales como la revista *Journal de la Société des Américanistes* cuyo interés por la cultura y la religión amerindia quedó plasmado desde su fundación, ocurrida en 1896. Por otro lado, en 1895 y 1910 tuvieron lugar en la Ciudad de México el XI y XVII Congreso Internacional de Americanistas, respectivamente. Dicho congreso se llevó a cabo por primera vez en 1875 en Francia con el objetivo de hacer investigación multidisciplinaria de América, desde una perspectiva científica.

Para principios del siglo XX, fue trascendental el papel de académicos como Franz Boas (con la fundación de la Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americanas) y Robert Redfield; así como de Eduard Seler y posteriormente Paul Kirchhoff. Todos ellos tuvieron una gran influencia en el quehacer antropológico del país y de los futuros miembros de la SMER.

En los años sesenta, la obra y actividad de investigadores como Gonzalo Aguirre Beltrán, Wigberto Jiménez Moreno, Alfonso Villa Rojas y Felipe Par-dinas emergen con fructíferos resultados. Para el caso de Aguirre Beltrán, des-tacamos la obra *Medicina y Magia: el proceso de aculturación en la estructura colonial* (1963)¹³ donde a través de documentos inquisitoriales, hace una revisión que abarcó desde la medicina española, indígena y negra, hasta los curanderos y na-huales, entre otros más.

Wigberto Jiménez Moreno¹⁴, para esta época ya había estudiado un gran número de culturas (la tarasca, olmeca, los toltecas, los mixtecos, etc.). A través de diversas fuentes abarcó temas como: historia pretolteca mesoamericana, No-reste de México, historia pre-colonial, religión mexicana, historiografía texcocana, etc. Entre sus pupilos se encontraban miembros destacados de la SMER como la Dra. Yolotl González, y sus contemporáneos.

Alfonso Villa Rojas, con sus destacados estudios etnográficos contribuyó al campo de las religiones y la cultura del área maya. Realizó trabajo de campo sobre las cruces parlantes en poblados del área. Una de sus obras destacadas fue *The maya of east central Quintana Roo* (1945).

Otros de los grandes pioneros de los estudios de la religión en México fueron Calixta Guiteras (con estudios de los mayas tzeltales y tzotziles); Rober-to Williams (con estudios de los tepehuas); Ricardo Pozas, Fernando Cámara Barbachano y Sol Tax quienes desde la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) desarrollaron trabajos antropológicos relevantes. La ENAH ha albergado una gran relevancia por la formación de numerosos investigado-res que se dedicaron al tema de la religión desde la antropología. Ejemplo de ello, en el campo de la docencia, fueron las clases de etnografía impartidas por Isabel Kelly, quien estudió a profundidad la cultura de los totonacos. De la misma manera, Barbro Dahlgren junto con Pedro Carrasco realizaron sus res-pectivas tesis que comprendían temas religiosos de culturas indígenas; Dahlgren con su tesis titulada *La mixteca, su cultura e historia prehispanica* y Carrasco con *Los otomíes (Cultura e historia prehispanica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana)*. En esta misma década de los años sesentas tenemos trabajos como el

de Guillermo Bonfil Batalla, que en 1968 publicó el importante estudio: “Los que trabajan con el tiempo Notas etnográficas sobre los graniceros de la Sierra Nevada, México”, considerado como un trabajo fundacional de la investigación sobre los llamados graniceros.¹⁵ Además, en 1961, se constituyó en Cuernavaca el Centro Intercultural de Documentación fundado por el sacerdote Iván Illich; centro de educación para misioneros donde se desarrollaron investigaciones humanísticas y lo concerniente al papel de la Iglesia Católica en Latinoamérica. Entre éstas se encontraba documentos sobre aspectos lo religiosos.¹⁶

Un evento destacable sobre el naciente estudio académico de la religión en los años 60, fue la *II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*¹⁷ que tuvo lugar en Medellín, Colombia (1968). En este evento se utilizó el análisis socio-político para estudiar la realidad de la Iglesia Católica. Lo anterior tuvo gran resonancia en México y generó la creación de una versión propia de la sociología religiosa o pastoral.

En la Universidad Nacional Autónoma de México se crearon revistas que abarcaban estudios religiosos. Ejemplo de ello es la *Revista Mexicana de Sociología* fundada en 1939 que tuvo entre sus colaboradores a Miguel León-Portilla.¹⁸ En sus primeras publicaciones encontramos artículos como: “Religión y economía en el pensamiento sociológico de Max Weber” de René Barragán. En 1959: “Religión e ideal en el pensamiento de Durkheim” de Alain Birou y “La mentalidad religiosa y su evolución en las ciudades” de François Houtart¹⁹. De la misma manera, tenemos el caso de la revista de *Estudios de Cultura Náhuatl* fundada por Ángel María Garibay y Miguel León Portilla en 1959, y la revista intitulada *Estudios de Cultura Maya* fundada entre 1960 y 1961 por Alberto Ruz Lhuillier.

En cuanto a religión indígena se refiere, poco antes de los 60, en el trabajo *La filosofía náhuatl* (1956), Miguel León-Portilla demostró que la filosofía existió en la cultura mexicana, ya que antes se consideraba que los indígenas prehispánicos no poseían un sistema filosófico ni religioso establecido. Argumentaba la existencia de dos visiones opuestas: la mística guerrera, enfocada al sacrificio y la guerra y la que se basaba en la figura del conocimiento del dios Quetzalcóatl.

Otros trabajos del mismo autor son: *Tiempo y realidad en el pensamiento Maya, Religión de los nicaraos. Análisis y comparación de tradiciones culturales nabuas* (1972) y *México-Tenochtitlan, su espacio y tiempo sagrados* (1978). Anexo al primero, Alfonso Villa Roja incluye un importante ensayo intitulado: “Los conceptos de espacio y tiempo entre los grupos mayences contemporáneos”. Otros investigadores sobre éste tema son José Corona Núñez con sus libros: *La religión de los tarascos* (1957) y *Mitología tarasca* (1962). La arqueóloga Laurette Séjourné publicó *Burning Water: Thought and Religion in Ancient Mexico* en 1957. Calixta Guiterras Holmes escribió: *Perils of the soul: The world view of a Tzotzil Indian* en 1961. William Robert Holland publicó el libro: *Medicina maya en los Altos de Chiapas* en 1963. Alain Ichon que destacó con la obra: *La religion des totonaques de la Sierra* de 1969.

En 1949 la Sociedad Mexicana de Antropología comenzó a organizar Mesas Redondas para discutir temas sobre Mesoamérica. En 1972 en la duodécima mesa redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología realizada en Cholula, Puebla, se discutió el tema “Religión en Mesoamérica”. En ésta, noventa y seis investigadores presentaron trabajos, muchos de ellos fueron publicados en un solo volumen ese mismo año²⁰. Una de las disertaciones centrales fue la existencia en mesoamericana de un solo sistema religioso o muchos sistemas. Alfonso Caso (autor de la obra fundamental: *El pueblo del sol* en 1953) y Wigberto Jiménez Moreno, se posicionaron por la unidad de las religiones mesoamericanas en un solo sistema.

Desde 1970, los nuevos descubrimientos en el campo de los estudios etnográficos, arqueológicos y de la epigrafía maya aumentaron las investigaciones que trataban sobre los sistemas religiosos. También tenemos algunas líneas de investigación de la época que influyeron en estos estudios, como el marxismo, el estructuralismo, la antropología cognitiva, la antropología simbólica, la fenomenología, la hermenéutica y la ciencia de la religión. Algunos de los trabajos con estas influencias son: Eva Hunt, con su libro *The Transformation of the Hummingbird: Cultural Roots of a Zinacantecan Mythical Poem* (1977); este texto se basa en los postulados sociocientíficos de Augusto Comte, Karl Marx, Émile

Durkheim, Sigmund Freud, Claude Lévi-Strauss y Victor Turner. Hunt interpreta la moderna cultura Maya de Zinacantán, concluye que la religión mesoamericana se basa en un paradigma agrario del espacio y tiempo. Otros investigadores que presentan estas influencias son los trabajos de Gary Gossen, *Los chamulas en el mundo del sol. Tiempo y espacio en una tradición oral maya* (1979) y Evon Z. Vogt, *Ofrenda para los dioses. Análisis simbólico de rituales zinacantecos* (1976). Para el caso de Gossen, mediante un estudio lingüístico y con la tradición oral como fuente principal, estudia la cosmovisión de los chamulas. Anteriormente, según lo que menciona el mismo autor, no se consideraba que estos testimonios aportaran elementos suficientes para hacer estudios pormenorizados de una cultura; eran tratados de forma aislada “separados de sus contextos culturales de significación o representación, o como un catálogo de temas y tipos de narración”.²¹ Sin embargo, Gossen propone que la tradición oral sirve como un ámbito o esfera evaluativa y expresiva. Utiliza el estudio de la cosmología para analizar y registrar la información que existe en la tradición oral chamula y propone un modelo para explicar la perspectiva de espacio y tiempo del comportamiento verbal del grupo en cuestión (éste se divide en ocho secciones a manera de diagrama y en cada una de ellas se muestran aspectos de la visión del mundo de los chamulas relacionados con el comportamiento verbal de los mismos). Para su análisis interpretativo se basa en postulados de Edmund Leach y Clifford Geertz, en cuanto a estética y sistemas simbólicos se refiere. Por su parte, en el texto de Vogt, cuyo título original en inglés fue “Tortillas for the Gods”²², el autor se enfoca a describir y analizar algunos aspectos de la vida ritual del municipio de Zinacatan ubicado en los altos de Chiapas, cuya lengua era el tzotzil. Menciona que parte de que lo que se considera como “religión” zinacanteca: “son complicados rituales que representan transacciones simbólicas entre hombres y dioses”.²³ Su marco interpretativo se basa en autores contemporáneos como Lévi-Strauss, Edmund Leach, Clifford Geertz, Victor Turner y Mary Douglas, por ejemplo, para el uso del concepto “símbolo”. Además, concibe al ritual como un sistema de comunicaciones y como un sistema de significados. Es así que su obra detalla los siguientes: rituales de casa y campo; rituales de aflicción; ritua-

les de pozo y de linaje; rituales de cargo recurrentes; ceremonias de cargo de fin de año y Año Nuevo y rituales de renovación del año.

Por último, podemos señalar a otros más cuyas obras han tenido gran importancia en la fundación y consolidación de los estudios de la religión. Ellos han tratado debates en torno al mito y la historia mesoamericana, como: Alfredo López Austin, Yolotl González Torres, Doris Hayden, Eduardo Matos Moctezuma, Michael Graulich, Johanna Broda, Enrique Florescano, David Carrasco, Leornado López Luján y Mercedes de la Garza, por mencionar algunos. En el caso de Graulich, él cree en un patrón fundamental en la mitología que sigue las transgresiones de los dioses y sus expulsiones del “paraíso”, lo que resulta en el sacrificio humano para regresar, de alguna manera simbólica o real, a un mundo glorioso. El trabajo de Heyden ha demostrado cómo plantas, cuevas y piedras están imbuidas de poderes místicos y de ese modo se convirtieron en sustancias que permitieron a la sociedad por igual participar en los mundos cósmicos. González Torres, nos muestra cómo los mitos entorno al sacrificio no solo sirvieron como modelos para el sacrificio ritual, sino que funcionaron para tejer la autoridad política y la hegemonía junto con los personajes de poder y prestigio. Broda, le ha dado especial importancia a los rituales, sobre todo a los agrícolas y espacios como las colinas y cerros como modelos del universo y como *axis mundi*. Ella ve en todos éstos un reflejo de la observación de la naturaleza y el cosmos. Dentro de los estudiosos del área maya se encuentra Mercedes de la Garza, quien se ha aproximado a los mayas desde la ciencia de la religión, algunas de sus publicaciones son: *El universo sagrado de la serpiente en el mundo maya* (1984) y *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya* (1999). David Carrasco (que publicó *Quetzalcoatl and the Irony of Empire: Myths and Prophecies in the Aztec Tradition*) y Enrique Florescano (con su libro *Quetzalcoatl y los mitos fundadores de Mesoamérica*) han discutido sobre la cosmovisión que existió en Teotihuacan. El mencionado López Austin y López Luján, enfatizan a Quetzalcoatl y Tollan como figuras míticas. Asimismo, Anthony Aveni, Franz Tichy, Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski, S. Milbrath y Yolotl González, han trabajado los estudios de los astros en las religiones mesoamericanas. Esto ha llevado a nuevos

campos de investigación como la arqueoastronomía y la etnoastronomía. Con estos últimos, podemos marcar la consolidación de los estudios de la religión en México desde 1965 hasta 1971.

Por mucho tiempo, algunos investigadores se han dedicado a analizar las tradiciones mesoamericanas mediante estudios etnohistóricos con el fin de reconstruir diferentes aspectos como sus sistemas religiosos. Dicha reconstrucción continúa con nuevos proyectos arqueológicos, y descubrimientos etnográficos que constantemente proporcionan datos. Recientes estudios etnológicos han mostrado que es posible usar conocimiento de las religiones indias modernas para ayudar a interpretar a la religión prehispánica. Esto puede llegar a mostrar una unidad y continuidad de la cosmovisión mesoamericana, aún frente a la imposición de otras religiones, en esta caso, el catolicismo, lo que a su vez, ha dado pie a una religión con características propias, que han llegado a nombrar como sincrética.²⁴ Además, esto ha dado pie a un campo de estudio denominado “religión o religiosidad popular” (ambos son debatidos en cuánto a su correcta utilización conceptual). Uno de sus más prolíficos escritores es Félix Báez-Jorge, autor de *Los oficios de las diosas* (1988), *Las voces del agua* (1992), *La parentela de María* (1994), y *Nabuales y Santos* (1998). Él menciona que, en particular, la religión indígena, responde a procesos sincréticos gestados desde la conquista pero que no puede limitarse solo al catolicismo y piensa que el término de religiosidad popular da cuenta de esa diversidad. Refiere que la religiosidad popular: “supone creencias y cultos distantes de la ortodoxia, si bien tales variantes se refieren únicamente a cómo los pueblos entienden y practican la religión oficial”.²⁵ Igualmente James Dow, autor de *Santos y Supervivencias* (1974); Gilberto Giménez, *Cultura Popular y religión en Anáhuac* (1978); Gonzalo Aguirre Beltrán, *Zongolica: encuentro de Dioses y Santos Patronos* (1986). Además, Isabel Kelly, Isabel Lagarriga y Silvia Ortiz Echaniz han estudiado el “espiritualismo trinitario mariano”, religión popular, que da gran importancia a la curación espiritual. El papel de la religión y la conciencia de identidad también es un aspecto importante de estudio, vinculado al nativismo y renacimientos de religiones antiguas.²⁶

En los últimos años del siglo XX, además de las diferentes publicaciones etnohistóricas relacionadas con el estudio del fenómeno religioso, se han realizado trabajos significativos desde la iconografía, misma que relaciona la religiosidad con el arte. En esta línea, especialmente importante han sido los trabajos de Geroge Kubler, H. B. Nicholson, Esther Pasztory, Richard Townsend, Elizabeth Boone y Carmen Aguilera. También, las diferentes publicaciones sobre la Iglesia Católica en México²⁷ han tenido gran relevancia desde la década los 60 en México. Trabajos publicados en la *Revista Mexicana de Sociología* en 1981 y libros como *La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México (1968-1983)* publicado en 1986 y coordinado por Miguel Concha Malo, Oscar González Gari, Lino Salas y Jean Pierre Bastian.

En 1989 tiene lugar la publicación “Religión y sociedad en el sureste de México” coordinada por Gilberto Giménez y publicada por el CIESAS en coedición con la CONAFE y el Programa Cultural de las Fronteras. En 1990 se realizó la primera Conferencia Regional para América Latina, convocada por la Sociedad Internacional de la Sociología de la Religión cuyo título fue: “Religión y desarrollo en la América Latina”. En este evento se presentaron investigadores como Jean Meyer, Jean Pierre Bastian, Cristina Torales, Manuel Olimón, Enrique Luengo, Eduardo de la Peña y Roberto Blancarte; como uno de sus resultados se encuentra la publicación *Religiosidad y política en México* (1992), coordinada por Carlos Martínez Assad. En noviembre de 1993, tuvo lugar otro evento importante: el coloquio “Cambios de identidad religiosa y social en México” organizado por el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM. Éste dio lugar a la publicación *Identidades religiosas y sociales en México*, coordinado por Gilberto Giménez. A partir de 1997, destaca la revista *Religiones y Sociedad* publicada por la Subsecretaría de Asuntos Religiosos, de la Secretaría de Gobernación. La anterior, estaba dirigida por: Roberto Blancarte y Rodolfo Casillas. En su comité editorial participaban otros especialistas como Manuel Ceballos Ramírez, Renée de la Torre, Patricia Fortuny y Víctor Gabriel Muro González. En ese mismo año (1997), comienza la publicación de la *Revista académica para el estudio de las religiones*, editada por académicos de la Asociación de Publicaciones para el

Estudio Científico de las Religiones. En 1999, es publicado el libro *Perspectivas del fenómeno religioso* compilado por Blancarte y Casillas. Este trabajo es una coedición entre la Secretaría de Gobernación y la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), en el que se muestra un panorama general de las tendencias teóricas actuales del análisis de lo religioso en México.²⁸

Según algunos autores recientemente los estudios sobre el fenómeno religioso en México han disminuido y estos investigadores plantean que se debe a tres causas principales:

En primer lugar, destaca la posición oficialmente anticlerical del Estado mexicano durante la mayor parte del siglo XX, la cual contribuyó a crear una situación donde no era concebible brindar apoyo a centros de investigación que estuvieran enfocados a la teología o al estudio de la religión. En segundo lugar, la adhesión inconsciente por parte de los científicos sociales a las tesis secularistas que establecían una relación estrecha entre urbanización e industrialización con la disminución progresiva de la práctica religiosa y el fervor popular. Situación que fomentó el desinterés por una problemática que se creía en vías de desaparición. En tercer y último lugar, debe anotarse un marcado y mayoritario tradicionalismo dentro de la Jerarquía de la Iglesia Católica, el cual, propició un rechazo al fomento de la investigación social dentro de sus filas, con el objetivo de evitar el cuestionamiento de su actuación.²⁹

No obstante lo anterior, y como hemos visto, desde en la década de 1970 los estudios de la religión tuvieron un gran impulso gracias a diferentes grupos académicos que se reunieron para fomentar este campo.

Fundación de la SMER y sus primeros miembros

La Asamblea Constitutiva en la que se acordó fundar la SMER, tuvo lugar el 25 de enero de 1971 y en ella, se aprobaron los estatutos que la regirían. Posteriormente, el 6 de mayo del mismo año, se consignaría la protocolización de

su texto para así, obtener su inscripción formal al Registro Público de la Propiedad de la Ciudad de México. La asignación de sus consejos y comités, se decidió por votación unánime de los presentes. Estos cargos fueron precisados de la siguiente manera:

Primer Comité Ejecutivo

Presidente: Barbro Dahlgren, viuda de Jordán

Secretario General: Yolotl González Torres

Secretario auxiliar: Alfredo López Austin

Secretario de las comisiones de trabajo: Jaime Litvak King

Tesorero: Doris Heyden-Reich Selz

Primer Consejo Consultivo

Ignacio Bernal Pimentel

Pedro Bosch Gimpera

Wigberto Jiménez Moreno

Paul Kirchhoff Wentrup

Miguel León Portilla

Consejo de Admisión

Yolotl González Torres

Miguel León Portilla

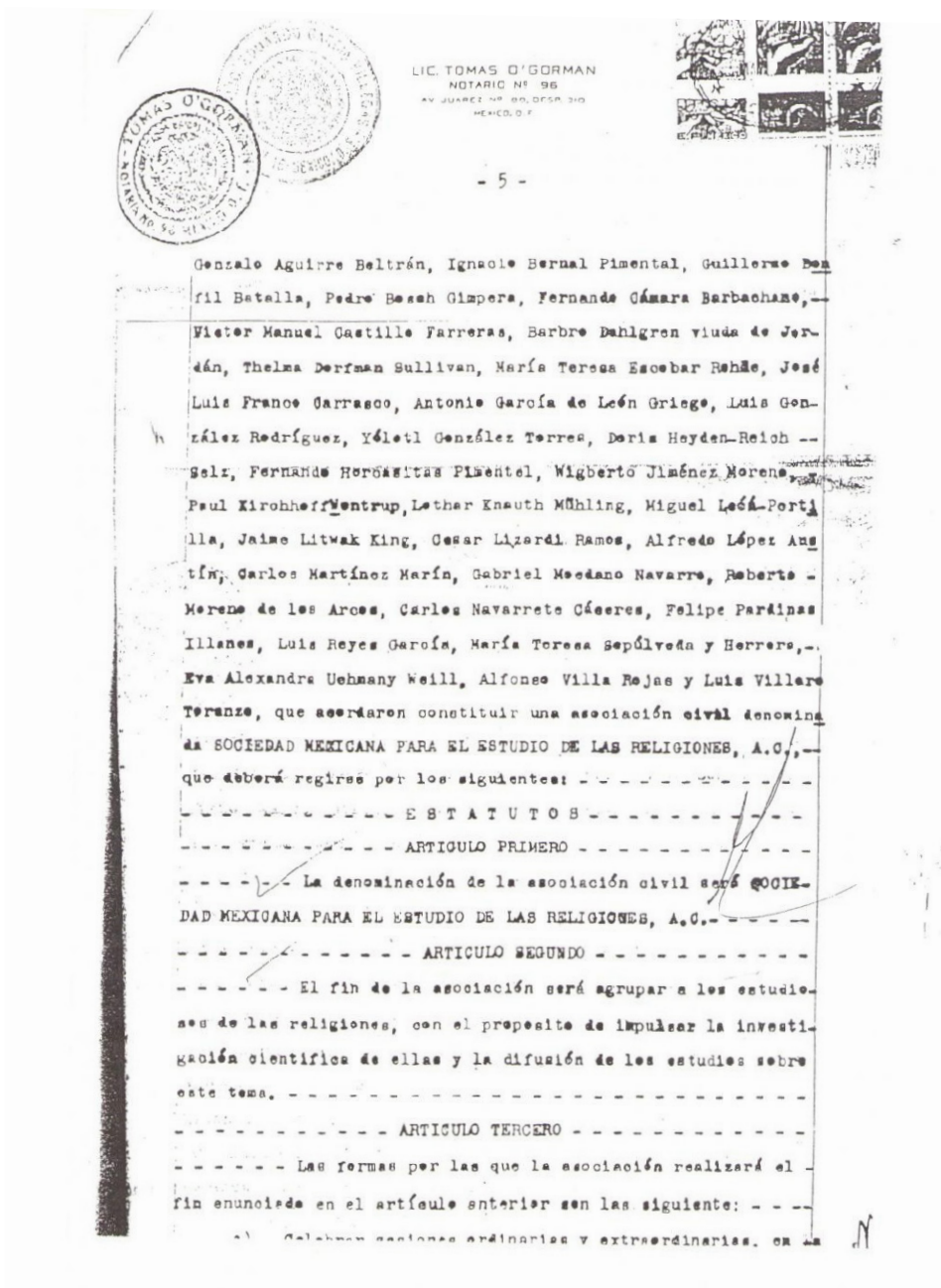
Carlos Martínez Marín

Encargados del registro de la constitución y estatutos de la asociación ante Notario Público:

Dr. Luis González Rodríguez

Dr. Alfredo López Austin.

Fueron 33 académicos los que plasmaron su rúbrica a manera de testimonio y conformidad de las declaraciones, cláusulas, notas, estatutos y designaciones.



Fragmento de la acta notarial constitutiva de la SMER (1971). Se enlistan los miembros fundadores.³⁰

La SMER como referente: primeras actividades, propuestas y aportes teóricos

La SMER planteó llevar a cabo actividades como vinculación y comunicación con instituciones académicas; organización de ciclos de conferencias, seminarios y congresos, además de participar con publicaciones y conformar una biblioteca especializada en el ámbito de lo religioso; y realizar cualquier actividad que coadyuvara a la investigación de las religiones desde diferentes formas de pensamiento.³¹ En sus actividades iniciales, realizaba asambleas generales ordinarias y reuniones bimestrales, en un principio, sus reuniones se llevaban a cabo en la ENAH³² donde se presentaron nuevos trabajos como el de Gabriel Moedano sobre “El mito desde el punto de vista de las investigaciones folklóricas” o el trabajo de Noemí Quezada sobre “El amor y el erotismo en la religión prehispánica”. Además, se hizo la designación de su emblema representativo (véase Sobre la imagen de portada). En estas sesiones se organizaron y difundieron eventos como la Mesa Redonda de Movimientos Mesiánicos y Milenaristas que tuvo lugar el 26 de abril de 1971 en la misma escuela de antropología; ahí, David Sweet de la Universidad de Wisconsin presentó trabajos importantes.

En este punto, cabe hacer una pausa para preguntarnos, ¿qué importancia tendría la creación de una sociedad académica o una disciplina dedicada al estudio de las religiones en México? Si revisamos algunos de los conceptos que cubren aspectos esenciales de lo religioso, podremos acercarnos a comprender su importancia. En primer lugar, está el concepto mismo de religión que ha sido definido por diversas escuelas, desde las etnológicas, fenomenológicas, entre muchas otras. Sin embargo, podemos pensarlo como un conjunto de creencias que mediante su praxis permiten una comunicación entre el creyente con lo sagrado, desde su ámbito privado hasta sus expresiones públicas, para ordenar, explicar y dar sentido a su “realidad”. Como vimos, para hablar de la religión es necesario introducir otros conceptos más que ayudan a explicarlo, tales como: ritual, símbolo y lo sagrado, que han sido motivo de innumerables investigaciones y debates. En torno a esto, podemos señalar que los primeros: “son perci-

bidos como realizaciones intrínsecas de la esencia sagrada, la ultimidad suprasensible e indescriptible de una religión. Por lo tanto, ritual y símbolo llevan la presencia real de la profunda-dimensión religiosa en la vida de sus experimentadores y al hacerlo se vuelve increíblemente preciosa”.³³ Algunos estudiosos que han abordado los elementos, características y la significación de lo religioso son Émile Durkheim, Robert Callois y Rudolf Otto, sin embargo, su explicación, así como el planteamiento de sus límites con respecto a otros elementos resultan ambiguas, como en la dicotomía entre “lo sagrado” y “lo profano”. Siendo que en el libro *Las formas elementales de la vida religiosa* Durkheim plantea que todas las creencias religiosas ya sean simples o complejas, presentan una característica en común: “La división del mundo en dos esferas que comprenden, la una todo lo que es sagrado, la otra todo lo que es profano, tal es el rasgo distintivo del pensamiento religioso; las creencias, los mitos, los dogmas, las leyendas son o representaciones o sistemas de representaciones que manifiestan la naturaleza de las cosas sagradas, las virtudes y los poderes que les son atribuidos, su historia, sus relaciones entre sí y con las cosas profanas”.³⁴ Por su parte Roger Caillois cuando se refiere a “lo sagrado” menciona que en este descansa la actitud religiosa y le confiere sus rasgos específicos. Sus características recaen en las propiedades que atribuyen a objetos y personas en espacio y tiempo determinados (instrumentos de culto, reyes o sacerdotes, iglesias y sagrarios; celebraciones de pascua o navidad).³⁵ En su relación con “lo profano”, apunta que su separación debe ser cuidadosa, un ámbito no debería invadir al otro, por ser excluyentes, pero a la vez, no puede eliminarse ninguno de ellos. Cuando Rudolf Otto, habla de “lo santo”, menciona que es exclusivo de la vida religiosa. Otto dirige su análisis a una categoría que el mismo plantea como compleja, que se sustrae a la razón y que es inaccesible a la comprensión por medio de conceptos³⁶, no obstante, ésta da cuenta o distingue diferentes esferas de la realidad en las que se combinan los rasgos más sensibles y misteriosos de la religión como lo llamado “numinoso”.

Es por ello, que al ser la religión una parte fundamental del pensamiento y la vida humana, la creación de sociedades y academias especializadas en estudiar

dicho ámbito, se volvería fundamental para entender los procesos humanos, ya que sin el estudio especializado de la religión dicho entendimiento sería incompleto.

La formación de sociedades de conocimiento en el campo de lo religioso, han legado a las humanidades y a las ciencias sociales estudios sobre la religión indígena en tiempo y espacio diversos, sobre las religiones emergentes, sobre mitos, sobre “el ser de lo mexicano”, que incluye su cultura y mentalidad y numerosos temas más. Además, es importante apuntar que para entender cómo se constituyen las ideologías en el país, desde las hegemónicas hasta las populares, la religión ha sido fundamental. Por ello, la SMER ha tenido como misión esclarecer el fenómeno de contacto, interrelación y manifestación religiosa. Muchos de sus miembros han trabajado y dado forma a los estudios comparados entre Asia y América (o con las culturas mediterráneas) dando como resultado un enfoque teórico novedoso que une la ciencia de la religión o historia de la religión con la etnología comparada de las religiones, diferente a lo que se había visto en otras regiones del mundo. La SMER se inscribe en los estudios de religión mundial pero construye su propio modelo explicativo, en el que la antropología tuvo un papel preponderante. Como vimos, los estudios de la religión en México tienen, en sus inicios, gran influencia de la etnología y la antropología social; después se les sumaron la ciencia de la religión, constituyendo así, una corriente de estudio propia, la cual podemos denominar: “etnología histórica de las religiones”. Su creación ha sido vital para que, desde una región de habla hispana, se profundice y se hagan propuestas en torno al estudio de lo religioso, primero con los antecedentes de las instituciones precursoras en Estados Unidos, Japón y Europa, posteriormente, con el objetivo que, desde México, se plantearan propuestas teóricas propias. Por todo lo anterior, la fundación y trabajo de la SMER ha sido elemental para el desarrollo académico de los estudios de la religión en México.

La SMER y la IAHR: incorporación del estudio de la religión de México al contexto mundial

Dentro de lo enmarcado líneas arriba, específicamente entre 1965 y 1971 ocurrió el primer acercamiento entre la SMER y la International Association for the History of Religions (IAHR). La IAHR fue constituida a finales de 1950, en ocasión de la *VII International History of Religions Congress* teniendo como objetivo la promoción académica de los estudios de la religión en el mundo; para 1964 contaba con prestigiosos miembros académicos de universidades de todo el orbe. Dentro sus metas y planes de trabajo, se encontraba la celebración regular de congresos internacionales cada cinco años; simposios, coloquios y conferencias anuales. El principal de sus enfoques ha sido el estudio comparativo de las religiones, a partir de la metodología de la ciencia de la religión. Además, en su quehacer ha buscado la comunicación intercultural dentro de la misma asociación.³⁷ Otro de los objetivos de la IAHR ha sido la integración de nuevos miembros para constituir un gran cuerpo de filiales internacionales y patrocinar publicaciones mediante revistas internacionales, boletines, series monográficas, etc. Tal es el caso de la creación de la revista *NUMEN* en 1954, que ha sido su principal medio divulgativo de investigación. La serie empezó en 1960 y para el 2000 contaba con 60 volúmenes, cuyo contenido varía entre actas de las conferencias y colecciones de ensayos metodológicos, que son parte de su agenda general de publicaciones.

En 1965, la Dra. Yolotl González asistió, por consejo de su amigo y mentor el Dr. Paul Kirchhoff al XI Congreso Internacional, celebrado en Clermont, Estados Unidos. Su participación se logró también gracias a la colaboración de Herbert W. Schneider, Secretario del Comité Ejecutivo de la IAHR, quien solicitó autorización al director del Instituto Nacional de Antropología e Historia para que la Dra. González asistiera como representante de México.³⁸ Alrededor de 1970 y 1973 la Dra. Barbro Dahlgren-Jordan en comunicación con el Dr. Brandon, Secretario General de la IAHR, le informó sobre la fundación

de la SMER en enero de 1971.³⁹ No obstante, el deseo de la presidenta Dahlgren era afiliar a la SMER a la IAHR. En 1973 Eric J. Sharpe, directivo de ésta última, aceptó la petición de nueva filiación. Fue así que en 1975 cuando la Dra. González asistió al XIII Congreso de la IAHR en Lancaster, Estados Unidos, se formalizó el proceso de afiliación: la SMER había catapultado a los estudios religiosos mexicanos al panorama internacional.⁴⁰

Los eventos académicos internacionales: la IAHR y la SMER

Las actividades (coloquios, congresos, conferencias, etc.) y temas en las que los miembros de la SMER han participado a nivel mundial, organizados por la IAHR o coordinados con otras instituciones, han sido numerosos. Esto se ha logrado desde una pluralidad de métodos y perspectivas que siempre han buscado el fin de enriquecer y difundir los estudios del amplio abanico del fenómeno religioso. Algunos de los eventos más importantes son las siguientes.

Clermont, Estados Unidos, XI Congreso Internacional de la IAHR (1965)

Como ya se mencionó, éste congreso fue el que impulsó la creación de la SMER. Algunas de las sesiones trataron temas como religión tradicional en las culturas modernas. Se presentaron temas como: historia de la religión y la interpretación de la culpa, contaminación y los ritos de purificación en el Cercano Oriente y el cristianismo temprano, Islam, Budismo, Taoísmo, Shinto y otras religiones del Este de Asia. También estudios enfocados en India e Indonesia. Destacan las figuras de quienes conformaban el comité del programa americano, como Mircea Eliade y Joseph Kitagawa de la Universidad de Chicago. Las mismas autoridades de esa asociación como Herbert W. Shneider, reconocieron la calidad de

las investigaciones mexicanas de académicos como Kirchoff o Wigberto Jiménez Moreno.⁴¹

Lancaster, Inglaterra, XIII Congreso Internacional de la IAHR (1975)

Una vez fundada la SMER, la Dra. Dhalgren como presidenta y la Dra. Yolot González como Secretaria Ejecutiva, asistieron para inscribir oficialmente a la Sociedad durante el XIII Congreso Internacional de la IAHR, que tuvo lugar del 15 al 22 de agosto de 1975. En este evento se dieron participaciones entorno a los temas de: religiones africanas, Asia occidental y antigüedad mediterránea, budismo, cristianismo, Religiones del Este de Asia, religiones de la India, Islam, judaísmo, religiones germanas y celtas, metodología de la religión, estudios comparativos y fenomenología de la religión, iconografía, psicología de la religión, sociología y antropología de la religión, filosofía de la religión.⁴²

Roma, Italia, XVI Congreso Internacional de la IAHR (1990)

En este congreso se trabajaron temas de Oceanía y culturas periféricas como: Este de Asia, India; Sur de Asia; Irán y Asia Central, antiguo Egipto, Antiguo Cercano Oriente, Grecia, Roma. También temas como Prehistoria, religiones africanas, religiones nativo americanas, helenismo, Europa precristiana, viejo testamento y judaísmo, cristianismo, islam, budismo, religiones folklóricas, nuevas religiones, tipología histórica, fenomenología, antropología y la contribución histórica de estas disciplinas al estudio comparativo de la religión. Los temas para los paneles incluían la historia de las religiones: cosmopolitas y universales religiones, religión y teísmo, mitraísmo, cultos egipcios en roma, montañas sagradas, la fenomenología de la religión, estudio del Islam, Budismo, metodología y epistemología de las religiones. Siendo las religiones comparadas el prin-

cipal tema del congreso.⁴³ En este evento la (secretaria ejecutiva de la SMER) Dra. González presentó la ponencia “El concepto de religión en Mesoamérica”. La importancia del evento fue que los estudios de la religión quedaron integrados a nivel internacional desde el punto de vista de las ciencias sociales en México, ya que se buscó que la sede del próximo congreso internacional fuera en México, en 1995, lo que conectó los proyectos académicos mexicanos con los internacionales.⁴⁴

México, XVII Congreso Internacional de Historia de las Religiones (1995)

El XVII Congreso Internacional de Historia de las Religiones fue un parteaguas dentro de la historia de la SMER y de la misma IAHR ya que ninguno de los congresos quinquenales de esta última se había realizado en un país latinoamericano. El congreso tuvo lugar del 5 al 12 de agosto de 1995 en la Ciudad de México.

Durante ese periodo y para la organización del congreso, la Dra. Yolotl González tuvo la distinción de ser parte del Comité Ejecutivo de la IAHR. Éste se componía por destacados académicos de diferentes partes del mundo, en ese momento:

Presidente: Ugo Bianchi

Vicepresidentes: Yolotl González Torres y Prof. J. Leclant

Secretario General: Michel Pye.

Secretario General Adjunto: Lawrence Sullivan

Tesorero: Armin Geertz

Por su parte el comité organizador del Congreso estaba conformado por:

Presidente: Yolotl González

Secretario Ejecutivo: Elio Masferrer Kan

Vocales: Félix Báez-Jorge; Mauricio Beuchot; Mercedes de la Garza; Gilberto Giménez; Isabel Lagarriga; Benjamín Preciado; Guadalupe Rivera Marín; Sylvia Marcos; Noemí Quezada; Rosa del Carmen Martínez Ascobereta; Amparo Espinosa y Raúl Duarte; como parte del Comité Honorario: Barbara Dahlgreen; Doris Heyden; Miguel León Portilla; Ramón Xirau; Manuel Ponce; Luis Villoro; Rubén Bonifaz Nuño y Gonzalo Aguirre Beltrán.

En el discurso inaugural del evento la entonces directora general del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), María Teresa Franco, mencionó la importancia de que se llevara a cabo este congreso y destacó a México como un lugar con mucho potencial para fomentar los estudios de la religión, apuntó que: “Indudablemente, México es un país que destaca en el contexto universal, y entre muchas otras razones, debemos recordar su posición liberal —adoptada desde el siglo pasado y elevada a rango constitucional— para ofrecer libertad a los diversos cultos”.⁴⁵ Además el INAH, como uno de los senos de los estudios en cuestión, donde varios de los miembros fundadores de la SMER comenzaron sus trabajos, “en el marco de las funciones y responsabilidades que corresponden al Instituto Nacional de Antropología e Historia, orientadas a la investigación y preservación del patrimonio histórico y arqueológico, así como al estudio y análisis de los fenómenos sociales, culturales, y etnológicos, entre otros que inciden en la realidad nacional, las religiones cobran especial relevancia, pues sustentan la esencia de nuestro país.”⁴⁶

El tema central del Congreso fue “Religión y Sociedad” en reconocimiento a: “los intereses históricos y lingüísticos de la historia de las religiones han develado durante la última década un interés en la forma en que sistemas religiosos e ideologías interactúan con sus contextos sociales y culturales”. Durante el mismo, los miembros del Comité Ejecutivo de la IAHR, discutieron las problemáticas, posibilidades y consecuencias —teóricas y metodológicas— de una mayor expansión geográfica de la asociación. Como punto fundamental, se dio seguimiento a discusiones previamente planteadas (en conferencias y congresos),

sobre el abordaje conceptual y metodológica del estudio de lo religioso y se problematizó rigurosamente en torno al mismo nombre de la IAHR.⁴⁷ La discusión sobre el cambio de nombre de la asociación se había gestado varios años atrás. En 1993 durante una sus reuniones en París, se propuso que el cambio fuera, en inglés: “The International Association for the Academic Study of Religions”, y en francés “L’Association Internationale pour l’Étude Scientifique des religions”. Sin embargo, la última decisión, se tomó en la Asamblea General del 12 de agosto de 1995 en la Ciudad de México. Por mayoría de votos (los miembros autorizados fueron los de las asociaciones afiliadas, registradas en el congreso), el resultado fue: 34 a favor, 58 en contra, 8 abstenciones. De esa manera, el nombre de la IAHR permaneció sin cambios.⁴⁸

Como resultado de las numerosas disertaciones y de la vinculación con sociedades de otros países, se incluyeron a nuevas filiales como: *African Association for the Study of Religions*; *Asociación Cubana de Estudios sobre la Religión*; *Indian Association for the Study of Religions*; *New Zealand for the Study for Religion*; *Sociedad Española de Ciencias de las Religiones* y la *Ukrainean Association for the Study of Religion*. Además las asociaciones de Bélgica-Luxemburgo y Rusia se afiliaron en estatus de reorganizaciones, dando continuidad a asociaciones previas. Asimismo, empezaron los arreglos para el siguiente congreso quinquenal, que tendría lugar en Durban, Sudáfrica en el año 2000. Las sedes de sus próximas reuniones y conferencias se programarían en: Dinamarca y Colombia (1996), Corea del Sur y Finlandia (1997), Turquía y Alemania (1998), Canadá e Indonesia (1999).

En algunas de las Conferencias Magistrales, se discutieron numerosos aspectos de lo religioso. Es así que encontramos mesas como: “El pensamiento de la Escuela de Kioto”; “Cosmología y sistemas de representación”; “Las religiones andinas”; “Nuevas utopías”; “Las mujeres y las religiones: una evaluación crítica”; “Las religiones prehistóricas del viejo y nuevo mundo”; “Magia (cuestiones conceptuales)”; “Budismo”; “Religión en la era Postmoderna”; “Mujeres e innovaciones religiosas”; “El mosaico religioso y Social en Sudáfrica”; “La historia de las religiones y las ciencias sociales (cultura, cognición y religión)”.

Uno de los frutos del Congreso fue la obra *Perspectives on Method and Theory in the Study of Religion. Adjunct proceedings of the XVIIth Congress of the International Association for the History of Religions. Mexico City, 1995*, editado por Armin W. Geertz y Russell T. McCutcheon, con la asistencia de Scott S. Elliott, donde se plantean los desafíos para el estudio académico de las religiones, siempre con perspectiva comparativa regional y mundial.⁴⁹ En general, podemos decir que los resultados fueron espléndidos, se presentaron más de 800 trabajos de 1,025 autores, provenientes de 57 países de los cinco continentes.⁵⁰ Lo anterior, le valió el título de haber sido uno de los congresos más afortunados que se habían realizado hasta entonces. Para enfatizar en esto último, según las minutas de 1996 sobre el congreso:

Fue uno de los congresos más exitosos de la IAHR... El hecho de que tantos atendieran [se presentaran] y que la mayoría de los participantes vinieran de países de América Latina hizo del congreso un evento en verdad internacional. Uno de los descubrimientos más interesantes fue que un grupo de 10 académicos de Cuba presentaron una solicitud para el Comité Internacional de la IAHR para reconocer a la Asociación Cubana de Estudios sobre la Religión, que fue debidamente otorgada. Este feliz evento tal vez no hubiera ocurrido si el congreso no se hubiera llevado a cabo en México.

Otro asunto de importancia fue la gran participación de mujeres académicas y el gran número de sesiones, simposios, y secciones de temas relacionados con género incluso en la historia de la conferencia de la IAHR.⁵¹

Durban, Sudáfrica, XVIII Congreso Internacional de la IAHR (2000)

En este congreso nuevamente la IAHR invitó a participar a la Dra. Yolotl González (en calidad de vicepresidenta de la misma asociación y presidenta de la

SMER) y a la Dra. Rosa del Carmen Martínez Ascobereta, como Secretaria General de la SMER.⁵² Yolotl González, presentó la ponencia “La historia de la Religión Africana en México”.⁵³ Es importante destacar que en ese congreso fueron nombrados como miembros vitalicios honorarios⁵⁴ de la IAHR a la Dra. González y el Dr. Michael Pye.⁵⁵

Tokio, Japón XIX Congreso Internacional de la IAHR (2005)

Este congreso quinquenal la alteza imperial el príncipe Mikasa (Takahito) dio unas importantes palabras de bienvenida a los participantes en el congreso. El mismo príncipe Mikasa (Takahito) fue presidente del congreso de 1958 en Tokio y en 2005 fue miembro honorario, lo que denota la larga tradición de Japón en cuanto al estudio de las religiones. En este evento se presentaron varios trabajos y exposiciones de interés.⁵⁶ Algunos temas fueron: “Religión y Ciencia/Tecnología”; “Muerte y renacimiento en los festivales en Okinawa”; “Religiones japonesas y el estudio de la religión: religión y políticas”. También se presentaron trabajos de profesores de la talla de Ueda Shiziteru, emérito de la Universidad de Kioto que trabajó temas sobre budismo Zen, misticismo y filosofía de la Religión. Otras ponencias fueron: “Islam, tradición, y agua en Iraq” de Omar Hisham; “Siddha Principios en el Cultura Indo malasia: un panorama histórico” de M. Rajantheran; “Revival of Floating Ritual to Reduce Community’s Conflict” de Apinya Buasuang; “Agua como una fuente de inspiración en los trabajos creativos de los peroming arts” de Gusti Ayu Srinatih y “Genero y naturaleza en la religión Yoruba: La cascada sobrenatural” de Oyeronke Olajubu.⁵⁷ Por otro lado, como representantes de la SMER participaron la Dra. Yolotl González y la Dra. Silvia Limón, con las ponencias: “Maíz: Vida para la gente mesoamericana” y “Agua en la Cosmovisión andina”, respectivamente.⁵⁸

Participación con asociaciones y en otros congresos de los miembros de la SMER

Los miembros de la SMER también se vincularon con asociaciones científicas de investigación que, permitieron visibilizar los estudios que se realizaba en México, no solo de sus miembros, sino de diferentes institutos del país y de sus colegas pertenecientes a sus centros de trabajo. Ejemplo de ello, es la vinculación con la *International Union of Anthropological and Ethnological Sciences (IUAES)*, mediante su “Comisión de Investigación Antropológica Urgente”⁵⁹ que en sus boletines, mostraba los datos de los académicos, que representaban a sus centros regionales y las investigaciones que realizaba en cada uno. En este caso, la presidenta del “Centro Regional de Investigación Antropológica Urgente en México”, era la Dra. Yolotl González. Ella mantenía contacto con instituciones e investigadores interesados en la salvaguarda antropológica, como el Instituto de Investigaciones Antropológicas, El Colegio de Michoacán, la Escuela Nacional de Antropología e Historia y El Instituto Nacional Indigenista. En lo particular, en este momento, la Dra. González trabajaba el tema de los danzantes concheros. Algunos de sus colegas de la Dirección de Etnología y Antropología Social, como Marie O. Marion, Samuel Villela, Blanca Jiménez, Isabel Hernández, Ary Reisbaum e Ingrid Geist, Ethel Correa y Arturo Motta, trabajaban temas como: Choles y Lacandones; el culto la montaña entre los nahuas, mixtecos y tlapaneca del Estado de Guerrero; recuperación de códigos antiguos relacionados con diferentes comunidades de Guerrero; narrativas y estudios sobre los lagos desecados del Lerma; indumentaria religiosa y otros aspectos de los Huicholes; la llamada tercera raíz en los estados de Veracruz y Guerrero, respectivamente.⁶⁰

Como ejemplo de la participación en diferentes congresos tenemos varios de talla internacional como la XII Round Table Meeting of the Mexican Anthropological Association en 1972 dentro del simposio de “Crisis Cults” que fue publicado como Religión en Mesoamericana en ese mismo año.

Otro ejemplo es el de la reunión anual de la *Society for the Scientific Study of Religion* que tuvo lugar en el Hotel Holiday Inn en San Diego California, del 7 al 11 de noviembre de 1997. La sesión trató específicamente sobre: “Religión en México”. Fue organizadora por la Dra. Yolotl González, cuyo comentarista fue el profesor Anthony Stevens Arroyo y participaron, la misma Dra. González con la ponencia “Dance as New Mexican Religious Movement”; Carlos Garma con: “The Legal Situation of Religious Minorities in Mexico: The current situation, problems and conflicts”; Sylvia Marcos presntó: “Women and Theology of Liberation: The Case of the Guerrilla Movement in Chiapas, Mexico”; James Rineheart: “Millenial Origins of The Mexican Revolution”.⁶¹

La SMER compiló los resúmenes presentados como propuesta para la *XXV Mesa redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología* del 12-18 de julio de 1998 en San Luis Potosí, en el Simposio “Símbolo y Religión”⁶². En ella, se interesaron en participar investigadores como: Alfonso Arellano con el tema “Una Diosa, Dos Ciudades”; María del Carmen Valverde con “Las imágenes de la fertilidad en Mesoamérica: simbolismo y multidisciplina”; Adolfo Jiménez con “El tratado de libre comercio y la protección al ambiente”, Blanca Jiménez y Samuel Villela con “Nuestros sagrados códices”, Isabel Lagarriga con “Lo imaginario y lo simbólico del nahual en el pueblo de la Candelaria, Coyoacan”; Martha Iliá Nájera con “Los días de la’ Rituales del puerperio entre comunidades mayas contemporáneas”; Antonio Rubial García con: “Los símbolos religiosos de la identidad criolla”; Doris Heyden; Marcelo Abrammo con “El Simbolismo en una religión popular”; Ana María Velasco con “Los mitos, los dioses y los mantenimientos”; Alfredo López Austin con “Cosmovisión e iconografía”. De igual manera, se compilaron algunos de las ponencias para ser presentadas en la mesa redonda, algunas, con una ligera variación del título mencionado, como: “Simbolismo astral de Xolotl” de la Dra. González; “Vergüenza y aires de basura: algunas implicaciones simbólicas en dos entidades de raigambre prehispánica” de Paul Hersch, Lilián González y Francisco García Fajardo; “Introducción al estudio iconográfico y mitológico de la Olla de Nochixtlán”⁶³; “Los simbolismos religiosos de la identidad criolla” del Dr. Rubial; “Consideraciones sobre los

rituales del puerperio entre comunidades mayas contemporáneas” de la Dra. Martha Ilia Nájera.

Eventos académicos de la SMER en México

La SMER también ha organizado sus propios eventos nacionales e internacionales, a continuación los destacaremos.

III Coloquio de Historia de la Religión en Mesoamérica y Áreas Afines

El Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM y la Sociedad Mexicana de Estudios de la Religión han organizado tres coloquios sobre la Historia de la Religión en Mesoamérica y áreas afines. Fueron coordinados y publicados por Barbro Dahlgren en 1987, 1990 y 1993. El segundo de ellos se realizó en noviembre del año mencionado en la Ciudad de México. Su tema central fue “Religión y Medicina” por considerar que: “estas dos áreas del conocimiento se ven íntimamente relacionadas en el ámbito de la salud y de la práctica médica tradicional”⁶⁴. Los temas expuestos en el mismo quedaron reflejados en el libro homónimo publicado en 1993, que en su estructura interna siguió la misma del evento, es decir, las secciones: prehispánicas, colonial y contemporánea. Además de su respectiva presentación a cargo de Barbro Dahlgren, 26 artículos componen esta obra imprescindible para el estudio de la temática que, a su vez, tuvo inspiración en la citada publicación de Gonzalo Aguirre Beltrán “Medicina y Magia”. Es así, que mientras la Dra. González concentra su atención en el tema de Confesión y Enfermedad, Lourdes Suárez habla de las implicaciones religiosas del material conquiológico. Por su parte, la Dra. Beatriz Barba de Piña Chan presenta: “Las *cibuapipiltlin*, sublimación de la muerte por parto” y Henryk Karol Kocyba habla de “La religión y la medicina maya posclásica”. Para el

periodo colonia, Noemí Cruz aborda el tema: “Dioses, santos y demonios en la curación colonial”; Antonio Pompa y Pompa escribe sobre el mito y la realidad en las terapias de Gregorio López; Rolando Neri Vela aborda lo referente a la oftalmología en la Nueva España. Algunos ejemplos de los textos contemporáneos son los de Carlos Garma sobre el liderazgo carismático y colectividad en la curación pentecostal; el de Beatriz Albores que pregunta sobre las deidades del agua en la región de San Mateo Atenco, Estado de México; “Lo numinoso en el ritual médico científico” de José Carlos Aguado Vázquez; el artículo: “La ceiba en la religión y la medicina popular cubana” de Julio I. Martínez Betancourt y Marco Antonio Vázquez Dávila. Y varios textos más sobre: el cuerpo y sus tormentos como medio de evangelización en el siglo XVI; plantas medicinales en el noroeste colonial; influencia de los cementerios en la salud pública; psicosis y religión; los rostros de Tlazolehécatl; el pensamiento religioso en la mixteca; el temazcal; huicholes de la Sierra Madre Occidental; el número 5 entre los huicholes; católicos y protestantes ante el dios Chac; espiritismo en una organización tradicional de pedidos de temporal; función terapéutica del trance en el espiritismo trinitario mariano; los masúchiles; de velas y candelas; maíz como sistema adivinatorio; la leyenda de Tepexenola; religión, medicina y magia en el indigenismo; magia y ciencia como modelos interpretativos y aplicativos.

Encuentro de Religión Popular en México y el Mundo

En sus diferentes ediciones (2011, 2013, 2015 y 2018) ha logrado reunir a numerosos investigadores para discutir y analizar diferentes aspectos de la “religión popular”, desde la problematización de sus conceptos hasta estudios de caso que nos ha permitido acercarnos a la comprensión del tema.⁶⁵ Para la dinámica del evento se convoca a estudiantes y académicos para participar con una ponencia. En el mismo, se han realizado presentaciones de libros, muestras de pintura y conciertos de clausura. Las líneas han sido numerosas y se han agrupado en mesas con temas generales como: Propuestas teóricas sobre religión popular; Mi-

tos y leyendas en la religión popular; Rito, palabra e invocación en la religión popular; Dioses y santos en la religión popular; Santuarios, fiestas y peregrinaciones en la religión popular; Instituciones religiosas y religión popular; Religión popular, identidad y globalización; La religión popular en otros confines; Rituales y fuerzas sobrenaturales; Mito, palabra e invocación; Santuarios; santos; La religión popular y su transformación; Fiestas y peregrinaciones.

Coloquio Internacional de Religión y Símbolo (CIRyS):

Desde su creación, ha sido un espacio de difusión y discusión académica, donde reconocidos especialistas extranjeros y mexicanos, por medio de una conferencia magistral, han expuesto avances y resultados de investigaciones sobre el fenómeno religioso. Se han realizado siete de ellos, con los siguientes investigadores invitados.

(CIRyS) I: *En el fin del milenio (1999)*. Fue el primer coloquio de este tipo y tuvo lugar en Tlaxcala. En él, participaron los doctores Michael Pye de la Universidad de Marburgo, Alemania; Peter Antes de la Universidad de Hannover, Alemania; Montserrat Abulmahan de la Universidad Complutense de Madrid; Rita Laura Segato y José Jorge de Carvalho, ambos de la Universidad de Brasilia; Gustavo Benavides, de la Universidad de Villanova, Pensilvania, Estados Unidos, y Luis Gómez de la Universidad de Míchigan, Estados Unidos. De México contamos con la participación de Jaime Litvak de la UNAM y Yolotl González de la DEAS.

(CIRyS) II: *Religión y símbolo (2002)*. En él, participaron los investigadores Roberto Miguelez de la Universidad de Ottawa, Canadá; Francisco Diez de Velasco de la Universidad de La Laguna, España; Serafín Fanjul de la Universidad Autónoma de Madrid; Jack Audinet de la Universidad de Metz, Francia; Pablo Wright de la Universidad de Buenos Aires, Argentina; Susana Drucker de la Universidad de Cambridge, Inglaterra; Francisco Marco de Zaragoza y Félix Báez-Jorge de la Universidad Veracruzana.

(CIRyS) III: *Religión y símbolo* (2007). Se contó con la participación de Christian Parker de la Universidad de Santiago de Chile; Alejandro Frigerio de la Universidad Católica de Buenos Aires, Argentina; Francisco J. Rubia de la Universidad Complutense de Madrid, España; Manuela Cantón de la Universidad de Sevilla, España; Jesús Guanche de la Fundación Fernando Ortiz, La Habana, Cuba y Lázara Menéndez, de la Universidad de La Habana; Víctor Alcaraz de la Universidad Veracruzana y Antonio García de León del Centro INAH Morelos. Este evento coincidió con una reunión de trabajo del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), que reunió a importantes investigadores latinoamericanos.

(CIRyS) IV: *Religión y multiculturalismo* (2008). Con sede en Taxco, Guerrero, donde participaron investigadores como Adolfo Roitman del Museo del Libro de Israel; Lluís Duch de la Abadía de Montserrat, Barcelona; Pedro Buedía de la Universidad de Salamanca; Javier Costa y Juan Arnau de la Universidad de Valencia; Manuel Lorente de la Universidad de Granada; Luis Gómez del Colegio de México y el doctor Bernardo Barranco del Instituto Electoral del Estado de México.

(CIRyS) V: *Ortodoxia, heterodoxia y herejías* (2012). Tuvo lugar en la Ciudad de México, donde se presentaron invitados como María del Mar Marcos Sánchez; Ramón Teja Casuso de la Universidad de Cantabria; Luis González Reimann de la Universidad de California; Serafín Fanjul de la Universidad Autónoma de Madrid; José Fernández Ubiña de la Universidad de Granada; Yoana Hernández del Instituto de Historia de Cuba; Roberto Sánchez Valencia de la FFyL, UNAM, y Esther Shabot del diario Excélsior. Cabe aclarar que en todos estos eventos hemos contado con la colaboración financiera de instituciones como la UNAM, la UAM, Colmex y el Colegio Mexiquense, entre otras.

(CIRyS) VI: *Religión y derechos humanos* (2014). Donde participaron: Aldo Rubén Ameigeiras de la Universidad Nacional de Gral. Sarmiento, Argentina; Fabio Lozano Velásquez de la Universidad San Buenaventura Bogotá, Colombia; Dan González Ortega de la Comunidad Teológica de México; Dario Paulo Barrera Rivera de la Universidad Metodista de São Paulo, Brasil; Pablo Mella Febles del Instituto Filosófico Pedro Fco. Bonó, República Dominicana; Rober-

to Blancarte Pimentel del Colegio de México; Ricardo Salas Astrain de la Universidad de Concepción, Chile; Abel Barrera del Centro de Derechos Humanos de la Montaña Tlachinollan; Alejandro Solalinde Guerra del Albergue Hermanos en el Camino.

(CIRyS) VII: Religión y criminalidad (2016). En el que participaron el Dr. Carlos Alberto Uribe Tobon de la Universidad de los Andes, Colombia; Dr. Alberto Hernández Hernández del Colegio de la Frontera Norte, Tijuana; Mtra. Mónica Marín Valadez del Doctorado en Estudios Mesoamericanos, UNAM; el Dr. Pedro J. de Velasco, S.J., Universidad Iberoamericana; el Dr. Sabino Arroyo Aguilar, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima; el Dr. Josep Puig Montada, Universidad Complutense de Madrid.⁶⁶

I Coloquio Internacional sobre Religión y Música

Tuvo lugar en noviembre de 2004 en el auditorio Jaime Torres Bodet del Museo Nacional de Antropología; combinaba conferencias con actuaciones musicales. Las conferencias sobre música de distintas religiones fueron impartidas por: Antonio García de León, “Religión y música”; Sergio Berlioz, “Música litúrgica hebrea”; Nyoman Wenten, “La música ritual en la Indonesia moderna. Perspectivas sobre la música ritual en Bali”; Sheija Amina, “La medicina del alma, el poder místico de la música sufí”; Aurelio Tello, “Los villancicos en negro y en indio de Gaspar Fernández: un repertorio mestizo del siglo XVII”; Gonzalo Camacho, “La música celeste. El arpa en los rituales de la Huasteca”; Ramón Díaz, “La música religiosa en Cuba y el Caribe”, y Rafaela Chadraski, “Más que tambores. Música y ceremonia en el África Occidental”. Las presentaciones musicales estuvieron a cargo de: Marcos Miranda, quien presentó “Música sufí, canto sinagoga” por Tres Jazanim (un sefardita, un árabe y un ashkanasin); “Música Gamelán” por el conjunto de música Gamelán de la Embajada de Indonesia en México; “Música virreinal” por el grupo La Capilla Virreinal; “Música de Ayacxtini (música ritual huasteca)” por el grupo Los Segui-

dores de la Huasteca; “Música afrocubana, yoruba y bantú” por el grupo Ilé Aché, Yoruba y Bantú; por último, “Música africana” por el grupo Bore.⁶⁷

II Coloquio Internacional sobre Religión y Música

En 2017 se llevó a cabo la segunda edición del encuentro, en el Museo Nacional de Antropología, también en el auditorio Jaime Torres Bodet donde los temas que se presentaron giraron en torno a música prehispánica, indígena contemporánea, colonial, jazz y rock. La dinámica consistió en la impartición de ponencias que relacionaban los temas con su ámbito religioso, para posteriormente, hacer su respectiva demostración musical. Los invitados fueron: la Dra. Blanca Solares que presentó los “Mitos y música prehispánica” acompañada del grupo Tezkayoloh; Gonzalo Camacho y los sones de Costumbre: música ritual de la huasteca y la música del grupo Ahuejote; Francisco Grijalva con el tema “Anónimos del Barroco Mexicano” y la música del ensamble coral In Arcis; Marcos Miranda con la ponencia “John Coltrane y la religión” y la participación musical de la Sociedad Acústica de Capital Variable; Delia Martínez y la conferencia “El evangelio según Bob Dylan” donde la música fue presentada por la misma Delia Martínez, Juan Manuel Ledezma y Ernesto Martínez.⁶⁸

Ciclo de conferencias “El Hombre y lo Sagrado” y Ciclo de Conferencias “Religión y Cultura”

Desde 1997, la SMER ha organizado en México los Ciclos de conferencias “El Hombre y lo Sagrado”, con aproximadamente 30 conferenciantes por ciclo, mismas que se han efectuado todos los miércoles a las 19:00 horas en el Centro Cultural Isidro Fabela. Generalmente, dan inicio en abril y concluyen en octubre. Cada año, la directiva de la SMER elige un tema diferente para que sea

abordado por los ponentes desde sus diferentes campos de estudio. Los temas han sido: “El hombre y lo sagrado”, “Templos y ritos”, “Dioses, diosas y otros seres sobrenaturales”, “Austeridades, mutilaciones y sacrificios”, “Tiempos y espacios sagrados”, “Santuarios y peregrinaciones”, “Tierra, vegetación e inframundo”, “Comunicación con lo sobrenatural”, “La religión y las artes”, “Las grandes fiestas de las religiones”, “Textos y narrativas sagradas”, “Religión, sociedad y política”, “Religión, magia y hechicería”, “Erotismo, sexualidad y religión”, “Mitos y leyendas”, “Religión y símbolo”, “El inicio y el fin del mundo según las religiones”, “Religión y poder”, “Religión y Violencia” y “Religión y Naturaleza”. Actualmente el ciclo cumplió 20 años por lo que se clausuró en 2016 para dar pie a un nuevo ciclo denominado “Religión y Cultura”, que actualmente lleva dos ciclos anuales, uno en 2017 enfocado en “Religión y Género” y el actual en 2018 que se está llevando a cabo en torno a “Religión y Comunicación”.⁶⁹

Coloquios de Estudiantes Universitarios en Historia de las Religiones

Este coloquio ha tenido dos ediciones realizadas en 2013 y 2017. Su finalidad principal ha sido brindar un espacio de discusión para alumnos que se inician con investigaciones en torno al fenómeno religioso. Se ha realizado en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y en el Centro Cultural Isidro Fabela. Además, como objetivo particular de la SMER, con este evento se ha buscado la formación de sus futuros miembros e incentivar en generaciones tempranas de estudiantes la investigación de la religión desde la perspectiva de la etnología histórica de las religiones y diversas líneas teóricas de investigación, lo cual ha consolidado el estudio de la religión en las universidades de México.⁷⁰

Conclusiones

El estudio de la religión tiene una gran tradición, su consolidación académica ha sido fundamental para abarcar una de las partes más íntimas del hombre. Desde las tempranas escuelas alemanas con Max Müller y Van der Leew, hasta las escuela francesa de profesores como George Dumezil y rumanos como Mircea Eliade o japoneses como la Escuela de Kioto, los estudios de la religión se han vuelto parte de la vida académica en la universidades. Los diferentes grupos de estudio formados después de esta consolidación universitaria han fomentado el interés en los mismos. La Escuela Nacional de Antropología e Historia, la Universidad Nacional Autónoma de México y la Universidad Iberoamericana fueron los semilleros universitarios en México donde nacieron los estudios de las religiones. Los fundadores de la Sociedad Mexicana para el Estudios de las Religiones provenían de estas universidades y habían estudiado antropología, historia y filosofía. A partir de esto se constituyó una metodología y una teoría diferente a las tradiciones mundiales mencionadas. Esta teoría, que ya lo vimos, es la etnología histórica de las religiones, pero a pesar de esta nueva propuesta la SMER no era ni es homogénea, por lo que podemos encontrar enfoques diversos. Los mismos miembros son conocedores de las tradiciones mundiales y han realizado trabajos desde diferentes corrientes teóricas, aunque nosotros destacamos la etnología histórica de las religiones por ser la tradición creada en México. Aunque en un principio la SMER se dedicó a los estudios sobre la cultura mexicana pronto amplió sus horizontes temáticos y diferentes investigadores aportaron importantes trabajos sobre numerosas culturas, lo que llevó a la SMER a conectarse con los estudios mundiales, siendo su consolidación académica en el momento en que se afilió y colaboró con la IAHR.

Después de esta breve revisión de la historia de la SMER, buscamos destacar a aquellos que con su gran dedicación y ejemplo abrieron camino para el estudio académico de las religiones en México. En esta nueva etapa buscamos continuar su legado y formar aquel deseado Centro de Investigaciones Religiosas vislumbrado por el Dr. Paul Kirchhoff, cuyo quehacer congrege a estu-

diosos de todo el mundo y se constituya como un espacio plural y de apertura, que pregunte al pasado y camine hacia la construcción del estudio de lo humano, superando “fronteras” o “límites”, siempre con responsabilidad y compromiso hacia la sociedad, ya que como recuerda la maestra Dahlgren:

A instancias del doctor Kirchhoff y de Yólotl González se fundó, en diciembre de 1970, la Sociedad Mexicana para el Estudio de las Religiones, la cual se afiliará en agosto del año en curso a la International Association for the History of Religions presentando trabajos por el momento netamente mexicanistas. O sea, se ha ido cumpliendo otro deseo del doctor Kirchhoff; queda pendiente su esperanza de que nuestra sociedad se convirtiera con el tiempo en un Centro de Investigaciones Religiosas.⁷¹

Para que esto se cumpla es necesario que continúe trabajando en la Universidades, especialmente fomentando la investigación del fenómeno religioso entre los estudiantes. Por lo tanto la enseñanza de la etnología histórica de las religiones y los estudios de la religión en general de la SMER son vitales, podemos suscribir las palabras de Joachim Wach mencionadas por Joseph Kitagawa en el libro *Metodología de la historia de las religiones*, entorno a la enseñanza de la religión, por ser puntos vigentes y fundamentales para que este campo de estudio crezca y aporte al entendimiento del pensamiento humano, en este texto menciona que:

Estamos de acuerdo con Wach en que no hay un único modo o un único método de enseñanza, pues el enfoque deberá adaptarse a las necesidades específicas y a las diferentes condiciones. De todos modos, las siete sugerencias de Wach parecen sólidas como principios generales. Wach estableció que la enseñanza de la historia de las religiones debe ser: 1) integral, 2) competente 3) relacionada con un interés existencial, 4) selectiva, 5) equilibrada, 6) imaginativa, y 7) adaptada a los diversos niveles de instrucción.⁷²

Con la organización de sus eventos académicos y tareas universitarias, la SMER, ha cumplido con estos puntos sugeridos por Wach. Los diferentes miembros han dotado una educación integral en sus coloquios, conferencias y cursos impartidos, tratando de abarcar y enseñar de forma global y rigurosa el fenómeno religioso. Por lo tanto, la competencia de la enseñanza ha sido eficaz y enriquecedora, además, ha influido a todo tipo de estudiantes, incluso más allá de las aulas, porque ha fomentado actividades y foros para todos los públicos, incluso ajenos a la educación superior.

Hemos visto que múltiples acontecimientos actuales conllevan al fenómeno de la religión, desde la formación de grupos militares armados fundamentalistas amparados bajo los lineamientos de ciertas religiones o conflictos políticos, diplomáticos o económicos; o escándalos de índole moral en diferentes grupos religiosos. Esto es muestra de que la religión aparece como protagonista y que su estudio es vigente, necesario y fundamental. Por lo que las actividades de la SMER son fundamentales para poder comprender la realidad de los procesos humanos y transmitirlos a personas interesadas, como estudiantes de diversas universidades. Por ello, esperamos que la SMER continúe su labor para que el estudio de la religión siga creciendo y resolviendo enigmas del comportamiento y pensamiento humano.

Bibliografía

Archivo interno SMER

Correspondencia y compilaciones

Correspondencia entre Herbert W. Schneider (Secretario del Comité Ejecutivo de la IAHR) y el Dr. Eusebio Dávalos (director del INAH), febrero, 1965.

“Correspondencia Sydney”, 4 de diciembre de 1983.

Dr. S. G. F. Brandon secretario general de la IAHR y Universidad de Manchester, Inglaterra con la Dra. Barbara Dahlsen-Jordan presidenta de la SMER, 1973.

- Correspondencia entre Dra. Barbro Dahlgren de Jordan, presidenta de la SMER con Dr. Eric J. Sharpe, Secretario general interino IAHR, 12 de mayo de 1975 y 2 de abril de 1975.
- Carta donde la Dra. Barbro Dahlgren manifiesta el interés de la SMER en participar en este XIII Congreso de la IAHR: Correspondencia Dra. Barbro Dahlgren-Jordan Investigaciones Históricas, Castillo de Chapultepec con Dr. S. G. F. Brandon, Secretario General de la IAHR., 22 de marzo de 1971.
- Correspondencia para miembros de la junta ejecutiva de la IAHR del secretario general R. J. Zwi Werblowsky, 4 de diciembre de 1983.
- Correspondencia entre el Prof. Dr. Hugo Bianchi, del Dipartimento di Studi Storico Religiosi, Facolta di Lettera e Filosofi, Univesita di Roma “La Sapienza” y la Dra. Yolotl González Torres, directoa del Museo de El Carmen del INAH, 18 de junio de 1990.
- Correspondencia entre Dra. Yolotl González Torres, investigadora de la Dirección de Etnología y Antropología Social del INAH con el Dr. Armin W. Geertz Secretario General de la IAHR, mayo 16 de 1999, y correspondencia entre Dra. Rosa del Carmen Martínez Ascobereta, secretaria de la Sociedad Mexicana para el Estudio de las Religiones con el Dr. Armin Geertz, mayo 16 de 1999.
- Correspondencia entre Lic. Luz Elena Baños Rivas del Instituto Mexicano de Cooperación Internacional, Secretaría de Relaciones Exteriores con la Dra. Yolotl González Torres, 29 de agosto de 2000.
- Correspondencia IAHR SMER, circulares del XIII Congreso Internacional quinquenal de la IAHR en Lancaster, UK, 1975.
- Correspondencia sobre la fundación de la SMER al secretario académico de la IAHR, tramite de asistencia de miembros de la SMER al XIII internacional quinquenal de la IAHR en Lancaster, UK, 1971- 1973.
- Correspondencia-programas-oficios XVIII congreso quinquenal de la IAHR de Durban Suráfrica, 1999.
- Correspondencia-programa Conferencia IAHR regional, Beijing, China, 1992.

Correspondencia-programa- XI Congreso Internacional quinquenal de la IAHR, Clermont, California, 1965/circular XI Congreso internacional quinquenal de la IAHR, Clermont, California, 1964.

Compilación de material de la mesa redonda, *Sociedad Mexicana de Antropología, XXV Mesa redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, San Luis Potosí, 12 al 18 de julio de 1998.*

Compilación de material de la *International Union of Anthropological and Ethnological Sciences.*

Documentos SMER-IAHR 1996. Seguimiento al *XVII Congreso Internacional de Historia de las religiones 1995*, Ciudad de México.

Programas, folletos, resúmenes, circulares y orden del día

Programa. Reunión anual *Society for the Scientific Study of Religion Annual Meeting and Religious Research Association, Holiday Inn On the Bay, San Diego, California, Noviembre 7-9, 1997.*

Programas con conferencias y resúmenes de las mismas del *XIX Congreso quinquenal Internacional de la IAHR*, Tokio 2005.

Folleto-programa de *XVIth Congress of the International Association for the History of Religions/XVI Congresso Dell'Associazione Internazionale di Storia Delle Religioni*, Roma, septiembre de 1990.

Programa *XIXth World Congress of the International Association for the History of Religions*, H. I. H Prince Mikasa and the IAHR, marzo 2005 y discurso Principe Mikasa "Prince Mikasa's Messages for the IAHR Conferences.

Resúmenes y programas originales sobre los trabajos mencionados llevados a cabo en el *XIX Congreso de la IAHR en Tokio, Japón, 2005.* (Documentos congreso Japón IAHR).

Programa 28 y 29 de marzo de 2005 del *XIX Congreso de la IAHR en Tokio, Japón.*

Oficio-circular intercongreso de la IAHR en Republica Checa, agosto de 1999.

Programas-circulares-folletos *XVI Congreso quinquenal de la IAHR en Roma, Italia, 1990/Intercongreso en Lisboa Portugal, 1990.*

Programa. *XVII Congreso Internacional de Historia de las Religiones. Religión y Sociedad*, México 1995, 5-12 de Agosto.

Resúmenes. *XVII Congreso Internacional de Historia de las Religiones. Religión y Sociedad*, Ciudad de México, 1995.

Programas reunión de la IAHR en Hildesheim, Alemania, 1998.

Orden del día-directorio-cartas de ingreso de la SMER 2003-2005.

Programa. *II Coloquio Internacional sobre Religión y Música*, 2017.

Programas *I y II Coloquio de Estudiantes Universitarios en Historia de las Religiones*, 2013-2017.

Discursos

“Discursos del príncipe Mikasa en las conferencias de la IAHR”, XIX Congreso quinquenal internacional de la IAHR, Tokio 2005.

Orden del día-correspondencia entre Gabriel Moedano Navarro y la Mesa directiva de la SMER, 19 de abril de 1972.

Orden del día-correspondencia entre miembros de la SMER y la presidente Mtra. Barbro Dahlgren de Jordán, 7 de abril de 1971.

Discurso Inaugural. *XVII Congreso Internacional de Historia de las Religiones*, dictado por la Lic. María Teresa Franco, directora general del INAH, 6 de agosto de 1995.

Actas

Escritura notarial: Testimonio de la Escritura de Poder general para pleitos y cobranzas que otorga la Sra. Antropóloga Yolotl González Torres, en representación de la Sociedad Mexicana para el Estudio de las religiones, A. C., 1971.

Bibliografía general

Abramo, Marcelo, Roberto Flores, Yolotl González, Ana María Velazco y Samuel Vilella, “Seminario Mitos y Religión en Antropología” en Mora Vázquez, Tere-

- sa (coord.), *75 aniversario del INAH: Seminarios, Dirección de Etnología y Antropología Social*, Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2016, p. 23-27.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Medicina y Magia: el proceso de aculturación en la estructura colonial*, INI, SEP, Serie de Antropología Social, México, 1963.
- Alles, Gregory D., "Study of religion: an overview" en Jones, Lindsay (editor in chief), *Encyclopedia of Religion, Second Edition*, v. 13, Macmillan Reference, EEUU, pp. 8761-8767.
- Báez-Jorge, Félix, "Los hijos de Guadalupe (religiosidad popular y pluralidad cultural en México)". *La Palabra y el Hombre*, no. 89, enero-marzo, Universidad de Veracruz, Xalapa, 1994, pp. 5-30.
- Callois, Roger, *El hombre y lo sagrado*, FCE, México, 1984.
- Garma Navarro, Carlos, "Perspectivas en la investigación de la religión" en *Nueva Antropología*, vol. XV, núm. 51, febrero, 1997, 105-117 pp.
- García Chiang, Armando, "El estudio sobre lo religioso en México: hacia un estado de la cuestión" en *Revista Vectores de Investigación*, Vol. 5 No. 5, 127-141 pp.
- García Ugarte, Marta Eugenia y Rosas Salas, Sergio Francisco, "La Iglesia Católica en México desde sus historiadores (1960-2010)", *Anuario de Historia de la Iglesia*, vol. 25, Universidad de Navarra, Pamplona, 2016, pp. 91-161.
- Gossen, Gary H., *Los chamulas en el mundo del sol. Tiempo y espacio en una tradición oral maya*, INI, SEP, México, 1980.
- Dahlgren Jordan, Barbro (comp.), *III Coloquio de Historia de la Religión en Mesoamérica y Áreas Afines*, IIA, UNAM, 1993.
- _____ (coord.), *Mesoamérica. Homenaje al doctor Paul Kirchhoff*, SEP, INAH, México, 1979.
- Geertz, Armin W. y McCutcheon, Russell T. (ed.), *Perspectives on Method and Theory in the Study of Religion. Adjunct proceedings of the XVIIth Congress of the International Association for the History of Religions, Mexico City, 1995*, Brill, Leiden, 2000.
- González Torres, Yolotl, "The history of religion and the study of religion in Mexico" en Geertz, Armin W. y McCutcheon, Russell T. (ed.), *Perspectives on Method and Theory in the Study of Religion. Adjunct proceedings of the XVIIth Congress*

- of the International Association for the History of Religions, Mexico City, 1995, Brill, Leiden, 2000, pp. 38-48.
- _____, “Mesoamerican Religions: History of Study” en Jones, Lindsay (editor), *Encyclopedia of Religion*, 2° ed., Farmington Hills, Macmillan Reference USA, v. 9, pp. 5941-5946.
- Gutiérrez Gustavo, *Teología de la Liberación. Perspectivas*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1975.
- IAHR, “Proposals for Honorary Life” [Consultada el 25 de mayo de 2018]. Disponible en: www.iahrweb.org/honorary_nominations.php
- Islas Jiménez, Celia y Benítez Corona, Víctor Alfonso, *Wigberto Jiménez Moreno (1909-1985) Obras escogidas de la historia antigua de México*, INAH, México, 2017.
- King, Wingston L., *Religion [first edition]*, en Jones, Lindsay (editor in chief), *Encyclopedia of Religion, Second Edition*, v. 11, Macmillan Reference, EEUU, pp. 7699.
- Lupo, Alessandro, “Síntesis controvertidas. Consideraciones en torno a los límites del concepto de sincretismo”, *Revista de Antropología Social*, no. 5, 1996, pp. 11-38.
- Mircea Eliade, Joseph M. Kitagawa (comps.), *Metodología de la historia de las religiones*, Barcelona, Paidós, 2010, (Paidós orientalia, 101).
- Mendoza-Álvarez O.P, Carlos, “La teología de la liberación en México: recepción creativa del Concilio Vaticano II”, *Theologica Xaveriana*, vol. 64, no. 177, enero-junio, 2014, Bogotá, pp. 157-159.
- Otto, Rudolf, *Lo Santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 1996.
- Pineda Hernández, Juan Antonio, “Poder, dominación y cultura política en las organizaciones parroquiales católicas mexicanas, a partir del Concilio Vaticano II”, tesis (Licenciado en Ciencias Políticas y Administración Pública), UNAM, 2005, pp. 37-41.
- Religión en Mesoamérica: XII Mesa Redonda*, Sociedad Mexicana de Antropología, Cholula, 1972.
- Turriago Rojas, Daniel “El proceso histórico del Vaticano II”, *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu*, no. 43, Universidad de San Buenaventura, Bogotá, 2006, pp. 15-24.

- Valdés Lakowsky, “Tiempo, historia y enseñanza: sobre el quehacer del historiador Lothar Knauth” en Valdés Lakowsky, Vera (coord.) *Tiempo, Historia y Enseñanza. Acercamiento a la metodología del historiador y al estudio del Este de Asia. Homenaje a Lothar Knauth*, FFyL, UNAM, México, 2004.
- Vogt, Evon Z., *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de rituales zinacantecos*, FCE, México, 1979.

Notas

- ¹ Carlos Garma Navarro, “Perspectivas en la investigación de la religión” en *Nueva Antropología*, vol. XV, núm. 51, febrero, 1997, pp. 105-117.
- ² Joseph M. Kitagawa, “La historia de las religiones en los Estados Unidos de Norteamérica”, en Mircea Eliade, Joseph M. Kitagawa (comps.), *Metodología de la historia de las religiones*, op. cit., p. 52.
- ³ *Ibid.*, p. 37
- ⁴ *Ibid.*
- ⁵ *Ibid.*, p. 39.
- ⁶ *Ibid.*
- ⁷ *Ibid.*, pp. 50-51.
- ⁸ Gregory D. Alles, “Study of religion: an overview” en Jones, Lindsay (editor in chief), *Encyclopedia of Religion, Second Edition*, v. 13, Macmillan Reference, EEUU, p. 8761.
- ⁹ Gregory D. Alles, op. cit., p. 8763.
- ¹⁰ *Ibid.*, p. 8764.
- ¹¹ Armando García Chiang, “El estudio sobre lo religioso en México: hacia un estado de la cuestión” en *Revista Vectores de Investigación*, Vol. 5 No. 5, p. 130.
- ¹² Yolotl González Torres, “The history of religion and the study of religion in Mexico” en Geertz, Armin W. y McCutcheon, Russell T. (ed.), *Perspectives on Method and Theory in the Study of Religion. Adjunct proceedings of the XVIIIth Congress of the International Association for the History of Religions, Mexico City, 1995*, Brill, Leiden, 2000, pp. 38.
- ¹³ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y Magia: el proceso de aculturación en la estructura colonial*, INI, SEP, Serie de Antropología Social, México, 1963, p. 14.
- ¹⁴ Para una revisión pormenorizada de su obra, véase Celia Islas Jiménez, y Víctor Benítez Corona, *Wigberto Jiménez Moreno (1909-1985) Obras escogidas de la historia antigua de México*, INAH, México, 2017.
- ¹⁵ Se les llama así a aquellos especialistas rituales que pueden manipular diferentes fenómenos atmosféricos (lluvias, granizo, sequía, etc.) generalmente con el fin de preservar las cosechas o ayudar a la sanación del cuerpo.
- ¹⁶ García Chiang, op. cit., p. 131.
- ¹⁷ Estas fueron reuniones para promover reformas eclesiales al interior de la Iglesia Católica, con sus antecedentes en el *Concilio Vaticano II* (1962-1965); dieron lugar a otras conferencias episcopales con sede en países latinoamericanos, las cuales se valieron de métodos sociológicos para lograr el análisis y organización de los cambios que promovían. A la par, se gestaban corrientes como la Teología de Liberación que, también empleaba métodos de las ciencias sociales para

- definir su actuar. Véase, Gutiérrez Gustavo, *Teología de la Liberación. Perspectivas*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1975.
- ¹⁸ García Chiang, *op. cit.*, p. 132.
- ¹⁹ *Ibid.* p. 131.
- ²⁰ Véase *Religión en Mesoamérica: XII Mesa Redonda*, Sociedad Mexicana de Antropología, Cholula, 1972.
- ²¹ Gary H. Gossen, *Los chamulas en el mundo del sol. Tiempo y espacio en una tradición oral maya*, INI, SEP, México, 1980, p. 9.
- ²² La primera edición en inglés es de 1976, pero es hasta 1979 que se publica en español en México. Vogt menciona que, los zinacantecos, cuando encienden velas blancas de cera en sus santuarios están ofreciendo “tortillas” a sus dioses que viven dentro de las montañas.
- ²³ Evon Z Vogt, *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de rituales zinacantecos*, FCE, México, 1979, p. 13
- ²⁴ En torno a la problematización de este concepto, véase: Lupo, Alessandro, “Síntesis controvertidas. Consideraciones en torno a los límites del concepto de sincretismo”, *Revista de antropología social*, no. 5, 1996, pp. 11-38.
- ²⁵ Félix Báez-Jorge, “Los hijos de Guadalupe (religiosidad popular y pluralidad cultural en México)”. *La Palabra y el Hombre*, no. 89, enero-marzo, Universidad de Veracruz, Xalapa, 1994, pp. 8.
- ²⁶ Yolotl González Torres, “Mesoamerican Religions: History of Study” en Jones, Lindsay (editor), *Encyclopedia of Religion*, 2° ed., Farmington Hills, Macmillan Reference USA, v. 9, pp. 5941-5946.
- ²⁷ Véase: Marta Eugenia García Ugarte, y Sergio Francisco Rosas Salas, “La Iglesia Católica en México desde sus historiadores (1960-2010)”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, vol. 25, Universidad de Navarra, Pamplona, 2016, pp. 91-161.
- ²⁸ *Ibid.*, pp. 134-137.
- ²⁹ Armando García Chiang, *op. cit.*, p. 129.
- ³⁰ Archivo interno SMER, “Acta de protocolización, 1971”. En la página se alcanzan a leer 32 nombres, en la precedente estaba Carmen Aguilera, para completar los 33 fundadores.
- ³¹ Archivo interno SMER, “Escritura notarial: Testimonio de la Escritura de Poder general para pleitos y cobranzas que otorga la Sra. Antropología Yolotl González Torres, en representación de la Sociedad Mexicana para el Estudio de las religiones, A. C., 1971”, p. 5-6.
- ³² Archivo interno SMER, “Orden del día-correspondencia entre miembros de la SMER y la presidente Mtra. Barbro Dahlgren de Jordán, 7 de abril de 1971”.
- ³³ Wingston L. King, *Religion [first edition]*, en Jones, Lindsay (editor in chief), *Encyclopedia of Religion*, 2° ed., Macmillan Reference, v.11, EEUU, pp. 7699.
- ³⁴ Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*, Madrid, Akal Editor, 1982, p. 33.
- ³⁵ Callois, Roger, “El hombre y lo sagrado”, FCE, México, 1984, p. 11-13.
- ³⁶ Otto, Rudolf, *Lo Santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 1996, p.6.
- ³⁷ Armin W. Geertz, y Russell T. McCutcheon, “The role of method and theory in the IAHR” en Geertz, Armin W. y McCutcheon, Russell T. (ed.), *Perspectives on Method and Theory in the Study of Religion. Adjunct proceedings of the XVIIth Congress of the International Association for the History of Religions, Mexico City, 1995*, Brill, Leiden, 2000, pp. 15-24.
- ³⁸ Archivo Interno SMER, Correspondencia entre Herbert W. Schneider (Secretario del Comité Ejecutivo de la IAHR) y el Dr. Eusebio Dávalos (director del INAH), febrero, 1965.
- ³⁹ Archivo interno SMER, Correspondencia Dr. S. G. F. Brandon secretario general de la IAHR y Universidad de Manchester, Inglaterra con la Dra. Barbro Dahlgren-Jordan presidenta de la SMER, 1973.

- ⁴⁰ Archivo Interno SMER, correspondencia entre Dra. Barbro Dahlgren de Jordan, presidenta de la SMER con Dr. Eric J. Sharpe, Secretario general interino IAHR, 12 de mayo de 1975 y 2 de abril de 1975.
- ⁴¹ Archivo interno SMER, Correspondencia entre Herbert W. Schneider... *op. cit.*
- ⁴² Michael Pye y, Peter McKenzie (ed.), *History of Religions. Proceedings of the Thirteenth International Congress of the International Association for the History of Religions. (Lancaster 15-22 August 1975)*, Leicester, Blackriars Press, Studies in Religion II, 1980. Ver también la carta donde la Dra. Barbro Dahlgren manifiesta el interés de la SMER en participar en este XIII Congreso de la IAHR: Correspondencia Dra. Barbro Dahlgren-Jordan Investigaciones Históricas, Castillo de Chapultepec con Dr. S. G. F. Brandon, Secretario General de la IAHR., 22 de marzo de 1971.
- ⁴³ Archivo interno SMER, folleto-programa de XVIth Congress of the International Association for the History of Religions / XVI Congresso Dell'Associazione Internazionale di Storia Delle Religioni, Roma, septiembre de 1990.
- ⁴⁴ Archivo interno SMER correspondencia entre el Prof. Dr. Hugo Bianchi, del Dipartimento di Studi Storico Religiosi, Facolta di Lettera e Filosofi, Univesita di Roma "La Sapienza" y la Dra. Yolotl González Torres, directora del Museo de El Carmen del INAH, 18 de junio de 1990.
- ⁴⁵ Archivo Interno-SMER, Discurso Inaugural. *XVII Congreso Internacional de Historia de las Religiones*, dictado por la Lic. María Teresa Franco, directora general del INAH, 6 de agosto de 1995.
- ⁴⁶ *Ibid.*
- ⁴⁷ Véase Archivo Interno SMER. Documentos SMER-IAHR 1996. Seguimiento al *XVII Congreso Internacional de Historia de las religiones 1995*, Ciudad de México.
- ⁴⁸ *Ibid.*
- ⁴⁹ Armin W. Geertz, y Russell T. McCutcheon (ed.), *Perspectives on Method and Theory in the Study of Religion. Adjunct proceedings of the XVIIth Congress of the International Association for the History of Religions, Mexico City, 1995*, Brill, Leiden, 2000.
- ⁵⁰ Archivo interno SMER, Programa. *XVII Congreso Internacional de Historia de las Religiones*. Religión y Sociedad. México, 1995, 5-12 de Agosto.
- ⁵¹ Archivo Interno SMER, Documentos SMER-IAHR 1996, *op. cit.*
- ⁵² Archivo interno SMER, correspondencia entre Dra. Yolotl González Torres, investigadora de la Dirección de Etnología y Antropología Social del INAH con el Dr. Armin W. Geertz Secretario General de la IAHR, mayo 16 de 1999. Y, Correspondencia entre Dra. Rosa del Carmen Martínez Ascobereta, secretaria de la Sociedad Mexicana para el Estudio de las Religiones con el Dr. Armin Geertz, mayo 16 de 1999.
- ⁵³ Archivo interno SMER, correspondencia entre Lic. Luz Elena Baños Rivas del Instituto Mexicano de Cooperación Internacional, Secretaría de Relaciones Exteriores con la Dra. Yolotl González Torres, 29 de agosto de 2000.
- ⁵⁴ Este nombramiento se otorga a los académicos que durante toda su vida se han distinguido por su servicio a la historia de las religiones a través de sus obras, de su participación regular en las conferencias de la IAHR, su servicio como representantes nacionales o internacionales y otras contribuciones excepcionales. Dichas membresías proporcionarían un amplio círculo de consultores en relación con las actividades relacionadas con la IAHR. Es importante resaltar que el Comité Internacional de la dicha asociación discutió y aprobó los lineamientos para hacer estas designaciones, el 9 de agosto de 1995 en la Ciudad de México, durante el congreso mencionado. Véase: IAHR, Proposals for Honorary Life" [Consultada el 25 de mayo de 2018]. Disponible en: www.iahrweb.org/honorary_nominations.php
- ⁵⁵ Correspondencia-programas-oficios XVIII congreso quinquenal de la IAHR de Durban Sur-áfrica, 1999.

- ⁵⁶ Archivo interno SMER, programa XIXth World Congress of the International Association for the History of Religions, H. I. H Prince Mikasa and the IAHR, marzo 2005. Y, discurso Príncipe Mikasa “Prince Mikasa’s Messages for the IAHR Conferences.
- ⁵⁷ Archivo interno SMER, resúmenes y programas originales sobre los trabajos mencionados llevados a cabo en el XIX Congreso de la IAHR en Tokio, Japón, 2005. (Documentos congreso Japón IAHR).
- ⁵⁸ *Ibid.*
- ⁵⁹ La traducción es nuestra.
- ⁶⁰ Archivo interno SMER, “Newsletter no. 12 Wien 1995-1997” en Compilación de la *International Union of Anthropological and Ethnological Sciences*.
- ⁶¹ Archivo interno SMER, Programa. Reunión anual *Society for the Scientific Study of Religion Annual Meeting and Religious Research Association, Holiday Inn On the Bay, San Diego, California, Noviembre 7-9, 1997*
- ⁶² Compilación de material de la mesa redonda, Sociedad Mexicana de Antropología, XXV Mesa redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, San Luis Potosí, 12 al 18 de julio de 1998.
- ⁶³ Ésta es una síntesis de la investigación que llevaba a cabo en ese momento el Dr. López Austin.
- ⁶⁴ Dahlgren Jordan, Barbro (comp.), *III Coloquio de Historia de la Religión en Mesoamérica y Áreas Afines*, IIA, UNAM, 1993, p. 11.
- ⁶⁵ Marcelo Abramo, Roberto Flores, Yolotl González, Ana María Velazco y Samuel Villela, “Seminario Mitos y Religión en Antropología” en Mora Vázquez, Teresa (coord.), *75 aniversario del INAH: Seminarios, Dirección de Etnología y Antropología Social*, Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2016, p. 26.
- ⁶⁶ *Ibid.*, pp. 24-25
- ⁶⁷ *Ibid.*, p. 26.
- ⁶⁸ Archivo interno SMER, Programa. *II Coloquio Internacional sobre Religión y Música*, 2017.
- ⁶⁹ *Ibid.*
- ⁷⁰ Archivo interno SMER, Programas. *I y II Coloquio de Estudiantes Universitarios en Historia de las Religiones*, 2013-2017.
- ⁷¹ Barbro Dahlgren Jordan, (coord.), *op. cit.*, p. 9.
- ⁷² Mircea Eliade, Joseph M. Kitagawa (comps.), *op. cit.*, p. 30.

La hermandad humano-animal entre los mayas

Mercedes de la Garza

Prólogo

Contrariamente a la actitud frente al mundo animal de muchos seres humanos actuales de la cultura occidental, los mayas, desde la época prehispánica hasta hoy, han tenido un excepcional vínculo con los animales, que nos permite hablar de una verdadera hermandad.

Ellos coincidirían con estas palabras de Georges Bataille:

El animal abre ante mí una profundidad que me atrae y que me es familiar. Esa profundidad en cierto sentido la conozco: es la mía [...] no es reducible a esa especie de realidad inferior que atribuimos a las cosas. Un no sé qué de dulce, de secreto y de doloroso prolonga en esas tinieblas animales la intimidad del fulgor que vela en nosotros.¹

El vínculo del hombre con los animales es uno de los más enriquecedores con lo que no es él ni es su obra. La pérdida de este vínculo en la mayoría de los seres humanos contemporáneos muestra que ellos también han dejado atrás la disposición de asombro, de admiración y de reverencia ante el mundo natural, y por tanto, su humildad.

Aunque los avances de las ciencias de la vida nos han dado a conocer que compartimos con los animales un gran porcentaje de nuestro genoma y que con-

servamos en nuestro cerebro las distintas etapas de la evolución que dio por resultado al *Homo sapiens*, estos hallazgos no han permeado en la conciencia de la sociedad, ni siquiera en algunos filósofos, que siguen justificando y disfrutando de los espectáculos en los que se tortura y mata a animales con refinada crueldad.

Pero para los mayas, como para muchos otros seres humanos que se mantienen al margen de la civilización occidental, la vivencia del mundo natural es una experiencia de unidad, con un profundo sentido de religiosidad. Para ellos, todos los seres, incluso objetos creados por los humanos (como su cerámica ritual y sus templos) tienen un espíritu semejante al de los hombres, y además, creen que voluntades y poderes sagrados se manifiestan y actúan sobre el mundo encarnando en seres diversos. Entre éstos, los animales tienen un papel destacado porque son poseedores de una fuerza vital y un poder físico que sobrepasan a los humanos, como volar, tener garras, sobrevivir bajo el agua; en especial algunos animales, como los grandes felinos, los venados, los peces, las aves y los reptiles. Los animales son misteriosos, admirables y temibles, por lo que muchos de ellos se ubican en el ámbito de lo divino, ya sea como dioses, como manifestaciones de los mismos o como símbolos de diversas ideas.

Pero al mismo tiempo, los mayas saben que los animales, sobre todo los mamíferos, son los seres más semejantes a los humanos, tanto en sus formas como en sus comportamientos biológicos; además, son seres expresivos que abren la posibilidad de una comunicación estrecha con ellos, y así, se establecen lazos no sólo de dominio o de sumisión, que resultan, entre otras cosas, de una lucha natural por la supervivencia, sino también de amistad, de amor, de consubstancialidad y hasta de parentesco. Por estos lazos, los animales son también demiurgos entre el ser humano y lo otro, aquello que es lo más lejano y extraño: los misterios de los cielos, del inframundo, de la vida y de la muerte.²

Los animales y las fuerzas sagradas

En el pensamiento religioso maya lo sagrado es invisible e impalpable, pero se manifiesta o encarna en los astros, en la lluvia, en el cielo, en la superficie terrestre, en lagos y ríos, en algunas plantas, en algunos animales, en algunas piedras y en las imágenes que los mismos hombres han creado para representar esas fuerzas.

Los grandes elementos y los espacios cósmicos fueron representados, a su vez, por los animales que más relación tienen con ellos: la tierra, el cielo y el agua, por los reptiles; el cielo, el aire y el fuego por las aves diurnas; el pez, la concha, el caracol y el tapir se asocian con el agua, y el tapir representa también la fuerza engendradora en los orígenes del mundo; la guacamaya, el colibrí y el venado, con el Sol; el perro con el fuego, el relámpago y el inframundo; el jaguar, con el Sol nocturno, el cielo nocturno, la tierra y el inframundo; las aves de la noche, los murciélagos, las mariposas nocturnas, los escorpiones, las arañas y los ciempiés con el interior de la tierra y los dioses de la muerte. Algunos animales funcionan como compañeros o mensajeros de los dioses; por ejemplo, los búhos que son emisarios de los dioses del inframundo.

El Sol, que es, en sí, una manifestación de lo sagrado, encarna en algunos animales: en una guacamaya cuando baja del cielo a recibir las ofrendas de los hombres, porque esa ave en vuelo semeja una llamarada; en un venado cuando está en su fase diurna; en un colibrí por su carácter sexual de fuerza de vida simbolizada por su largo pico entrando al fondo de una flor, que es alegoría de lo femenino; en un jaguar, poderoso animal que se asocia a todos los espacios cósmicos, pero de hábitos nocturnos, cuando desciende por el poniente para hacer su recorrido por el inframundo. La Luna se manifiesta asociada con un conejo, que se ve dibujado en su cara y que simboliza fecundidad por su asombrosa reproducción. La lluvia se representa como una serpiente por su carácter de energía vital; este animal tiene forma fálica y rombos en el dorso que aluden al sexo femenino. La tierra es vista como un gran cocodrilo que flota sobre las aguas que comunican con el inframundo, y sobre cuyo dorso crece la vegetación; su nombre es Chac Mumul Ain, “Gran Cocodrilo Lodoso”.

Por otra parte, tanto las fuerzas naturales como sus animales asociados se representan en imágenes hechas por los seres humanos, que se colocaban en los templos y otros edificios como esculturas o relieves, se pintaban en los muros, se dibujaban en los códices y la cerámica, así como en objetos portables: joyas, vestuario, etcétera.

Esas imágenes de los dioses incluyen rasgos humanos, animales y vegetales, o de varios animales poderosos, como una serpiente con plumas, patas de venado o de lagarto, y dos cabezas, es decir, un dragón, que representa al dios supremo celeste. Su aspecto del cielo nocturno se manifiesta en un gran mascarón descarnado, símbolo de oscuridad y muerte, con un cuerpo serpentino formado por glifos de los astros (imagen, a la vez, de la Vía Láctea). La tierra se representa como un enorme mascarón que reúne rasgos de serpiente, elementos vegetales, signos acuáticos y símbolos de muerte, como huesos humanos; este mascarón simboliza también la montaña, que en la escritura jeroglífica se ha leído como *witz*.

Y entre las principales figuras personalizadas de los dioses están: un anciano desdentado, pero con colmillos en las comisuras de la boca y grandes ojos con pupilas en forma de voluta (llamado también “ojo divino), rasgos derivados de la serpiente, representa al dios celeste. La imagen del dios solar es también un anciano con colmillos y ojos serpentinos, muchas veces cuadrangulares y estrábicos; en su aspecto de Sol del inframundo, lleva además orejas y garras de jaguar. La Luna es una mujer joven, en su fase de Luna nueva, y una vieja como Luna llena; ambos, Sol y Luna, se modelan en barro como una pareja humana formada por un anciano y una joven en actitudes eróticas, lo cual se manifiesta en mitos actuales que hablan de los amores del Sol y la Luna. El dios de la lluvia es una figura humana con grandes colmillos, ojo serpentino, larga nariz y una voluta sobre ella.

La naturaleza está plena de poderes de vida, benéficos, pero también de muerte y de mal. Las aves, por ejemplo, que son seres celestes y buenos, pueden ser portadoras de enfermedades, al lado de la Luna. Los vampiros son seres de la noche y la muerte, pero al mismo tiempo son protectores de grandes ciudades, como Copán.

El Sol, Venus, algunas constelaciones y conjunciones astrales pueden ser buenos o malos, según el orden del tiempo: el Sol, fuente de la vida, puede tornarse un poder maléfico y quemar las cosechas en algunas épocas del año. Entonces encarna en un perro que lleva su fuego a la tierra.

La lluvia es también fuente de la vida, pero un huracán es un poder mortal, que destruye las cosechas y las aldeas, y provoca enfermedades. La clave de la ambivalencia del mundo natural está en la temporalidad, y el fundamento de la existencia es el juego de los contrarios. No hay bien sin mal; no hay vida sin muerte.

Algunos animales simbolizan también el poder y sacralidad del gobernante supremo, el K'uhul Ajaw, "Señor Divino". El principal es el jaguar, el único animal que no tiene más depredador que el hombre; energía sagrada de la naturaleza que comunica su fuerza y supremacía a través de su piel, la cual adorna los tronos y viste al señor supremo como falda, como capa y como tocado. Otro animal que simbolizaba el poder de los reyes era la garza, pues la imagen de esta ave decora los tocados y aparece muchas veces al lado de los gobernantes. Lo mismo ocurre con el zopilote rey (muy distinto al zopilote común por su bello plumaje).

Los animales en la cosmogonía

En los mitos, tanto antiguos como actuales, algunos animales forman parte del proceso cosmogónico; simbolizan los principios creadores mismos, representando a las deidades.

En el mito de origen contenido en el *Popol Vuh* de los quichés, entre los múltiples dioses creadores que estaban en la quietud del agua primigenia, se menciona a Hunahpú Vuch (Un cazador tlacuache); dios femenino del amanecer; Hunahpú Utiú (Un cazador coyote), dios masculino de la noche; la diosa madre Gran Pizote Blanco; el dios masculino Gran Jabalí.

Ellos al lado de otros varios dioses, son aspectos de Gucumatz, Serpiente-Quetzal, dragón, símbolo del agua, corazón del cielo o centro del mundo: punto primordial del que surgirá el cosmos.

El proceso cosmogónico que se describe en esta obra es una cadena cíclica de creaciones y destrucciones del hombre, que corresponden a las creaciones del cosmos relatadas en otros textos, tanto mayas como nahuas; en el pensamiento de estos pueblos ha habido varios mundos anteriores al actual, en los cuales se crean distintos tipos de hombres. En el primero de esos mundos, según el *Popol Vuh*, los hombres fueron hechos de barro, pero no pudieron vivir, pues cayó una gran lluvia que los destruyó. En el segundo, los hombres fueron de madera, pero como no respondían a la necesidad de los dioses de ser reconocidos, venerados y alimentados, fueron aniquilados por un diluvio y algunos se convirtieron en monos (la evolución al revés). Ese gran mito cosmogónico ha pervivido, con algunos cambios hasta hoy. Dice un mito de los tzotziles actuales:

Había muchas personas en este mundo, pero eran imperfectas y no sabían morir; esto no agradaba a los dioses y por ello enviaron un diluvio que acabara con el mundo. Únicamente los sacerdotes escaparon a la muerte porque eran monos aulladores y monos araña, y treparon a los árboles más altos para salvarse.³

Y en el tercer mundo, que es el actual, los dioses forman a los hombres de un nuevo material: la masa de maíz, pero son ayudados por el gato montés, la cotorra, el coyote y el cuervo, quienes les proporcionan el grano, y los creadores agregan a la masa de maíz sangre de danta (tapir) y de serpiente; así surge el hombre actual, que ya es consciente de su misión de venerar y alimentar a los dioses. De esta forma, una planta sagrada, el maíz —que en los *Anales de los cakchiqueles* se encontró en las entrañas del coyote— aunada a sangre de dos animales con cualidades extraordinarias, considerados también sagrados, dará origen al hombre verdadero.

Hay otros mitos cosmogónicos entre los mayas actuales, en los que el hombre descende de animales; por ejemplo, el mito tzotzil que relata que el primer padre, Ojoroxtotil, se convirtió en perro y se apareó dos veces con una muchacha: como perro blanco, para dar origen a los ladinos, y como perro amarillo, para dar origen a los indios.⁴ Este mito recuerda las aventuras del Zeus griego,

que se convertía en toro o en cisne, entre otras transmutaciones, para seducir a mujeres jóvenes, como Europa y Leda.

Los tzeltales y los lacandones tienen muchos nombres de familia derivados de animales, como jaguar, tapir, golondrina, saraguato, venado. Esto puede derivar de los *alter ego* animales de los patriarcas de las tribus, o bien de mitos como el del perro, pues no hay totemismo, propiamente dicho, entre los mayas, como ocurre en otros pueblos. En los códices⁵ hay varias figuras humanas que copulan con animales, lo que confirma que dichas ideas provienen de la época prehispánica.

El *alter ego* animal

Los mayas, y también los nahuas del Altiplano Central de México, creen que el espíritu de los hombres se conforma de varias partes materiales, como el cuerpo, pero invisibles e intangibles, o sea, materias sutiles; ellas residen en distintas partes del cuerpo. Las principales son el *pixán* o *ch'uul* que habita en la cabeza o en el corazón, y el *ol*, que es la energía vital del corazón y la sangre. Los tzeltales llaman a ésta “ave del corazón”, y dicen que es semejante a una gallina diminuta en las mujeres y a un pequeño gallo entre los hombres. Su aleteo se equipara con los latidos del corazón. Es atolondrada y asustadiza. Un peligro para ella es ser obligada a salir del corazón por la boca o la coronilla, a causa de un chiflido o canto de un ser maléfico: el *pale* (sacerdote católico). Éste atrapa al ave, la hace crecer, la cocina y la come, en tanto que la persona enferma y muere.⁶

Otra materia sutil que forma parte del espíritu es el *waby* o *wayjel*, que desde el momento del nacimiento del ser humano habita en un animal, generalmente silvestre. Este animal comparte el destino del hombre y muere con el cuerpo. Por proyectarse en un animal silvestre, el *wayjel* es ajeno a la vida socializada del hombre; representa la parte inconsciente, irracional y pulsional del ser humano, por lo que su sitio es la naturaleza salvaje; pero ahí es custodiado y controlado por los dioses ancestrales. Así, cada hombre es un ser doble, hu-

mano y animal, y la parte animal determina la personalidad; si el animal es tímido, así será el hombre; si es feroz e inteligente, así será el humano. Esta parte del espíritu parece formar parte del mismo *ch'ulel*, que abandona el cuerpo durante el sueño y penetra en los “otros mundos” espirituales donde viven los ancestros deificados y las deidades.

En el mundo alterno espiritual hay una montaña sagrada en forma piramidal y con trece niveles (como el cielo). De este modo, hay una copresencia de los espíritus, tanto en el mundo natural, como en el sobrenatural. Esa montaña sagrada es un equivalente espiritual del mundo corpóreo; ahí todo es *ch'ul*, o sea, sin sustancia tangible. En los distintos niveles de la montaña residen los *alteri ego* de los hombres, desde los más poderosos hasta los más humildes. Los primeros, protegen y alimentan a los segundos.⁷

Otra idea básica que sustenta estas creencias es que la parte irracional y pulsional (que habita en el animal) debe ser controlada por los dioses ancestrales, quienes cuidan a los animales en corrales especiales de la montaña sagrada. Si un hombre comete locuras, como violación de las normas sociales y morales, esto ocasiona que su animal sea expulsado del corral y vague perdido por los bosques, a merced de otros *alteri ego* animales que lo pueden matar o devorar.

Cuando esto pasa, el hombre enferma gravemente de “pérdida del alma” y debe ser sanado con oraciones, magia y hierbas curativas para buscar a su animal y devolverlo a los corrales de la montaña sagrada. Hay una notable similitud de estas creencias con el *yo*, el *ego* y el *superyó* descubiertos por Freud en el espíritu humano.

La existencia de otro mundo estructurado que es imagen incorpórea de éste, es el reflejo salvaje o natural del mundo socializado; esto permite a los hombres ejercer una forma de control sobre el incógnito y amenazante mundo que está fuera de su influencia. Los *alteri ego* zoomorfos constituyen un lazo que une al mundo humano con el mundo natural, lazo mucho más profundo que cualquier otro: se trata de un vínculo consubstancial por el cual el hombre se integra a la naturaleza a través de unas criaturas de ese ámbito, a la vez que integra en su propio espíritu al mundo natural, encarnado en esas mismas crea-

turas: los animales salvajes que llenan esa función por ser, entre todos los entes naturales, los más afines al hombre.

Los animales en el chamanismo⁸

En el pensamiento de los mayas, desde la época prehispánica hasta la actualidad, detrás del mundo visible y tangible, hay todo un universo de espacios y tiempos habitados por energías y poderes sobrenaturales que determinan la existencia. Esos ámbitos son invisibles e impalpables, y las materias sutiles del ser humano pueden separarse del cuerpo durante la vida y transponer umbrales que permiten su acceso a esos otros tiempos y espacios que están fuera de la realidad ordinaria.

Los que para ellos son incursiones espirituales en esos “otros mundos” son las escenas e imágenes oníricas y los que en la ciencia occidental se denominan estados hipnagógicos o de duermevela, vivencias fuera del cuerpo, alucinaciones y otros estados alterados de conciencia. Ellos constituyen para los mayas experiencias de la vida tan auténticas como el estado normal de vigilia, pero con la diferencia de que se consideran aventuras del espíritu fuera del cuerpo.

Así, el sueño y el éxtasis abren los portales a través de los cuales el espíritu ingresa a las otras dimensiones de la realidad. En esos otros mundos el espíritu, liberado del cuerpo, puede moverse de manera extraordinaria y asumiendo formas diversas. En ellos, se hacen presentes fuerzas sobrenaturales y se produce una peculiar comunicación con ellas y con otros espíritus externados. El espíritu liberado puede volar; se puede desplazar hacia los ámbitos sagrados del cielo y el inframundo; se puede situar en espacios que se interpenetran, que existen simultáneamente, y también en tiempos en los que coexisten el pasado, el presente y el futuro; también se puede transmutar en otros seres y objetos, perdiendo los límites de la propia individualidad. Esas ideas son la base de su concepción del hombre, de sus creencias en una existencia más allá de la muerte y, en fin, de su manera de asumirse en el mundo y ante lo sagrado.

Todos los seres humanos pueden penetrar en los otros espacios de la realidad por tener un espíritu separable del cuerpo; todos tienen la capacidad de dejar su cuerpo dormido o inerte para internarse en los mundos intemporales e incorpóreos; lo hacen de manera natural e **involuntaria** a través del sueño y de los estados asociados con él. Pero hay algunos hombres y mujeres, nacidos con un don especial, otorgado por los dioses, que pueden externar su “espíritu” **voluntariamente** con la ingestión o aplicación de sustancias psicoactivas, las cuales se consideran, por eso, sagradas, y por otros medios combinados con ellas: prácticas de ayuno, abstinencia sexual, insomnio y autosacrificios sangrientos, acompañados por oraciones, meditación, música, cantos y danzas rítmicos. Las alteraciones del estado normal de conciencia provocadas por dichas sustancias y prácticas ascéticas, son interpretadas, del mismo modo que el sueño, como aperturas o transposición de umbrales para que el espíritu logre vivencias extraordinarias en los “otros mundos”, multiplicando la experiencia vital de los hombres.

Así, lejos de conducir al hombre a un estado de enajenación, esas alteraciones de la conciencia, según ellos las vivieron y las viven —dentro de sus parámetros y convicciones—, más que irracionales, pueden ser consideradas como una especie de supraconciencia, gracias a la cual el ser humano puede adquirir poderes sobrenaturales y acceder al ámbito de lo sagrado. Ellos son los “hombres de saber” o chamanes.

De la época colonial se conservan muchos libros indígenas, escritos ya en alfabeto latino y lenguas mayances; que tuvieron la finalidad principal de conservar la memoria de su historia, desde la creación del mundo, y dejar relatos sobre las características de sus grandes fundadores. Dichos libros fueron en buena parte copiados de los antiguos códices por indígenas que conocían la escritura jeroglífica y que habían aprendido el alfabeto latino, integrando la explicación oral que los antiguos sacerdotes hacían.

Los textos quichés y cakchiqueles dan a conocer las características de los chamanes prehispánicos, al narrar su historia. Ahí se menciona a los antepasados, fundadores de los linajes, *nawal winak*, “hombres nagueles” o magos (por influencia náhuatl, ya que el nagual era el chamán principal entre los nahuas).

Dice *El título de Totonicapán*:⁹

Entonces, la gente mágica [*Nawal winak*] proyectó su venida. Su mirada llegaba lejos, al cielo y a la tierra; no había nada que se igualara con lo que ellos vieron bajo el cielo. (Eran) los grandes, los sabios, los jefes de todas las parcialidades de Tecpán.

Esos *nawal winak*, “hombres naguales”, se presentan como hombres portentosos con poderes sobrehumanos que consistían en transmutarse en animales y dominar a las fuerzas de la naturaleza. Podían llamar “al aire, a la nube roja, al granizo de muerte, al rayo y a los días aciagos” para luchar contra sus enemigos, dice el *Título de Totonicapán*.¹⁰ Asimismo, se describen otros poderes sobrenaturales, como la capacidad de trasladarse a espacios sagrados, inaccesibles para los hombres comunes, como son los cielos y el inframundo. *La Historia y crónica de Don Juan de Torres*,¹¹ asegura que los sabios y naguales...

...fueron a observar si llegaba la aurora y fueron a ver en la oscuridad y en la noche si se levantaba la luna y salían las estrellas. Caminaron, subieron y llegaron hasta el cielo; llegaron [también] a Xibalbá y les habló la tierra.

Además, los naguales aparecen como ascetas que vivían en las montañas. Asienta el *Popol Vuh*¹² que:

... sus vestidos eran solamente pieles de animales, no tenían buenas ropas que ponerse; las pieles de animales eran su único atavío. Eran pobres, nada poseían, pero su naturaleza era de hombres prodigiosos.

Otra práctica ascética de los naguales era la abstinencia sexual. “Ellos tienen poder y gloria sólo porque nunca ven mujeres”, asegura el *Título de Totonicapán*.¹³ La misma obra añade que ayunaban, se autosacrificaban y adoraban ídolos con “ofrendas de frutas, hongos y pajaritos”, y según el *Popol Vuh*, fueron los iniciadores de los sacrificios humanos a los dioses tribales.

Estos hongos, que aquí se mencionan en calidad de ofrendas a los dioses, deben haber sido alucinógenos no sólo por su asociación con los dioses, los chamanes y los ritos ascéticos, sino porque era usual en el mundo mesoamericano utilizar los hongos y plantas alucinógenas, considerados divinos, para lograr el transe extático, que permitía subir al cielo y bajar al inframundo, entre otras cosas.

En los textos quichés y cakchiqueles se menciona también la facultad de transmutación en animales poderosos como una de las capacidades de los chamanes primigenios. Los cuatro primeros hombres, según el *Popol Vuh* se transformaban en jaguares por las noches para robar hombres y sacrificarlos al dios Tohil (pues el sacrificio humano ya se había constituido como la principal ofrenda a las deidades); pero no eran jaguares comunes, sino extraordinarios (una de las características de los animales naguales hasta hoy). Dice el texto:

Eran como pisadas de tigre [jaguar] las huellas que dejaban, aunque ellos no se mostraban... no estaban claras las primeras huellas, pues estaban invertidas...¹⁴.

Asimismo, tres de estos naguales llevaban el nombre del jaguar en el suyo: Balam Quitzé (Jaguar Selva); Balam Ak'ab (Jaguar Noche), Iquí Balam (Jaguar Negro); el cuarto se llamaba Mahucutaj (Viajero, el que no permanece).¹⁵

Los gobernantes quichés, descendientes de aquellos grandes naguales heredaron no sólo el trono, sino también la condición de chamanes, que lograban a través de su iniciación y sus prácticas ascéticas. Una de las principales cualidades sobrenaturales de los gobernantes-chamanes, registrada tanto en las fuentes coloniales, como en las obras plásticas del periodo Clásico, es la vinculación con animales poderosos en los cuales podían transfigurarse, como las águilas, los felinos y las serpientes.

En los textos se menciona a Cotuhá, Quicab, Cavizimah y Gucumatz, como hombres prodigiosos, además de ser los *kaman*, *katik*, “nuestros abuelos, y abuelas”, o *kachuch*, *kakajaw*, “nuestra madre, nuestro padre”.¹⁶ En particular destaca el gran Gucumatz, cuyo nombre es igual al del dios creador, que significa “Serpiente emplumada”. Dice el *Popol Vuh*:

Verdaderamente Gucumatz era un rey prodigioso. Siete días subía al cielo y siete días caminaba para descender a Xibalbá [el inframundo]; siete días se convertía en culebra y verdaderamente se volvía serpiente...

[El *Título de Yax* añade que era serpiente emplumada]

...siete días se convertía en águila; siete días se convertía en tigre [jaguar].

Otros siete días se convertía en sangre coagulada y solamente era sangre en reposo.¹⁷

En esta cita encontramos los principales poderes que caracterizan a un chamán: ascender al cielo, descender al inframundo y transformarse en los animales sagrados, que son principalmente la serpiente, el jaguar y el águila. Incluso, este nagual se convertía en sangre, el líquido vital sagrado que unifica a los hombres con los dioses a través del sacrificio.

Además, el *Título de Otzoya* presenta a Gucumatz como un destacado conquistador; señala el texto que cuando llegó hasta el mar...

...dicho cacique, por darles contento a sus soldados, se volvió águila y se metió adentro de la mar haciendo muestras de que conquistaba la mar.¹⁸

Los naguales podían comunicarse con los muertos y con los dioses, poseían una gran fuerza física y una visión tan aguda y penetrante, que les permitía ejercer la adivinación.

Y del momento de la Conquista, destaca Tecún Umán, uno de los más famosos naguales quichés por haberse enfrentado a Pedro de Alvarado, en la batalla de Rosabaltucur, el 12 de febrero de 1524. El hecho se relata en los títulos de Otzoya y del Ahpop Uitzitzil Tzunún, entre otros, e incluso es mencionado por cronistas españoles, como Antonio de Fuentes y Guzmán. Éste escribe que en la batalla los indios “procuraron valerse contra ellos de mayores fuerzas que las humanas... del arte de los encantos y Naguales”.¹⁹ Y así, los señores Nehaib e Izquin Nehaib se convirtieron en jaguar y en puma, mientras que Tecún Umán se volvía águila:

...y luego el capitán Tecún —dice el *Título de Otzoya*— alzó el vuelo, que venía hecho águila lleno de plumas que nacían... de sí mismo; no eran postizas. Traía alas que también nacían de su cuerpo.²⁰

Tres veces voló al cielo Tecún Umán para luchar contra Alvarado. En la segunda logró arrancar la cabeza del caballo del conquistador, pero en la tercera, él mismo se clavó en la lanza de su enemigo, muriendo en seguida. El ejército quiché, al ver muerto a su jefe, se rindió. Alvarado, por su parte, dice que los viejos “se disfrazaron” de pájaros quetzales para combatirlo, por lo que puso al sitio el nombre de Quetzaltenango.²¹ Disfrazados o no, estos naguales quichés al parecer realmente se presentaron ante los españoles con atributos animales.

Los textos cakchiqueles también nos hablan de naguales prodigiosos. El antepasado Gagavitz era, aseguran, un hombre sobrenatural que realizó proezas como capturar el fuego en el volcán de Santa María Gakxanul. “En verdad causaba espanto su poder mágico, su grandeza y majestad”.²² Después de vencer a Tolgom, deidad de los terremotos, Gagavitz crea los sacrificios humanos por flechamiento, y se arroja al lago Atitlán, convirtiéndose en serpiente emplumada (como el Gucumatz quiché). También se podía transmutar en el pájaro *raxón*, cuyas plumas forman parte de los objetos rituales de los chamanes.

Con base en las referencias escritas, podemos entender mejor múltiples obras plásticas prehispánicas, fundamentalmente vasijas pintadas que muestran a varios chamanes con rasgos animales y a animales con rasgos humanos.

Como destaqué arriba, el animal más relacionado con los jefes, que además era su principal *alter ego*, fue el jaguar, que simbolizó el poder, la fertilidad y la oscuridad. El poder porque es “el depredador por excelencia, el cazador más audaz y el más fuerte de los carnívoros”, y porque encarna al Sol del inframundo, de ahí su liga con el gobernante supremo, que fue considerado como el Sol del mundo humano, y quien, como el Sol, se convierte en jaguar y desciende al inframundo en un rito chamánico iniciático. El jaguar es, así, una de las energías sagradas más fuertes del cosmos; es, tanto el poder masculino, como el poder femenino, que es el aspecto positivo y vital del inframundo; y

por representar el lado nocturno de la vida, está asociado a los poderes ocultos, a los lugares y tiempos inaccesibles al hombre común, es decir, es el símbolo por excelencia de los poderes chamánicos.

Por todo lo anterior, en los relieves y esculturas prehispánicas siempre aparece este animal asociado a los *K'ubul ajaw*, que portan su piel, su cabeza o sus garras en los atavíos, y a veces se representa como hombre-jaguar. ¡Qué mejor podía ocurrirle al mandatario que capacidad de transmutarse en jaguar y adquirir así todos esos poderes!

Pero había otros animales poderosos como *alteri ego* o *wahyoob* en los que también se podían transformar los chamanes, como se muestra en otras obras prehispánicas que revelan muy claramente la transformación del chamán en animal.

En varias piezas cerámicas del periodo Clásico, sobre todo en los vasos, muchos de los cuales se destinaban al cacao aderezado con hongos y flores que ingerían los gobernantes y grandes señores, se dibujó a los chamanes con rasgos animales. El proceso de transfiguración del chamán en animal se dibuja como un desprendimiento paulatino de la forma humana, hasta que queda sólo el esqueleto, y la aparición progresiva de los rasgos animales (sobre todo del jaguar, animal sagrado por excelencia). Éste fue, en mi opinión, un recurso pictórico para representar la transmutación.

Otra forma de transformación de los chamanes en animales fueron las acrobacias, que se representan en varios vasos mayas que narran rituales chamánicos, con el uso de alucinógenos, así como en los códices. Las piruetas coinciden con referencias escritas de la época colonial en las que se dice que los chamanes daban vueltas o brincos para transmutarse en animales o trasladarse a otros espacios. Y entre los mayas yucatecos actuales, la transformación del brujo en animal se logra mediante el ritual mágico de las acrobacias. En Chan Kom se refiere la historia de dos brujos que fueron sorprendidos mientras uno de ellos daba nueve saltos mortales sobre el otro, y así se convertía en animal. Para recuperar la forma humana los saltos se hicieron en orden inverso. Se dice que cuando alguien se encuentra con un nagual y salta sobre él, no puede ya recuperar la

forma humana.²³ De este modo, contamos con evidencias de este rito provenientes de la época prehispánica, del periodo colonial y del siglo XX.

Epílogo

Los diversos aspectos de la hermandad humano-animal entre los mayas que he destacado aquí dan cuenta del estrecho vínculo que estos hombres tuvieron y tienen con esos extraordinarios seres del mundo natural. Asimismo, la veneración y respeto por el universo vegetal son prioritarios para ese pueblo, el cual creó una de las civilizaciones más brillantes del mundo antiguo.

Es muy notable también en ellos la idea —que comparten con otros pueblos de Mesoamérica— de que el mundo visible y la vida cotidiana se enriquecen con los infinitos niveles de lo invisible que coexisten con ellos y los permean; así, el mundo tiene para ellos varias dimensiones, una corpórea y otras incorpóreas, y la vida transcurre moviéndose o siendo influida por las fuerzas que deambulan por esos distintos niveles. El hombre común se interna en otros mundos a través del sueño, y el chamán logra la capacidad de ubicarse voluntariamente en los otros ámbitos de la realidad, gracias a poderes sobrenaturales que se van enriqueciendo en el transcurso de su vida.

Quiero terminar con la oración de un chamán ixil de Guatemala, que revela muy claramente el vínculo del maya con la naturaleza:

Hay árboles que crecen
hay árboles que brotan
hay árboles que aparecen.
Dejémoslos ser.
¡Cuán felizmente brotan!
Quizá sea un lugar de descanso para las aves,
quizá sea su lugar para regocijo,
quizá sea su lugar para anidar.

Y nosotros lo cortamos. Yo lo corto.
 Afilo mi machete y lo corto.
 Pero ¿qué pecado hay allí?
 El árbol no está en pecado.
 ¡Cuán bellamente crece!
 Está lleno de deseo de crecer.
 ¿Cuán es su delito entonces?
 Es el afán de mi interior
 de comida y de bebida...
 Todo por el delito de mi estómago...
 El árbol no está en pecado.
 Está lleno de deseo de crecer,
 ¡Dejémoslo ser!²⁴

Fuentes

Anales de los cakchiqueles

Garza, Mercedes de la, *Literatura maya*, Compilación y Prólogo, Barcelona, Biblioteca Ayacucho, Edit. Galaxis, 1980. (57).

Códice Dresde. Códice Madrid.

Los códices mayas, Introducción y bibliografía de Thomas A. Lee Jr, México, Universidad Autónoma de Chiapas, 1985.

Popol Vuh, Las antiguas historias del Quiché

Trad. de Adrián Recinos, 9ª ed. México, FCE, 1968. (Col. Popular, 11).

Garza, Mercedes de la, *Literatura maya*, Compilación y Prólogo, Barcelona, Biblioteca Ayacucho, Edit. Galaxis, 1980. (57).

El título de Totonicapán, edición facsimilar, transcripción y traducción de Robert M. Carmack y James L. Mondloch, México, UNAM, Centro de Estudios Mayas

del Instituto de Investigaciones Filológicas, 1983. (Serie Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya, 3).

El título de Yax y otros documentos quichés de Totonicapán, Guatemala, edición, transcripción y traducción de Robert M. Carmack, México, UNAM, Centro de Estudios Mayas del Instituto de Investigaciones Filológicas, 1990. (Serie de Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya, 8).

Título del Ahpop Huitzitzil Tzunún

Centro Editorial “José Pineda Ibarra”, Guatemala, Ministerio de Educación Pública, 1963.

Estudios modernos

Bataille, Georges, *Teoría de la religión*, texto establecido por Thadée Klossowski, trad. de Fernando Savater, Madrid, Editorial Taurus, 1975. (Ensayistas, 136).

Carmack, Robert *et al.*, *La formación del reino quiché*, México, Instituto de Antropología e Historia / Guatemala, Ministerio de Educación Pública, 1975. (Publ. especial, 7).

Colby, Benjamin N. y Lore M. Colby, *El contador de los días. Vida y discurso de un adivino ixil*, México, Fondo de Cultura Económica (FCE), 1986.

Crespo Morales, Mario, *Algunos títulos indígenas del Archivo General del Gobierno de Guatemala*, Tesis de licenciatura en Historia, Guatemala, Universidad de San Carlos de Guatemala, Facultad de Humanidades, 1968.

Fuentes y Guzmán, Antonio de, *Historia de Guatemala o Recordación florida*, 2 vols., Madrid, Luis Navarro (ed.), 1881. (Biblioteca de Americanistas).

Garza, Mercedes de la, *Aves sagradas de los mayas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Facultad de Filosofía y Letras, Centro de Estudios Mayas del Instituto de Investigaciones Filológicas, 1995.

——— *Literatura maya*, Compilación y Prólogo, Barcelona, Biblioteca Ayacucho, Edit. Galaxis, 1980. (57).

——— *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, México-España-Argentina, UNAM / Editorial Paidós, 1998.

- *Sueño y éxtasis. Visión chamánica de los mayas y los nabuas*, México, UNAM / FCE, 2012.
- *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, México, UNAM, Centro de Estudios Mayas del Instituto de Investigaciones Filológicas, 1984.
- Guiteras Holmes, Calixta, *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, México, FCE, 1965.
- Holland, William R., *Medicina maya en los altos de Chiapas, un estudio del cambiosocio-cultural*, trad. de Daniel Cazés, México, Instituto Nacional Indigenista, 1978.
- Pitarch Ramón, Pedro, *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, México, FCE, 1996.
- Recinos, Adrián, *Crónicas indígenas de Guatemala*, trad. de Adrián Recinos, 2ª ed., Guatemala, Academia de Geografía e Historia de Guatemala, 2001. (Publicación Especial, no. 38).
- Redfield, Robert y Alfonso Villa Rojas, *Chan Kom, A Maya Village*, 2a. ed., Chicago, The University of Chicago Press, 1964.

Notas

- ¹ Georges Bataille, *Teoría de la religión*, texto establecido por Thadée Klossowski, trad. de Fernando Savater, Madrid, Editorial Taurus, 1975. (Ensayistas, 136).
- ² Véase Mercedes de la Garza, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Centro de Estudios Mayas del Instituto de Investigaciones Filológicas, 1984, “Introducción”.
- ³ William R. Holland, *Medicina maya en los altos de Chiapas, un estudio del cambio socio-cultural*, trad. de Daniel Cazés, México, Instituto Nacional Indigenista, 1978, p. 71.
- ⁴ Calixta Guiteras Holmes, *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, México, Fondo de Cultura Económica (FCE), 1965, p. 255.
- ⁵ De los códices mayas prehispánicos sólo sobrevivieron tres, después de la destrucción causada por los españoles, en su afán de combatir la “idolatría”. Ellos reciben el nombre de la ciudad donde se encuentran ahora: Dresde, París y el Trocortésiano o Madrid.
- ⁶ Pedro Pitarch Ramón, *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, México, FCE, 1996, p. 32.
- ⁷ *Ibidem*.
- ⁸ Ver de la Garza, *Sueño y éxtasis. Visión chamánica de los mayas y los nabuas*, México, UNAM / FCE, 2012.
- ⁹ *El título de Totonicapán*, Ed. Facsimilar, transcripción y traducción de Robert M. Carmack y James L. Mondloch, México, UNAM, Centro de Estudios Mayas del Instituto de Investigaciones Filológicas, 1983, p. 175. (Serie Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya, 3).
- ¹⁰ *Ibidem*, p. 188.

- ¹¹ Adrián Recinos, *Crónicas indígenas de Guatemala*, trad. de Adrián Recinos, 2ª ed., Guatemala, Academia de Geografía e Historia de Guatemala, 2001, p. 35. (Publicación Especial, no. 38).
- ¹² De la Garza, *Literatura maya*, Compilación y Prólogo, Barcelona, Biblioteca Ayacucho, Edit. Galaxis, 1980, p. 67. (57).
- ¹³ *El título de Totonicapán*, p. 188.
- ¹⁴ De la Garza, *Literatura maya*, p. 78.
- ¹⁵ Robert Carmack *et al.*, *La formación del reino quiché*, México, Instituto de Antropología e Historia / Guatemala, Ministerio de Educación Pública, 1975, p. 49. (Publ. especial, 7).
- ¹⁶ *Ibidem*, p. 19.
- ¹⁷ *Popol Vub, las antiguas historias del Quiché*, trad. de Adrián Recinos, 9ª ed., México, FCE, 1968, p. 90. (Col. Popular, 11).
- ¹⁸ Mario Crespo Morales, *Algunos títulos indígenas del Archivo General del Gobierno de Guatemala*, Tesis de licenciatura en Historia, Guatemala, Universidad de San Carlos de Guatemala, Facultad de Humanidades, 1968, p. 66.
- ¹⁹ Antonio de Fuentes y Guzmán, *Historia de Guatemala o Recordación florida*, vol. 1., Madrid, Luis Navarro (ed.), 1881, p. 84. (Biblioteca de Americanistas).
- ²⁰ Crespo, *op. cit.*, pp. 70 y 71.
- ²¹ *Título del Ahpop Huitzitzil Tzunún*, Centro Editorial "José Pineda Ibarra", Guatemala, Ministerio de Educación Pública, 1963, pp. 27, 33.
- ²² *Anales de los cakchiqueles*, ver de la Garza, *Literatura maya*, p. 131.
- ²³ Robert Redfield y Alfonso Villa Rojas, *Chan Kom, A Maya Village*, 2a. ed., Chicago, The University of Chicago Press, 1964, p. 179.
- ²⁴ Benjamin N. Colby y Lore M. Colby, *El contador de los días. Vida y discurso de un adivino ixil*, México, FCE, 1986, p. 137.

La posición del budismo frente al sacrificio sangriento

Roberto Eduardo García Fernández

Introducción

*“Cuando busques la liberación piensa en la otra vida,
Pues quien así se libera en realidad se encadena.
De esta manera no se liberan los sabios,
Pues la solución del tonto se convierte en atadura”.*

ĀYĀCITABHATTA-JĀTAKA

Esta estrofa del texto budista titulado *Āyācitabhatta-jātaka* resume la toma de postura del budismo hacia el sacrificio sangriento en general. De acuerdo al posicionamiento budista, al realizar un acto ritual que involucre la muerte de algún ser vivo, el sacrificante puede quizá alcanzar un objetivo material o la liberación de una promesa hecha a cierta deidad; sin embargo, al dañar voluntariamente a otro ser, el individuo se ata a sí mismo a las consecuencias negativas de ese acto, las cuales se manifestarán tarde o temprano, en esta vida o en la otra. Estas ideas son características de este sistema de pensamiento y, en buena medida, moldearon su relación con las corrientes religiosas brahmánicas, con las que se encontraba en constante tensión.

Mas no hay que pensar que estos planteamientos fueron exclusivos del budismo o que surgieron dentro de él. Como veremos a continuación, estaban

presentes en distintas corrientes religiosas de la primera mitad del primer milenio a.e.c., e incluso formaron parte de una actitud más o menos generalizada dentro y fuera del brahmanismo, según la cual el sacrificio representaba más bien una etapa intermedia hacia la liberación, e incluso un obstáculo para alcanzarla.

Para este análisis he tomado como base dos *jātakas* o relatos de vidas pasadas del Buddha, el *Āyācitabhatta-jātaka* y el *Dhonasākha-jātaka*, que están incluidos en el décimo libro del *Khuddaka Nikāya*, dentro del *Suttapiṭaka* del así llamado Canon Pali o *Tripīṭaka*. Los he escogido debido a que contienen referencias explícitas al sacrificio y al cambio de actitud que se desarrolló en el pensamiento budista con respecto a éste. Ya que los *jātakas* no necesariamente son representativos del budismo temprano, pues muchos de ellos tienen un origen prebudista, es posible tomarlos como referencia, no solamente de la visión budista en relación al sacrificio, sino también de concepciones difundidas antes del nacimiento del budismo, y existentes en las distintas corrientes religiosas de su época.

El sacrificio brahmánico y no-brahmánico

El sacrificio era el ritual fundamental en la religión brahmánica previa a la primera mitad del primer milenio a.e.c. Cumplía una función social relacionada con el mantenimiento del poder brahmánico y real, y dentro del pensamiento religioso funcionaba como un eje a partir del cual se establecía una relación ordenadora entre el mundo humano y el mundo de los dioses.

La noción de sacrificio, concebida como un ofrecimiento de elementos exteriores al sacrificante, en mayor o menor medida involucra la idea de destrucción de una parte de esos elementos, ya sean de origen animal o vegetal.¹ Sin embargo, el término sánscrito para designar al sacrificio, *yajña*, es polivalente y, en la época posvédica (ca. 600 a.e.c.), era usado no solamente para hacer referencia al asesinato ritual, sino también a la devoción, el ofrecimiento y la oblación.²

Esta polivalencia se hace más clara al comparar los distintos tipos de *yajña* realizados por los brahmanes. Por un lado estaban los grandes *yajña*, como el *aśvamedha* o el *rājasūya*, los cuales duraban largos períodos y estaban dedicados a reforzar el poder de los soberanos. Incluían el sacrificio ritual de animales domesticados, como caballos, cabras y bueyes. Por otro lado, se encontraban los cinco grandes *yajña* (*pañca-mahāyajña*), de carácter doméstico.³ Estos rituales no involucraban el sacrificio ritual de animales, sino el ofrecimiento de *soma*,⁴ miel, leche, mantequilla clarificada, grano y comida a distintos tipos de seres como los ancestros, los dioses y los espíritus.

En el relato titulado *Dhonasākha-jātaka* se describe un sacrificio que no encaja dentro de los *yajña* prescritos a los brahmanes. Un rey, aconsejado por su malvado brahmán familiar, decide sacrificar mil reyes cautivos para propiciar a una deidad que habita en una higuera, y así obtener su ayuda en el asedio a la ciudad de Takkasilā. Está claro que el número de sacrificados es una exageración para dar dramatismo a la narración; sin embargo, hace referencia al sacrificio de seres humanos, una práctica que, hasta donde sabemos, no se llevaba a cabo en realidad en el ritual. El *puruṣamedha*, un ritual descrito en el *Yajurveda* (VS 30-31), parece haber sido un sacrificio simbólico en el que personas de distintos estratos sociales y profesiones eran atados a los postes sacrificiales. Al final del ritual todos eran liberados intactos.

Por otro lado, en el *Dhonasākha-jātaka* sí se consuman las muertes rituales. Se describe un *yajña* cuyos objetivos son muy similares a los de los grandes sacrificios reales. En última instancia, lo que el sacrificante desea obtener es el poder regio sobre los dominios de los soberanos sacrificados. Lo que lo hace diferente de los sacrificios brahmánicos prescritos por los textos es el contexto en el que se desarrolla. Mientras que los *yajña* domésticos se realizan dentro de la casa y los reales dentro del pueblo o la ciudad, el sacrificio descrito en el *Dhonasākha-jātaka* se lleva a cabo fuera de los lugares habitados, en una región yerma.

El *yajña* brahmánico es un asunto específico del pueblo o *grāma*.⁵ Se realiza dentro de los límites de la comunidad, donde reina el orden establecido por

las regulaciones sociales y las relaciones entre los seres humanos. Lo otro, lo que no es el *grāma*, es el *aranya*. El *aranya* está definido, no a partir de lo que es, sino de lo que no es; es decir, está caracterizado por la ausencia de orden y de continuidad creados por la presencia humana. A veces es descrito como un espacio vacío e indiferenciado.⁶ En suma, es el espacio donde no existen asentamientos humanos ni cultivos, ya sea bosque, selva, planicie, etcétera; cualquier región yerma.

Los dos *jātakas* seleccionados contienen narraciones de sacrificios realizados precisamente en el *aranya*, al pie de árboles. No podemos saber con exactitud si este tipo de rituales era común en épocas prebudistas, es decir, previo al siglo VI a.e.c., pero estos textos hacen referencia a ellos, por lo que existe cierta probabilidad de que así fuera. Por sus descripciones sabemos que en ellos no había casi ningún elemento del sacrificio brahmánico, sino es que ninguno. El fuego, que jugaba un papel central en el *yajña* brahmánico, ni siquiera es mencionado en estos dos relatos. En ellos, las víctimas humanas y animales son inmoladas y ofrecidas directamente a los *yakkhas*, espíritus antropófagos, o a los *rukshadevatās*, deidades de los árboles. Aunque en el *Dhonasākha-jātaka* el intermediario es un brahmán, no hay ninguna referencia de himnos o versos sagrados, que en contraste tenían un papel central en el *yajña* brahmánico.

La carencia de estos elementos del ritual brahmánico dentro de los sacrificios en regiones yermas puede estar relacionada con cultos ajenos al brahmanismo o inscritos en él pero rechazados por los textos. De acuerdo al *Āyācitabhata-jātaka*, en esos tiempos era común sacrificar animales a las deidades de los árboles como un acto propiciatorio antes de salir de viaje, y se hacía la promesa de sacrificar otros más al regresar. En el texto se establece claramente que los viajes que realizaba esta gente eran de carácter comercial. La palabra usada para describir a los sacrificantes es *vanijja*, comerciante, por lo que podemos suponer que se refiere a los *vaiśyas*, uno de los cuatro estratos de la sociedad védica, que se caracterizaba por su actividad comercial.

Los *vaiśyas* tenían una participación muy limitada en el *yajña* brahmánico, ya que eran considerados como un estrato social y ritual inferior al de los brah-

manes y guerreros. Por lo tanto, es posible que realizaran prácticas religiosas en contextos ajenos al sistema brahmánico, algunas de las cuales serían ritos propiciatorios dirigidos a deidades de las regiones deshabitadas. Éstas estaban asociadas a los árboles y a los santuarios boscosos.

Es imposible conocer la naturaleza precisa de estos ritos, pero es indudable que existían. El *Manusmṛti*, un texto datado entre el 200 a.e.c. y el 200 e.c., establece que las personas que hagan sacrificios a los *gaṇas* deben ser excluidos de los rituales dedicados a los ancestros y a los dioses (3.164).⁷ Ahora bien, aunque los *gaṇas* no necesariamente son deidades de los árboles, esta referencia a cultos rendidos a ellos muestra que también existían rituales dedicados a deidades menores, como los *yakkhas* y los *rukkhadevatās*, los cuales estaban enmarcados en ámbitos distintos al del sistema religioso brahmánico.

Estas deidades simbolizaban las potencias ambivalentes de la naturaleza. En sus facetas negativas eran causantes de enfermedades y desgracias y devoraban a los seres humanos que se atrevían a internarse en las regiones despobladas.⁸ Es por eso que se hacía necesario rendirles culto respetuosamente y ofrecerles sacrificio para apaciguarlos. El *Āyācitabhatta-jātaka* sugiere que eran justamente los *vaiśyas* y, en especial los comerciantes, quienes se preocupaban por apaciguar a estas deidades, ya que requerían hacer viajes de negocios y cruzar regiones despobladas. No es casual que a los *yakkhas*, en su aspecto positivo, se les representara encabezados por el dios Kubera, dispensador de riquezas y fecundidad.⁹

Por otro lado, tomando como referencia el *Dhonasākha-jātaka*, es posible especular que este tipo de ritos propiciatorios dedicados a deidades menores también tenían cierta presencia entre *ksatriyas* y brahmanes, quienes recurrían a ellos para lograr victorias militares o para adquirir poder sobre otros. Muy probablemente existió una influencia recíproca de prácticas rituales brahmánicas y no-brahmánicas, que modeló la vida religiosa de la época.

El rechazo al sacrificio en las distintas corrientes religiosas

En la India prebudista, el sacrificio tenía un lugar central tanto en el sistema cultural brahmánico como en las corrientes religiosas que se desarrollaron paralelamente y al margen de éste. Sin embargo, justo en la primera mitad del primer milenio a.e.c. comienza a manifestarse una visión muy distinta del *yajña*, de sus implicaciones dentro del ritual y de sus funciones. Se desarrolló un movimiento especulativo influyente dentro del brahmanismo, representado por los textos llamados *Upaniṣads*. En los más tempranos, como el *Bṛhadāraṇyaka* y el *Chāndogya*, se analizaron las relaciones de reciprocidad existentes entre los actos sacrificiales y el universo. Los compositores de estos textos se encargaron de validar la importancia del sacrificio, adjudicándole además una función liberadora para el sacrificante, quien ya no sólo complacía a los dioses a cambio de prosperidad y riqueza, sino que además se elevaba por encima de los mismos dioses y alcanzaba la inmortalidad.

Una de las doctrinas más importantes de los *Upaniṣads* es la que enseña la identificación del *ātman*, o “espíritu” individual, con el *brahman*, o “espíritu” universal. Ésta es quizá la aportación más importante de estos textos, pues introdujo nuevas categorías de aproximación a lo sagrado y predispuso a los religiosos a profundizar analíticamente en el estudio y la comprensión de las relaciones entre el micro y el macrocosmos, entre el hombre y el mundo a su alrededor. Una parte de esta nueva aproximación a la realidad consistió en una revisión del sacrificio, de sus funciones y de su validez como acto religioso principal.

En la *Muṇḍaka*, considerada como uno de los *Upaniṣads* antiguos, hay una crítica directa a la práctica sacrificial, la cual dejó de ser apreciada como el método supremo para alcanzar los más altos objetivos. La interpretación en aquella época de la noción de karma, no ya como un acto meramente sacrificial sino como el acto y la retribución consecuente a ese acto, desplazó la función y la eficacia del sacrificio a un plano menor. Así, en la *Muṇḍaka* se expresa que “Los hombres, engañados, piensan que los sacrificios y las buenas obras son lo más alto y no conocen nada mejor. Habiendo experimentado (los frutos) de sus

buenas acciones en lo alto del cielo, entran otra vez en este mundo o en otro inferior (1.2.10)".¹⁰

La *Muṇḍaka* no niega que mediante los sacrificios se puedan obtener grandes poderes, riquezas e incluso renacimientos en mundos celestes; más bien plantea que el objetivo real del sabio es ir más allá de todo eso. Su rechazo del sacrificio no es resultado de la toma de conciencia con respecto al daño causado a otros seres; ni siquiera se plantea el papel del sacrificado. Tiene su raíz en la idea de que el hombre, al estar atado al renacimiento por medio de los actos, cuando realiza un sacrificio se ata de nuevo y vuelve a nacer, perdiendo así de vista el verdadero objetivo del sabio.

En lugar del ritual del sacrificio, en la *Muṇḍaka* se expone la conducta apropiada del sabio: "En verdad aquellos que viven en el bosque en fe y ascetismo, apaciguados sabios que siguen el camino de los mendicantes, estos hombres sin mancha van, cruzando la puerta del sol, adonde mora ese *Puruṣa* inmortal e imperecedero (1.2.11)".¹¹ Es justamente en el bosque (*araṇya*) donde se recomendaba que estos sabios realizaran sus prácticas de carácter ascético, alejados de las distracciones de los asentamientos humanos y viviendo tan sólo de frutos y raíces, y de la caridad de la gente.

Paralelamente a este movimiento brahmánico se desarrolló una serie de corrientes especulativas y religiosas, algunas de ellas surgidas probablemente de tendencias heterodoxas brahmánicas y otras de grupos no-brahmánicos.¹² Una gran parte de éstas había incorporado en sus sistemas de pensamiento la idea del *karma*, concebido como el acto y su retribución, y la noción de *saṃsāra*, que contenía la teoría del renacimiento.

En un texto budista en pali titulado *Sāmaññaphalasutta*, del *Dīgha Nikāya*, se hace una descripción de los líderes de las principales corrientes ascéticas contemporáneas del Buda.¹³ Lo que podemos extraer de este texto es un rechazo unánime al sacrificio; rechazo que se fundamenta en distintos principios doctrinales. Así, por ejemplo, ni los ascetas Pūraṇa Kassapa ni Ajita Kesakambalī creían en la retribución de los actos, por lo que para ellos el sacrificio no tenía ningún sentido, ni como acto positivo ni como acto negativo. Por su parte, el

asceta Pakudha Kaccāyana asume una postura materialista en la que las acciones de los hombres no tienen ningún efecto sobre la naturaleza última de la realidad; y Makkhali Gosāla postula la teoría del *niyati* o destino, según la cual el hombre no tiene ninguna injerencia en el curso de la realidad, por lo que también el sacrificio es visto como un acto inútil.

Finalmente se describen las ideas de Nigaṇṭha Nātaputta, quien ha sido identificado como Mahāvīra, el líder espiritual de los jainistas. Aunque en este texto no se exponen las ideas de los jainistas con respecto al sacrificio, la literatura de este grupo religioso contiene diversas referencias al tema. Su postura frente a la muerte ritual de animales es claramente de oposición y condena. En un texto jainista del *Uttarājjhayaṇa* los brahmanes son descritos como asesinos de animales que no controlan sus sentidos.¹⁴ El precepto jainista de abstenerse de dañar a todo ser indudablemente determinaba su actitud ante cualquier sacrificio, que por lo tanto era considerado un acto perjudicial tanto para el sacrificante como para el sacrificado. Así, en el mismo texto se afirma lo siguiente: “El atar animales (al poste sacrificial), todos los *Vedas* y sacrificios, siendo causas de pecado, no pueden salvar al pecador; pues sus obras (o karma) son muy poderosas (25.30)”.¹⁵

Esta idea es análoga a la postura budista ante el sacrificio, tal como está expresada en el verso del *Āyācitabhatta-jātaka* que abre este ensayo. Los rituales, especialmente los que involucran la muerte de un ser vivo, crean consecuencias negativas para el sacrificante, quien se ata irremediablemente a ellas.

En el *Dhonasākhā-jātaka* esta idea es llevada al extremo. Casi inmediatamente después de haber sacrificado a los mil reyes, el rey sacrificador experimenta las consecuencias de sus actos: así como había sacado los ojos a aquéllos, él queda ciego por obra de un *yakkha* y de un buitre que deja caer un hueso afilado sobre su ojo. Poco tiempo después muere y renace en un plano infernal. El sacrificio es considerado en esta historia como un acto de maldad que necesariamente conduce a un resultado nefasto para quien lo realiza. No se enfatiza el sufrimiento de los seres sacrificados sino la inexorabilidad de la retribución que sigue al acto. En la cadena de sucesos que componen la realidad, el sacrificio sangriento es visto como un eslabón que ata a un renacimiento inferior: “A cada

cual le irá de acuerdo a sus actos y cosechará lo mismo que haya sembrado, ya sea buena hierba o maleza nociva”.¹⁶

Conclusión

La reiteración de representaciones de sacrificios sangrientos ofrecidos a deidades asociadas a los árboles en los *jātakas* demuestra que aquéllos tenían una importante presencia, desde épocas prebudistas, en un contexto más o menos marginal dentro del mundo indio. Una de las preocupaciones del budismo fue la de modificar la actitud de la gente hacia esos ritos, enfatizando las consecuencias negativas que inevitablemente resultarían de esos actos.

Es necesario señalar que esta postura existía desde antes del nacimiento del budismo, y era característica tanto de algunas tendencias brahmánicas heterodoxas como de corrientes ascéticas y especulativas no-brahmánicas, las cuales rompieron en mayor o menor medida con las regulaciones rituales del brahmanismo ortodoxo y con las nociones de lo sagrado derivadas de éste y de los cultos que se encontraban fuera de él.

En este sentido es posible afirmar que, al nutrirse de prácticas y conceptos previamente desarrollados y ampliamente difundidos en su época, los redactores budistas del *Āyācitabhata-jātaka* y del *Dhomasākha-jātaka* enfatizaron la crueldad de las muertes rituales, así como las consecuencias negativas que traían a quienes las realizaban, para hacer desistir a los miembros laicos de su comunidad de practicar tales ritos.

Fuentes

Āyācitabhata-jātaka, en *The Jātaka or stories of the Buddha's former births*, ed. de Edward Byles Cowell, trad. de Henry Thomas Francis, William Henry Denham Rouse y Robert Alexander Neil, Londres, Luzac, 1957, vol. I, p. 53-54.

- Basham, Arthur Llewellyn, *The wonder that was India*, Calcutta, Rupa, 1996.
- Dhonasākhā-jātaka*, en *The Jātaka or stories of the Buddha's former births*, ed. de Edward Byles Cowell, trad. de Henry Thomas Francis, William Henry Denham Rouse y Robert Alexander Neil, Londres, Luzac, 1957, v. II, p. 105-107.
- Firth, Raymond, "Offering and Sacrifice", en *Reader in Comparative Religion: an Anthropological Approach*, ed. de William Lessa, Nueva York, Harper and Row, 1972.
- Malamoud, Charles, *Cooking the world: ritual and thought in ancient India*, Delhi, Oxford University, 1996.
- Monier-Williams, Monier, *A Sanskrit-English Dictionary*, Oxford, Clarendon, 1960.
- "La *Muṇḍaka Upaniṣad*", trad. de Benjamín Preciado Solís en *Estudios de Asia y África*, vol. 36, núm. 2 (115), mayo-agosto, 2001, Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México, pp. 315-326.
- Sāmaññaphalasutta*, en *The Long Discourses of the Buddha*, trad. de Maurice Walshe, Boston, Wisdom Publications, 1995, pp. 91-109.
- The laws of Manu*, trad. de Wendy Doniger y Brian Smith, Londres, Penguin Books, 1991.
- Uttarājñbhayana*, en *Jaina Sutras*, ed. y trad. de Hermann Jacobi, Delhi, Motilal Banarsidass, 1969.
- Viennot, Odette, *Le culte de l'arbre dans l'Inde ancienne: textes et monuments brahmaniques et bouddhiques*, París, Presses Universitaires de France, 1954.

Notas

- ¹ Raymond Firth, "Offering and Sacrifice" en *Reader in Comparative Religion: an Anthropological Approach*, ed. de William Lessa, Nueva York, Harper and Row, 1972, p. 326.
- ² Monier Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, Oxford, Clarendon, 1960, p. 839.
- ³ Arthur Llewellyn Basham, *The wonder that was India*, Calcutta, Rupa, 1996, p. 170.
- ⁴ El *soma* era una planta y el jugo que se extraía de ella, era considerado como un dios.
- ⁵ Charles Malamoud, *Cooking the world: ritual and thought in ancient India*, Delhi, Oxford University, 1996, p. 84.
- ⁶ *Ibidem*, p. 81.
- ⁷ *The laws of Manu*, trad. de Wendy Doniger y Brian Smith, Londres, Penguin Books, 1991, p. 60.
- ⁸ Odette Viennot, *Le culte de l'arbre dans l'Inde ancienne: textes et monuments brahmaniques et bouddhiques*, París, Presses Universitaires de France, 1954.

⁹ *Ibidem.*

¹⁰ “La *Muṇḍaka Upaniṣad*”, trad. de Benjamín Preciado Solís en *Estudios de Asia y África*, vol. 36, núm. 2 (115), mayo-agosto, 2001, Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México, p. 320.

¹¹ *Ibidem.*

¹² Basham, *op. cit.*, p. 244.

¹³ *Sāmaññaphalasutta*, en *The Long Discourses of the Buddha*, trad. de Maurice Walshe, Boston, Wisdom Publications, 1995, pp. 93-97.

¹⁴ *Uttarājjhayana*, en *Jaina Sutras*, ed. y trad. de Hermann Jacobi, Delhi, Motilal Banarsidass, 1969, p. 51.

¹⁵ *Ibidem*, p. 140.

¹⁶ *Dbonasāḅba-Jātaka*, en *The Jātaka or stories of the Buddha's former births*, ed. de Edward Byles Cowell, trad. de Henry Thomas Francis, William Henry Denham Rouse y Robert Alexander Neil, Londres, Luzac, 1957, vol. II, p. 105.



Poder, contrapoder y discurso en la eclosión del cristianismo: Pablo de Tarso

Camila Joselevich

Introducción

En el ciclo de conferencias organizado por la SMER en 2015¹ se plantearon diferentes formas de observar y problematizar la relación entre religión y poder, tanto en las sociedades contemporáneas como en las antiguas. Se vio que entre las sociedades premodernas “complejas”² hay una característica común: el mundo es habitado religiosamente, y en ellas la acción social, en términos de N. Luhmann,³ está restringida en su selectividad con ideas religiosas. La complejidad de tales sociedades radica en el hecho de que su narrativa sobre el fundamento del mundo se implica con una serie de máximas morales y justificaciones trascendentales sobre lo que es accidental, y que, sin embargo, dan pie a la reflexión en torno a la posibilidad de su contingencia. En consecuencia, nuevamente siguiendo a Luhmann, la sociedad necesita “controlar el acceso a esas otras posibilidades”, naciendo así, entre otros, los principios de legitimidad política y estructuras normativas de ley.⁴ Imbricados a tal grado la religiosidad y el poder fáctico —“imbricados” para nosotros, pero indiscriminables en tales contextos—, hablamos de culturas y sociedades donde la narración mítica, la fundamentación del sentido y la legitimidad de determinadas relaciones de poder se han instituido o “institucionalizado”, en el sentido más amplio del término. Así, el problema del poder en el ámbito de las religiones instituidas o “institucionalizadas” suele observarse, cuando se lo hace críticamente, prestando atención al

abuso de poder y las manifestaciones de violencia de los poderosos sobre los oprimidos. Es importante tener esto como referente para comprender que el sentido con el que abordaremos aquí el tema *no es* uno de esos casos de religión instituida.

Aquí veremos el caso, quizá paradigmático, de una corriente religiosa que eclosionó como resistencia, al menos hasta cierto grado, frente a los poderes instituidos y sus estructuras normativas de ley. Y no hablaremos del cristianismo o protocristianismo en general, sino particularmente del movimiento en torno al credo crístico que se difundió a mediados del siglo I en algunas ciudades de la cuenca del Mediterráneo, en territorio imperial, impulsado por Pablo de Tarso y sus colaboradores. Estas pequeñas congregaciones urbanas se concibieron como gestoras de la liberación, por la gracia de Dios, respecto de dos poderes dominantes, Roma y Jerusalén; y conocemos dicho movimiento básicamente por las cartas paulinas de autoría indisputada incorporadas hasta la fecha al Nuevo Testamento, así como, en segundo lugar, algunas fuentes cristianas posteriores y otras no cristianas que apuntalan tal conocimiento.

En función de lo que se decía antes, sería lo conducente estudiar los mecanismos mediante los cuales aquel movimiento planteó la resistencia al poder sin más infraestructura que los propios hogares de sus miembros y poquísimos recursos económicos, sin ejército ni fuerzas semejantes, y teniendo en contra a los poderes políticos, administrativos y religiosos, y también al sentido común. Observaríamos entonces las alternativas que dicho movimiento propuso, la forma como buscó dissociarse de los abusos que caracterizaban a las relaciones sociales y económicas, y el modo como planteó un cierto tipo de fractura de las relaciones de poder en sus respectivos contextos. Este enfoque de hecho ha sido objeto de trabajo de una gran cantidad de investigadores, con resultados sobresalientes.⁵ Sin embargo, no es el abordaje que aquí propongo. Asumiremos que se trata en efecto de un movimiento irruptivo y de resistencia *al menos hasta cierto grado*, y aun retomaremos las bases generales de aquella perspectiva historiográfica, pero para plantear, sin embargo, que más que desgajar el poder, el paulinismo lo reubicó, trazó una nueva geografía del poder, afectando poco las

formulaciones de la *auctoritas* en aspectos fundamentales. Veremos asimismo que un aspecto de esa fórmula de poder recuperada —no desgajada— se manifiesta en las cartas paulinas en un tipo peculiar de violencia discursiva.

Paulinismo como contrapoder

La fe de Pablo de Tarso y sus colaboradores consiste en el centramiento de ideas proféticas, apocalípticas y mesiánicas del judaísmo helenístico en un concepto teopolítico de soteriología expresado en clave crística, esto es, con un *mashiaj* griego: un *christós*. En este sentido, Pablo se unió a un movimiento que comenzó en Galilea y Judea como desarrollo de tradiciones de Israel,⁶ el cual en absoluto se concibió como una nueva religión.

Sin embargo, Pablo, en franca divergencia con la comunidad de Jerusalén, en consonancia con el protocristianismo helenístico y atravesado él mismo por una racionalidad helenística que lo empujaba hacia un mundo ancho y ajeno, concibió que la comprensión correcta y verdadera del judaísmo radicaba en el universalismo. La salvación que el *christós* representaba no podía distinguir entre naciones (Rom 3:22, 10:12; Hch 15:9); era preciso borrar los límites de las identidades nacionales y en general cualquier identidad vinculada con el mundo para establecer una red de comunidades libres basadas en la igualdad de las personas respecto del *christós* y frente a Dios (Rom 11:25-27).

Pablo habría catalizado la idea ya judeo-helenística de vivir por fuera de la ley, una ley que discrimina y desune en cuanto localiza, corrompe y da la muerte (Gal 3:13-14, Rom 6:3, 7:6), para, en cambio, normar la vida según la “no ley” de la fe, la cual une en cuanto universaliza, justifica y da la vida. Según G. Agamben, este vivir en un “tiempo de espera” —tiempo “restante” entre la inauguración del nuevo eón por la crucifixión y la esperada *parousía* de Cristo⁷— dio a la *ekklésia* la noción de posibilidad de vivir despojada del dominio de los poderes instituidos. Para el teórico italiano, el *christós* fue “el lugar por excelencia de un conflicto con la ley”,⁸ por lo que el credo paulino porta una noción

de poder *sui generis* que hasta cierto grado fractura las formulaciones del poder social en las tradiciones judía y romano-helenística.

Desde la perspectiva que busca “repolitizar a Pablo” como clave del estudio histórico del paulinismo,⁹ el anuncio de la incorporación de los gentiles a Israel y luego la conversión de Israel —ya en tanto que tropo— en el lazo de una ciudadanía fuera de este mundo, habría sido un proyecto franca y directamente antimperialista.¹⁰ El eje central de dicho proyecto habría sido la promulgación de un tipo de relaciones sociales y económicas alternativas al *patrocinium*. Éste era un medio de control y también de cohesión social que Roma implementó acoplándolo al esquema griego de benefactores-beneficiados, y que consistía en una red de relaciones personales de patronazgo o clientelismo, a nivel micro, concordantes con la red de dependencias y jerarquías sociales y económicas en el Imperio a nivel macro. En los contextos de profunda asimetría socioeconómica, la élite romana utilizaba el patrocinio como instrumento de control, abusando de su poder de rechazar o aceptar determinadas mercancías o servicios. Aprovecharse de estas circunstancias, asegurando ventajas para sí mismos, era “la precondition del sistema de patrocinio”, explica Richard Horsley.¹¹ Tanto en el caso del campesinado como entre los habitantes pobres de las ciudades, “de los cuales tenemos algunas pruebas de su dependencia del patrocinio, no hay que imaginar ni que estuvieran felices por su [relación de] dependencia ni que el patrocinio realmente aliviara la pobreza y el hambre. Los patrones prometían ayuda, pero mantenían a sus clientes en suspenso sobre si iban a recibirla o no”,¹² no pudiendo estos últimos actuar de forma autónoma dadas sus condiciones de necesidad; un caso ejemplar de lo que hoy llamaríamos violencia estructural.

Todo aquello es precisamente lo que Pablo habría puesto en jaque con el impulso de una red de comunidades urbanas autónomas basadas en el intercambio económico solidario —según lo ha interpretado el grupo “Paul and Politics”, Richard Horsley entre ellos—, pérdida toda relevancia de la diferencia entre judíos y gentiles, esclavos y libres, mujeres y varones (Gal 3:28), y donde el poder se habría anclado “abajo” por motivo de llevarlo “hacia arriba” —esto es, por sustraerlo del mundo de la ley—, atendiendo a lo planteado por Alain Ba-

diou, que bien resuena con lo anterior.¹³ En otros términos, se habría tratado de una alianza autonómica entre las “sinagogas cristianas” —término de J. Montserrat Torrents¹⁴— dispersas por diferentes ciudades del suelo imperial, en resistencia frente a Roma y frente a la jerarquía sacerdotal de la sinagoga no cristiana. Pablo y sus colaboradores resultaban, así pues, disidentes para los de Jerusalén y rijosos para Roma.

¿Contrapoder?

Veremos, sin embargo, algunos de los motivos por los que debe tomarse con reservas aquella reconstrucción del paulinismo como un movimiento llanamente antimperialista o, en otro sentido, un movimiento de contrapoder. No se trata de descartar la perspectiva historiográfica ya referida ni pasar por alto sus resultados, sino considerarlos para matizarlos.

Hay al menos tres problemas que conducen necesariamente a esa matización. Dos de ellos han sido planteados por diversos investigadores, y sólo referiré someramente sus tesis. El tercero, que es el problema de la autoridad perfilada en la execración de la disidencia, nos ocupará más adelante.

En primer lugar, con todo y la proclama de renegar de las dinámicas socioeconómicas del *patrocinium*, las congregaciones fundadas por Pablo estaban atravesadas por tales relaciones clientelares. Se ha considerado que lejos de constituirse como comunidades al margen de dicho esquema, éste sirvió de modelo para las relaciones internas de la *ekklesía*.¹⁵ Si bien se ponía en jaque a nivel macro las relaciones de patronazgo desiguales que mantenían en dependencia a los menos favorecidos, Pablo no siempre exhorta a los más privilegiados a renunciar a sus prerrogativas y en ocasiones, como ocurre en Corinto, pide a sus correligionarios ser “sumisos” con quienes han financiado la misión evangélica (1Cor 16:15-18). Piensa J. Chow que el patrocinio fue el contexto para la comprensión de las formas de relacionamientos internos de la *ekklesía* y por ello no siempre fue desplazado.¹⁶

En segundo lugar, con todo y los anuncios de la supresión de las diferencias entre mujer y varón (Gal 3:28, 1Cor 12, etc.) y algunas apariciones de la noción de igualdad social sexo-genérica (por ejemplo, 1Cor 7:13), el imaginario paulino no sólo no termina por cuestionar sino que incluso reivindica el paradigma moral sexual tanto judío como romano-helenístico aristócrata, a saber, el paradigma antiguo mediterráneo compuesto por los binomios actividad-pasividad, dominación-sumisión y superioridad social-inferioridad social, que se comprendía como *natural* y daba la pauta para la comprensión del sexo, el género y el poder.¹⁷ Los valores morales que Pablo pone sobre la mesa abrevan de una confluencia helenística de tradiciones. J. K. Knust ha notado que el evangelio antimperialista perfilado por R. Horsley *et al.* consiste, en efecto, en una convocatoria a no conformarse con la autoridad imperial y a desvincularse de la deshonra que representa Roma con todo y su pretensión de *honos y virtus*; excepto porque el hecho de execrar ciertas prácticas sexuales, lejos de revolver el imperio, colabora con él.¹⁸ La condena paulina a los “usos” (*chréseis*) contranaturales (*pará physin*) del cuerpo erótico (Rom 1:26ss) no sólo no desmonta la moralidad de la élite social romana, la estoica sobre todo, sino que con ella dialoga amigablemente —para J. W. Knust, incluso en ella se instala— como andamiaje que le permite a Pablo activar o reactivar la moral sexual judía. Así, ambas tradiciones patriarcales entran en resonancia en Pablo y terminan siendo fortalecidas.

Considerando lo anterior, el carácter antisistémico del cristianismo paulino debe matizarse toda vez que el tarsiota, en ciertos aspectos, parece sugerir una cierta connivencia con el Imperio más que su resquebrajamiento. Esto también ha sido observado en los estudios paulinos desde el enfoque poscolonial.¹⁹

Y en tercer lugar, asunto que nos ocupará en la sección que sigue, la reubicación del poder que Pablo plantea no alcanza a poner en jaque la noción del poder de la *auctoritas* central —la noción romana y la jerosolimitana— en cuanto formula un cierto tipo de relacionamiento de poder basado en un nuevo “centralismo”, el de la autoridad carismática, perfilada discursivamente en dirección al control social, el cual ha cambiado de manos pero no de forma.

Autoridad y disidencia

La versión salvífica de Pablo fructificó sin haberse impuesto por la fuerza; sus herramientas fueron discursivas. Ríos de tinta se han escrito sobre esto en términos generales, y aquí sólo quiero dar cuenta del aspecto particular de la descalificación de aquella que se perfila como disidencia.

El apóstol parte del lugar común de que los creyentes —identificados con el sujeto gramatical “nosotros” o también con un “ustedes” que muchas veces se comprende como parte del primero— pertenecen al mundo bueno, justo y verdadero, mientras que la maldad, la injusticia y la mentira es de los *otros*, los foráneos, los enemigos. Esta frontera entre subjetividades es un lugar común y un recurso retórico normal tanto en la tradición judía como en la grecolatina. Sin embargo, la difusión evangélica paulina es peculiar porque plantea un movimiento y un credo como fisura y *en* la fisura, ruptura de todo lo existente e inauguración radical de un tiempo-mundo, en contra de las mismas tradiciones en las cuales y gracias a las cuales surge. Así, el *christós* es proclamado como el único elemento posible de identidad compartida entre las congregaciones; él, y también las prácticas comunitarias más o menos alternativas que se han declarado en su nombre.

Con todo, no puede un elemento de identidad mantenerse suspendido por encima del tiempo y el mundo por más tiempo que el que tarda en ser anunciado: de inmediato ha de volver a la tierra y al tiempo. Incluso aquella alternativa no es capaz de mantenerse como bandera supraterrrenal por demasiado tiempo. Esa muy nueva forma de estar en el mundo, habitando un tiempo de espera por fuera del tiempo, se sujetó a elementos terrenales conocidos no sólo por las *ekklésiai*, en términos efectuales, sino ya desde la propia enunciación paulina. De hecho, vemos que mientras Pablo proclama esa liberación respecto del mundo y sus opresiones, incluyendo en ello las identidades respecto de lo terrenal y lo local, al mismo tiempo ocurre ese anclaje en el mundo de la muy nueva identidad; y este anclaje tiene la forma de la autoridad centrada en la prédica apostólica.

En efecto, el poder ha sido dislocado y se lo ha resituado, pero la formulación autoritativa del poder no se ha desgajado. Se trata de la (re)construcción de la figura de autoridad personal: la que se sacó de las manos del emperador para llevarla ahora hacia Cristo, pero, en términos prácticos, radicada en el propio apóstol en tanto que *auctor*. Es el poder carismático de M. Weber,²⁰ la autoridad basada en la atribución a un individuo de ciertos dones supraterrrenales, la cual es inestable porque no se ha institucionalizado pero no es por ello menos eficaz. Pablo habla siempre “por Cristo”, como “emisario”, como “enviado”, como no teniendo ninguna autoría en la proclama. Desde ese lugar enunciativo, sus cartas son recomendaciones y reprimendas, parenéticas y normativas, con las cuales busca cierto grado de control al interior de las *ekklésiai*, haciéndolo en nombre de otro. Anunciado el resquebrajamiento de toda identidad relacionada con el mundo y el tiempo, Pablo previene que las experiencias locales sean las que forjen la identidad social. En cambio, el tarsiota busca configurar la nueva identidad del sujeto creyente y la del no creyente, atando él mismo todo cabo suelto en la edificación de las *ekklésiai*. Al hacerlo, claramente su autoría—su *auctoritas*— juega un rol fundamental y muy diferente del que él mismo presume.

Concentrémonos en ese *otro* no creyente: se trata del judío no cristiano tanto como del gentil no converso, pero lo es también aquel que, siendo “hermano”, se ha confundido y ha equivocado el camino, y no únicamente por razón de conflictos socio-económicos. Justo aquí se conforma la idea de disidencia.²¹

En mi propuesta, cinco categorías o ejes de conflicto encauzan el discurso paulino respecto de la disidencia: a) legalismo, b) idolatría, c) concupiscencia y placeres mundanos, d) soberbia, como núcleo del conflicto con el conocimiento, y e) distanciamiento. Esto se observa atendiendo a los nodos del tejido discursivo que delimita las identidades amigas y enemigas, es decir las fórmulas (des)calificativas de la que se concibe como disidencia.²²

Vamos a ver algunos ejemplos. Para el tarsiota, aquellos creyentes en el *christós* Jesús que insisten en que la salvación sólo puede concebirse en el marco de la sinagoga y siguiendo la legislación judía, son estúpidos (Gal 3:1), perros,

malos obreros (Flp 3:2), falsos apóstoles (2Cor 11:13), falsos hermanos (2Cor 11:26), agitadores, sublevadores y distorsionadores de la realidad (Gal 1:6-8). Los así llamados idólatras, ya sea porque de hecho han vuelto a ciertas prácticas religiosas politeístas o bien porque el apóstol desea perfilarlos de esa forma, son depravados (1Cor 5:7-13), débiles (1Cor 8:7), traficantes de la palabra (2Cor 2:17), imperdonables (Rom 1:20), dementes y de corazón obscuro y estúpido (Rom 1:21), pervertidores (Rom 1:23) e infieles (Rom 11:3). Quienes tienen usos y costumbres sexuales que se escapan de la normativa bíblica —en consonancia con ciertos aspectos de la filosofía estoica— son fornicarios (*passim*), levadura vieja de malicia y depravación (1Cor 5:8), avaros, borrachos, ladrones (1Cor 5:11), afeminados, adúlteros e injustos (1Cor 6:9), alteradores (Rom 1:23.25), depravados, envidiosos, homicidas y pendencieros (Rom 1:29), detractores, altaneros, inventores de maldad (Rom 1:30), necios, desleales, desamorados (Rom 1:31) e ignorantes (Rom 10:3). Quienes, por lo general desde las tradiciones rabínica y filosófica, discuten sobre la correcta interpretación del *christós* o del bien o de la verdad, son soberbios (*passim*), falsos sabios y aduladores (1Tes 2:4-5), rapiña (Flp 2:6), inflados (1Cor 4:6, 4:18, 5:2), muertos en vida (2Cor 4:3), seductores (2Cor 6:8) y sofistas (2Cor 10:3-6). Finalmente, quienes llevan a cabo cualquier tipo de movimiento de distanciamiento, separación o autonomía a lo interno de la comunidad son perfilados como desordenados (1Tes 5:14), contenciosos (Flp 1:15, Rom 1:29), hipócritas (Flp 1:17), enemigos (Flp 3:18), cismáticos (1Cor 1:10, 12:24), conflictivos (1Cor 11:16), o son imprecados por provocar disensiones (Gal 5:20, Rom 16:17) u opinar según criterios propios (Gal 5:20); sólo como resumen de los casos más representativos.

Estas fórmulas descalificativas de los usos y costumbres que llegan a concebirse como prácticas disidentes son, pues, *aspectos* de los cinco ámbitos de conflicto antes dichos. Todos, en conjunto, redundan en atentar contra el plan salvífico de Dios según las propias fuentes; todos fungen como base para execrar en última instancia la fractura de la unidad crística que es la *ekklesía*; y en casi todos es fundamental el contenido específico o *tipo* de confrontación al evangelio de

Pablo: el legalismo, las prácticas eróticas, etc. Casi todos excepto el último, relativo al distanciamiento. En éste, ha dejado de interesar el contenido específico de la postura adoptada o la dirección que tenga el movimiento distanciante, deviniendo la separación o el gesto autonómico un conflicto problemático sin referentes concretos.²³ Desorden, distancia y escisión son significantes *quasi* vacíos: el mero movimiento es de suyo una abominación, en cualquiera de sus grados, a partir de un supuesto centro hacia un supuesto punto excéntrico.

Este aspecto retórico-discursivo es una expresión más del modo como Pablo emplea recursos simbólicos del poder no sólo para tener un lenguaje común con sus destinatarios, sino como forma de legitimar una *auctoritas* que es la de Jesucristo, sí, pero efectivamente es la suya. Se trata de la configuración de un nuevo centro autoritativo —radicalmente nuevo, en efecto— y de sus espejos contraidentitarios, los desautorizados. Todo ello, llevado a cabo mediante un mecanismo retórico-discursivo de valoración negativa de la diferencia apuntando a reformular, pero no desterrar, la ecuación del control social tanto jerosolimitano como romano, basado ahora en el arbitraje de la autorización crística-apostólica.

Las formas de descalificar a los disidentes antes señaladas no son relevantes en tanto que “altisonantes”, sino en cuanto aparecen como relacionamientos de significación por los cuales se configura un nuevo imaginario autoritativo mediante la construcción de nuevas formas de desautorización. Se trataría de una forma de subjetivación en una praxis comunicativa en términos foucaultianos,²⁴ aceptando que en toda sociedad, incluso en las premodernas y las no occidentales, existen configuraciones subjetivas apuntaladas por o conducidas en el discurso. Estas nuevas formas de desautorización consisten en la reprobación de prácticas comprendidas como disidentes y relacionadas con la noción de perversidad como causa y efecto de transfigurar lo que es verdadero y original. Son perversas, así pues, la desviación respecto de la propia desviación que el tarsiota lleva a cabo respecto de la Ley hebrea; la desviación respecto de la tradición moral antigua, característicamente la moral sexual, que textualmente se presenta como la tradición legalista judía pero que está en resonancia con

ciertas notas de la moral romano-helenística; la desviación respecto del nuevo paradigma de conocimiento que Pablo promulga por motivo del *christós*; y, finalmente, todo gesto o movimiento que insinúe una postura autónoma que suponga cierta distancia.

Pablo caracteriza de este modo la comunidad del bien tanto como la comunidad del mal y la perversión, empleando estas execraciones como material para crear distintos juegos retóricos. Uno de los recursos retóricos más importantes para perfilar la abominación es el intercambio de sujetos discursivos, los “de fuera” y los “de dentro”, para establecer una identificación entre ambos atribuyendo al sujeto gramatical “ustedes” —los destinatarios de la carta, una vez que han errado— una perversidad idéntica a la de los gentiles y judíos que circundan la *ekklesía*. Además, Pablo procura que sus destinatarios hagan suyos los prejuicios y temores de él, de modo que en la *ekklesía* se reproduzcan determinadas nociones de peligro y amenaza que probablemente no se hallaban previamente. Así también, con diferentes tropos Pablo amplifica el carácter abominable de las dos tradiciones “del mundo” construyendo fórmulas descalificativas allí donde existían fórmulas de honor, por ejemplo en el caso de los “sabios” ahora convertidos en charlatanes.

Así, estas fuentes epistolares reflejan la instrumentación de ese lugar común que marca fronteras entre el bien y el mal, pero promulgando una nueva *auctoritas*, una nueva antropología y una nueva forma de hacer comunidad: una nueva *oikonomía*, al menos así proclamada, enunciada como acto y práctica de resistencia frente a sistemas teopolíticos efectivamente institucionalizados. Pablo, sus colaboradores y sus seguidores no *están al poder*. Algunos de los miembros de las congregaciones incluso son los menos privilegiados de la sociedad, los explotados, los *subalternos* diríamos en términos contemporáneos. Sin embargo, en la configuración de la doctrina paulina aparecen prácticas, tendencias, usos y costumbres que son perfiladas como versiones afectadas y siniestras de la verdad aun cuando no atañen a desigualdades socio-económicas: una *perversión* de lo que es verdadero. Tal verdad consiste en el acontecimiento Cristo y en la autoridad evangélica de Pablo, es decir que lo absolutamente verdadero es el *christós*

como contenido de la prédica, pero también es absolutamente verdadero el hecho de que Pablo está autorizado para predicarlo e imponerse sobre cualquier otra *versión* al respecto (cf. Gal 1:6-9, 3:1; 1Cor 1:10-13).

Con todo ello se forja la noción de que escapar de la *auctoritas* del poder “nuevo” y reubicado —el “nuevo” patriarcado— es perjudicial en grado sumo y de manera categórica. Sin embargo, esa autoridad, perfilada por la desautorización de todo tipo de disidencia, es más una novedad pretendida que real, o lo es sólo parcialmente. De hecho está reactivando el tipo de poder centralista, monista, no sólo del monoteísmo que conoce el propio apóstol, sino también el del entramado imperial. En ese habitar un “tiempo de espera” se ha constituido una autoridad que ha resituado el poder bajo un discurso de ruptura, apertura y futuro que, sin embargo, construye identidades amigas y enemigas bajo un paradigma extremadamente similar al que se pretende quebrar: rompe para volver a sujetar; se abre para inmediatamente volverse a cerrar; voltea al futuro reactivando y endureciendo notas del pasado.

Se trata de la formulación simbólica y política cristiana de la *auctoritas* carismática que, sobre todo, pone orden, y lo hace en concordancia con las estructuras simbólicas del mismo poder del que busca sustraerse. En los textos paulinos se advierte no sólo la construcción, sino la imposición de determinados campos simbólicos: la coerción puede darse no sólo por medio de la fuerza, sino en el acto comunicativo en tanto que praxis. De hecho, bien podemos hablar de una cierta forma de violencia discursiva, no estructural, que, en la dislocación del poder, (re)construye una instancia autoritaria mediante la valoración radicalmente negativa de la alteridad disidente.

A modo de cierre

Lo que se ha visto debe por lo menos matizar esa gran afrenta al sistema simbólico teopolítico que encuentran en el movimiento paulino las investigaciones referidas en estas páginas. Se podría pensar, siguiendo aquellos trabajos, que el

movimiento de liberación que comporta el paulinismo, al instituirse doctrinaria y administrativamente —o “proto-administrativamente”, si se quiere— hacia fines del siglo I o comienzos del II, lo hizo a contramano del propio Pablo, para quien tal institución/institucionalización sería impensable dado que el fin de los tiempos era inminente y no se necesitaba administrar la espera —en lo cual consistió la iglesia futura—. Sin embargo, a la vez que el paulinismo supone la disolución de determinados poderes y jerarquías, hay aspectos fundamentales de su entretrejo que no sólo no resquebrajan tales estructuras de autoridad, sino que en ellas se monta —es fundamental en esto el aporte de J. W. Knust, como vimos—. Es así que, si tuvo lugar una institución de la autoridad jerárquica en las *ekklésiai* urbanas vinculadas con Pablo y su proclama, tras la muerte del apóstol,²⁵ bien podría pensarse que ocurrió precisamente porque en la propia noción de liberación del tarsiota ya estaba presente, si no la institución, sí la configuración de la noción de control en nombre del *christós*, un control concebido como agencia monista, exclusiva y centralista, la cual se desarrolló, en buen grado, mediante la configuración identitaria de los disidentes y la condena a sus “desvíos” en nombre de la verdad.

Fuentes

- Agamben, Giorgio, *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los Romanos*, Madrid, Trotta, 2000.
- Badiou, Alain, *San Pablo. La fundación del universalismo*, Barcelona, Anthropos, 1997.
- Chow, John, “Patronage in Roman Corinth” en Richard A. Horsley (ed.), *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society*, Harrisburg, Trinity Press International, 1997.
- Foucault, Michel, “El sujeto y el poder”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 50, núm. 3, 1988.
- Horsley, Richard A. (ed.), *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society*, Harrisburg, Trinity Press International, 1997.

- Johnson-Debaufre, M., “Which Past? Whose Past” en Joseph A. Marchal (ed.), *Studying Paul's Letters. Contemporary Perspectives and Methods*, Minneapolis, Fortress Press, 2012.
- Joselevich, Camila, *La disidencia en Pablo de Tarso. Elaboración retórico-discursiva de la perversidad en el origen del cristianismo universalista*, Tesis de Doctorado en Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, 2017.
- Knust, Jennifer Wright, “Paul and the Politics of Virtue and Vice” en Richard A. Horsley (ed.), *Paul and the Roman Imperial Order*, Harrisburg, Trinity Press, 2004.
- Luhmann, Niklas, *Sociología de la religión*, México, Herder / Universidad Iberoamericana, 2009.
- Montserrat Torrents, Josep, *La sinagoga cristiana*, Madrid, Trotta, 2005.
- Punt, Jeremy, “Negotiating Empires, Then and Now” en Joseph A. Marchal (ed.), *Studying Paul's Letters. Contemporary Perspectives and Methods*, Minneapolis, Fortress Press, 2012.
- Weber, Max, *Sociología de la religión*, Madrid, Akal, 2012 [1921].

Notas

¹ El presente texto es una reformulación de la presentación realizada en octubre de 2015 en el ciclo de conferencias “El hombre y lo sagrado: Religión y poder”, llevado a cabo por la Sociedad Mexicana para el Estudio de las Religiones (Centro Cultural Isidro Fabela, San Ángel, Ciudad de México).

² Niklas Luhmann, *Sociología de la religión*, México, Herder / Universidad Iberoamericana, 2009. p. 86.

³ *Ibidem*, p. 80.

⁴ *Ibidem*, p. 86.

⁵ No sólo se trata de los antiguos y los actuales trabajos en Teología de la Liberación y las decenas de teologías hermanas de aquélla nacidas en el siglo XXI. También en los ámbitos no confesionales, en la investigación académica crítica, téngase como excelente ejemplo el trabajo del grupo “Paul and Politics”, que ha publicado una importante cantidad de estudios. En el presente texto nos referiremos en varias ocasiones a la obra *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society* (Harrisburg, Trinity Press International, 1997), precisamente una compilación de trabajos de dicho grupo realizada por R. Horsley. Otro muy buen ejemplo —el cual describimos aquí porque no será referido en estas páginas— es el volumen que también editó R. Horsley bajo el nombre de *Hidden Transcripts and the Arts of Resistance. Applying the Work of James C. Scott to Jesus and Paul* (Leiden-Boston, Brill-Society of Biblical Literature, 2004). Como se

advierte, la obra se basa en el texto del sociólogo y antropólogo James C. Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos* (México, Era, 1994), publicado originalmente en 1990, el cual aborda las dinámicas microsociales de los subalternos desde la perspectiva del binomio dominadores-dominados. Scott planteó allí que los grupos subordinados, de frente a la violencia y la amenaza de violencia del dominador, elaboran “discursos ocultos” a espaldas de éste como estrategia de resistencia, haciendo así un paneo antropológico de la forma como los subalternos resisten a la injusticia no ya en la irrupción de la revuelta social, sino en la vida cotidiana cuando no están dadas las condiciones concretas para la emancipación. Con ello como base y referente, la decena de trabajos compilados por Horsley en aquel volumen dan cuenta de las estrategias discursivas de resistencia que habrían tenido lugar en las diferentes congregaciones protocristianas dentro y fuera de Palestina durante el siglo I.

⁶ Cf. Richard A. Horsley (ed.), *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society*, Harrisburg, Trinity Press International, 1997, p. 206.

⁷ Giorgio Agamben, *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los Romanos*, Madrid, Trotta, 2000, pp. 72-78 y *passim*.

⁸ *Ibidem*, p. 55.

⁹ Cf. M. Johnson-Debaufre, “Which Past? Whose Past” en Joseph A. Marchal (ed.), *Studying Paul's Letters. Contemporary Perspectives and Methods*, Minneapolis, Fortress Press, 2012, pp. 20-21.

¹⁰ Véase la interpretación de R. Horsley: “Cualquiera que fuera su perspectiva sobre la historia antes de este encargo de Cristo en su visión apocalíptica (Gal 1:15-16), Pablo estaba convencido de que Dios, habiendo concentrado la historia universal en Israel, la había llevado a su cumplimiento en la crucifixión y la resurrección de Cristo. De hecho, la consecuente implementación internacional de dicho cumplimiento estaba en marcha en su propio evangelio y misión (Gal 1:17-2: 10; cf. Rom 9-10; 15). La historia transcurría no a través, sino en contra de Roma y su Imperio. La ‘destrucción repentina’ estaba a punto de venir por encima de la ‘paz y seguridad’ del orden imperial romano (1 Tes 5:3)” (Horsley, *Paul and Empire...*, p. 146).

¹¹ *Ibidem*, pp. 90-91.

¹² *Ibidem*, p. 90. “El intercambio recíproco de bienes y servicios en las relaciones patrón-cliente, un intercambio personal pero asimétrico (vertical), es diametralmente opuesto a las asociaciones horizontales y la reciprocidad implementadas entre las familias y los pueblos. Los vínculos verticales de algunos campesinos particulares socavaban la solidaridad entre las comunidades campesinas locales. Precisamente esta subversión de la solidaridad entre los campesinos y los pobres urbanos es uno de los aspectos clave que hace que sea importante, en las circunstancias de la misión de Pablo, construir un movimiento de solidaridad entre los pueblos del Mediterráneo oriental” (*ibidem*).

¹³ Para A. Badiou, más que una afirmación de la “nada” o de “Dios”, el cristianismo paulino es la radical afirmación de la vida en el “más acá” (cf. *San Pablo. La fundación del universalismo*, Barcelona, Anthropos, 1997, pp. 65-66). Para Pablo, dice Badiou, la universalidad debe edificarse en el tiempo y el mundo, por lo que “Cristo” es el quiebre con las determinaciones históricas, locales, para conseguir en consecuencia “la genericidad de lo verdadero”, la cual debe “deplegarse de manera inmanente” (*ibidem*, p. 107).

¹⁴ Cf. Josep Montserrat Torrents, *La sinagoga cristiana*, Madrid, Trotta, 2005, *passim*.

¹⁵ John Chow, “Patronage in Roman Corinth” en Horsley (ed.), *Paul and Empire...*, p. 107. El debate sobre la composición socio-económica mixta de la *ekklesia* corintia, y la consecuente crítica a la idea de una congregación de desposeídos, fue abierto décadas atrás por Adolf Deissman y Gerd Theissen.

¹⁶ *Ibidem*, p. 124.

- ¹⁷ Jennifer Wright Knust, “Paul and the Politics of Virtue and Vice” en Richard A. Horsley (ed.), *Paul and the Roman Imperial Order*, Harrisburg, Trinity Press, 2004., p. 164 y *passim*. Para más sobre el tema, ver el trabajo de B. Brooten, *Love between Women. Early Christian Responses to Female Homoeroticism*, de 1996.
- ¹⁸ *Ibidem*, *passim*.
- ¹⁹ Cf. Jeremy Punt, “Negotiating Empires, Then and Now” en Joseph A. Marchal (ed.), *Studying Paul’s Letters. Contemporary Perspectives and Methods*, Minneapolis, Fortress Press, 2012, pp. 197-198.
- ²⁰ Max Weber, *Sociología de la religión*, Madrid, Akal, 2012 [1921], pp. 64-65. Para Weber, las capacidades carismáticas son las que se atribuyen colectivamente a un individuo por la presunción de que tiene poderes mágicos superiores al resto de los integrantes de la comunidad, y en ello está legitimada su autoridad. Si bien Weber lo emplea como término técnico, útil para cualquier contexto, tengamos en cuenta que es del *chárisma* griego de donde proviene la noción de gracia divina: el don que Dios otorga sin causa de mérito alguno, es decir gratuitamente, a una determinada persona.
- ²¹ Se trata de una disidencia muy particular porque no existe una doctrina cristiana instituida. No confundir esta noción con la de *herejía*, la cual es relacional y depende de la institución del credo y la doctrina, y sólo aparecerá hasta las cartas pastorales, elaboradas en algún punto de entre los años 90 a 110 de la era cristiana.
- ²² Camila Joselevich, *La disidencia en Pablo de Tarso. Elaboración retórico-discursiva de la perversidad en el origen del cristianismo universalista*, Tesis de Doctorado en Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, 2017, pp. 27-29 y *passim*.
- ²³ El adjetivo ἄτακτος (*átaktos*) en 1 Tes 5:14 tiene el sentido de una práctica alevosamente desordenada y por ello es una condena a una actitud potencialmente peligrosa. Se trata, sin embargo, de un significante vago que no apunta al cómo de su realización. El caso de Gal 5:20 es el de la αἵρεσις (*haíresis*), que no significa una facción religiosa o una escuela de pensamiento, como aparece por ejemplo en Flavio Josefo, sino que tiene el sentido de toma de postura o inclinación, donde el contenido de la postura o el sentido de la inclinación no es explícito y lo refutable es, por tanto, la sola acción de inclinarse por una idea (*haireîn*). Asimismo, los σχίσματα (*schísmata*) que algunos provocan en 1 Cor 1:10 están vinculados con pleitos (ἔριδες) por filiaciones a diferentes líderes como Apolo y Cefas; con todo, es implícito el *tipo* de prédica de tales líderes: el problema termina siendo la filiación, no el motivo o la dirección de la misma.
- ²⁴ Michel Foucault, “El sujeto y el poder”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 50, núm. 3, 1988, pp. 7 y ss.
- ²⁵ Cf. al respecto el texto de M. Y. MacDonald, *The Pauline Churches. A Socio-historical Study of Institutionalization in the Pauline and Deutero-Pauline Writings*, Society for New Testament Studies, Cambridge University Press, 1988.

Así en la tierra como en el cielo. El papel político y simbólico del sistema monárquico en la historia del cristianismo

Antonio Rubial García

Una de las grandes paradojas históricas a las que el cristianismo tuvo que hacer frente desde el siglo IV derivó de la aparente imposibilidad filosófica de compaginar una religión que predicaba el abandono del mundo, con la necesidad de expansión universal, posible únicamente a partir de la alianza con el poder. Tal paradoja se presentó por primera vez en el año 313, fecha en la cual el emperador Constantino revertía las relaciones entre el poder imperial y un sector de las iglesias cristianas, aquellas de tradición helenística. Se suspendieron las persecuciones que habían llevado al martirio a numerosos seguidores de Jesús y el emperador, aunque no se hizo bautizar de inmediato, nombró a varios de sus *episcopoi* como sus colaboradores. La nueva política no era desinteresada ya que los obispos helenísticos estaban mejor organizados que las comunidades cristianas de tradición gnóstica, con numerosos seguidores en Egipto y en Siria; sin estructuras jerárquicas y con un mínimo interés en hacer este tipo de pactos con el Estado, los cristianos gnósticos eran menos útiles para el imperio.

Sin embargo, las iglesias helenísticas tampoco conformaban una unidad, pues estaban divididas entre aquellas que sostenían la creencia en la divinidad de Cristo (las denominadas trinitarias), y otras que la negaban, aunque insistían en su excepcional humanidad (las arrianas). Esto trajo consigo, entre otras cosas, que los conflictos internos causados por diferencias doctrinales se volvieran un asunto de Estado, por lo cual el emperador Constantino se atribuyó la autoridad de convocar el primer concilio ecuménico en Nicea en el año 325. Durante

dicha asamblea se condenó a los disidentes arrianos como herejes, aunque tenían muchos seguidores entre las iglesias orientales. El conflicto no se dejó esperar pues varios emperadores apoyaban a los arrianos e incluso las sedes de Constantinopla y Antioquía estaban ocupadas por obispos de esa tendencia. Sin embargo, el trinitarismo sostenido por Roma y por Alejandría triunfó finalmente gracias al apoyo del emperador Teodosio, quien terminó con la crisis arriana en el concilio de Constantinopla (380). Los “herejes” fueron expulsados del imperio y varios de ellos se refugiaron entre los godos, a quienes convirtieron.¹

Con esta alianza entre el Imperio Romano (que desde entonces trasladó su centro a Bizancio) y la iglesia católica trinitaria, ésta conseguía su anhelada unidad política y configuraba, a partir del siglo V, la teoría del cesaropapismo: la cabeza de la Iglesia era el emperador, dotado con la investidura sacerdotal. El cristianismo contribuía así a consolidar la idea pagana de que existía una estrecha vinculación entre la divinidad y el gobernante supremo. Desde entonces los emperadores nombrarían a los obispos, por lo cual la sujeción casi absoluta de éstos a las necesidades imperiales convirtió a la cabeza del Estado en el protector de la Iglesia.

Por esta razón, los nuevos colaboradores incondicionales del imperio encontraron en el Antiguo y el Nuevo Testamento citas que avalaban la obediencia al poder temporal y, sobre todo, atribuyeron a sus protectores imperiales algunas funciones eclesiásticas, además de aquellas virtudes que los convertían en seres muy cercanos a la santidad. En su *Vida de Constantino* el obispo Eusebio de Cesarea señalaba que el emperador había recibido de lo alto su autoridad imperial y era especialmente amado de Cristo, pues había llevado a muchos a convertirse en súbditos del reino celestial. Para Eusebio el emperador era “el intérprete de la palabra de Dios”, una voz potente que afirmaba “las leyes de la verdad y la divinidad a todos los que moran en la tierra”.² A lo largo del siglo IV se difundió la famosa visión (narrada también por Eusebio) de la cruz que se apareció en la batalla al emperador y le dio el triunfo, y a partir de entonces ese signo se volvió el estandarte único de guerra de los ejércitos imperiales, y de los germanos que los imitaron. La narración, además, se utilizaría como prue-

ba fehaciente de la elección providencial que Cristo había hecho en la persona de Constantino, elección de la que decían participar todos sus sucesores. Con la leyenda del triunfo de la cruz, el cristianismo se enfrentaba a una segunda paradoja y de ser una religión pacifista que proclamaba el amor por los enemigos y la no resistencia a la agresión, se volvió una doctrina que transitó entre la guerra justa y la guerra santa.³

A partir de entonces, las representaciones terrenales de los reyes comenzaron a adquirir elementos sagrados, mientras que en las imágenes celestiales se introducían símbolos propios de la realeza y el poder.

Ejemplos del primer proceso son las representaciones de los emperadores bizantinos, que desde el siglo V se mostraban en pinturas y mosaicos con un halo de santidad alrededor de sus cabezas. El ejemplo más notable es la famosa imagen del siglo VI que muestra a Justiniano con una ofrenda en la iglesia de San Vital en Rávena. Con tal iconografía, los emperadores se convertían en los únicos seres vivientes a los que se les podía representar con ese atributo, que era propio de los santos mártires que estaban en el cielo. Con ello el cristianismo oriental aceptaba algo que los gobernantes paganos habían elaborado a lo largo de los siglos II y III: el emperador participaba de la divinidad más que ningún otro ser humano.⁴

Ese carácter sagrado se fue también transmitiendo a la emperatriz. En la corte teodosiana de Bizancio a finales del siglo IV las mujeres tuvieron un papel importantísimo en el ascenso y deposición de obispos y participaron activamente en las discusiones teológicas de su tiempo. Alrededor de esta corte debe situarse la construcción del mito del descubrimiento de la Vera Cruz por santa Elena, la madre de Constantino, hecho supuestamente acaecido a principios de esa centuria, pero cuyos primeros testimonios no se remontan más allá del 380. La madre del emperador, según la narración legendaria, haciendo excavaciones en el calvario encontró la verdadera cruz de Cristo, la cual mostró su carácter santo resucitando a un muerto. San Ambrosio, en el sermón fúnebre por la muerte de Teodosio predicado en el 395, hablaba de Elena como una nueva María. Elena y Constantino se convirtieron desde entonces en figuras indis-

ciables de la veneración de la Santa Cruz y en los símbolos de la santidad imperial. Desde entonces también la emperatriz bizantina tomó los rasgos de santidad que correspondían a su marido y como él fue representada con el halo de los santos.⁵

Esta asimilación tuvo también un efecto determinante en la nueva concepción cristiana del cielo, convertido desde entonces en un reino con un Dios emperador a la cabeza (Cristo), con una emperatriz (su madre la Virgen María) y con una corte de ángeles y santos que fungían como patronos intercesores ante el poder absoluto, semejante a la burocracia imperial.⁶ La iconografía comenzó a representar muy pronto esta nueva visión del cielo. En el siglo V Cristo fue revestido con el atavío de un emperador guerrero con su espada al cinto y pisando al mal bajo las figuras de una serpiente y un león (como en el palacio episcopal de Rávena); por otro lado, en algunas imágenes egipcias del siglo VI se le pintó con corona y cetro, símbolos de la potestad imperial. Sin embargo, finalmente se impuso la iconografía del rey juez inspirada en el libro del *Apo-calipsis*, con una mano bendiciendo y sosteniendo con la otra un libro abierto, imagen que sustituyó a la benigna del buen pastor. Esta representación pasó a Occidente y tuvo ahí una fuerte presencia hasta el siglo XIII. Es por demás extraño que en ella desaparecieran los símbolos tradicionales del poder (corona, cetro y espada) conservándose sólo el trono como único atributo de la majestad imperial. Ese proceso de santificar a los reyes y monarquizar el cielo se volvió una constante en el mundo cristiano hasta el siglo XVIII.

Uno de los textos que sirvió para esa asimilación entre el cielo y la tierra fue la *Ierarquía celeste* del pseudo Dionisio Areopagita, escritor griego del siglo V que implantó el sentido sagrado de las jerarquías y sobre todo de la eclesiástica. En el siglo IX, Escoto Erígena tradujo este texto al latín e introdujo el tema para estructurar una sociedad en crisis como era la poscarolingia. Con la desaparición del imperio, la noción de la cristiandad permitió mantener la continuidad y la unidad como un ideal y, a partir del siglo XII, tal ideal se concretó en la conformación de una comunidad sacramental, el cuerpo místico de Cristo (la Iglesia), reunido alrededor de la Eucaristía. De ella formaban parte los santos

en el cielo, las almas del purgatorio y los vivos, la Iglesia militante, tanto las autoridades civiles y eclesiásticas como los fieles.⁷

La comunidad sacramental construía mecanismos de inclusión de vivos y muertos en la única sociedad valiosa, la cristiana, pero también los de exclusión pues, por un lado, a los no bautizados se les consideraba fuera de ella y, por el otro, los rebeldes y herejes quedaban al margen de la comunión de los fieles (estaban por tanto excomulgados) y ni siquiera podían ser enterrados en “lugar sagrado”. La idea de exclusión reafirmaba con ello la universalidad de la Iglesia cuyo centro era Roma. Al mismo tiempo que se estaba construyendo ese sentido eclesial de la sociedad, las monarquías emergentes comenzaban a tomar muchos de los símbolos y discursos que la Iglesia elaboraba: la unión del rey con su pueblo; la exclusión de los enemigos; la consagración sacramental de la realeza; la tributación de los diezmos centralizada en la capital episcopal. Iglesia y Monarquía se manifestaban como las dos entidades universales destinadas por Dios para preservar el orden, difundir el cristianismo en el mundo y luchar contra los enemigos de verdadera fe.⁸

La santificación de los reyes

En el Occidente, la tradición cristiana bizantina alrededor del poder se impuso muy pronto sobre los pueblos germánicos y celtas que ocuparon los antiguos territorios romanos después de la caída de Roma en el 476. En los reinos que ahí se establecieron, los obispos sometidos a los nuevos amos construyeron una sacralidad alrededor de las monarquías germánicas que les permitieron expandir el cristianismo entre sus súbditos. En contraste con la representación del poder imperial en el ámbito griego bizantino, que era santo por sí mismo, los obispos y monjes que escribían en latín, apoyados por sus señores, intentaron construir una santidad del poder, pero a partir de la excepcionalidad de algunos monarcas, aquellos que habían ayudado a introducir la fe cristiana o que habían combatido la herejía.

Primero en Inglaterra y después en el resto de Europa se inició desde el siglo VIII un proceso de santificación de algunos reyes, muchos de los cuales se identificaron con los mártires por haber muerto en batallas contra los paganos. Así mismo se les comparó con David y Salomón, los reyes santos del Antiguo Testamento que sirvieron como ejemplo para hablar de los protectores de la Iglesia. De hecho, entre los germanos se volvió una práctica común la unción con aceite para consagrar a los monarcas, tomando como modelo el ritual descrito en el libro de los Reyes del Antiguo Testamento. Así, por ejemplo, los obispos galos, san Bonifacio entre ellos, ungieron con el santo crisma al nuevo rey Pipino el Breve, en un ritual similar al que se usaba con los obispos. Para el siglo XI, a pesar de la oposición de Papas reformadores como san Gregorio VII, muchos teólogos consideraban la unción real como un sacramento y para algunos el ritual tenía la capacidad de borrar los pecados, y lo comparaban con el bautismo o la consagración monacal. Con este acto de la unción sagrada (con el aceite de origen celestial que se guardaba en la milagrosa redoma sagrada de la catedral de Reims) el rey cristiano tomaba rasgos sacerdotales y se convertía en un elegido de Dios.⁹

Uno de los obispos que inició este proceso de santificación de la monarquía fue san Gregorio de Tours, heredero del santo fundador de la sede, san Martín, y guardián de su tumba, la que se había convertido en esta época en un importante santuario de peregrinación. San Gregorio escribió una *Historia francorum* alrededor de 580 y en ella mostró a Clodoveo (que había vivido setenta años atrás), como un nuevo rey David. A los ojos del obispo cronista, lo más destacado de este señor franco era que se había hecho bautizar como cristiano por el obispo san Remigio de Reims y, con su nueva fe como estandarte, había expulsado a los herejes arrianos visigodos de los territorios sureños de la Galia. En su descripción del ascenso de Clodoveo al poder y de la guerra de conquista contra los godos, san Gregorio no mostró en su escrito ningún tipo de condena moral a los brutales métodos usados por su biografiado, pero en cambio elogió su dadivosidad al favorecer el santuario de Tours con grandes limosnas procedentes del botín.¹⁰

En el reino visigodo español, el tema central de la santificación del poder se dio también alrededor de la “herejía” arriana, que desconocía la divinidad de Jesús y que era profesada por los monarcas y señores godos frente a una población hispano romana trinitaria. San Isidoro de Sevilla en su *Historia Gothorum* (terminada a principios del siglo VII) daba un papel protagónico al rey Recaredo, monarca que renunciando al arrianismo que su padre Leovigildo impulsara, había aceptado el catolicismo, ratificando su conversión en el tercer concilio de Toledo (589). Con él, Hispania regresaba a la “verdadera fe”. San Isidoro daba todo el crédito de este cambio a su hermano san Leandro, quien lo había precedido como obispo de Sevilla y al que se vinculaba también con la conversión de san Hermenegildo, el hermano de Recaredo, asesinado por Leovigildo, el padre de ambos.¹¹

Los obispos del reino visigodo, por extraño que parezca, no consideraron a ninguno de sus reyes santos y un posible proceso de canonización se vio frustrado por la conquista islámica de la península en el 711. Un camino muy distinto se vivió en la Inglaterra germánica. Cuando los musulmanes invadían la península ibérica un monje de la región de Northumbria, san Beda el Venerable, recopilaba los materiales para elaborar su *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* (concluida en 731), en la cual exaltaba las virtudes de los reyes anglosajones convertidos al cristianismo. Inglaterra era un territorio dividido en siete reinos fundados a raíz de la invasión germana a la isla y del sometimiento de los celtas de la zona de Britania. Los reinos luchaban entre sí y su cristianización puso las bases para ampliar sus poderes, por lo que el apoyo de sus reyes en la fundación de monasterios y catedrales se volvió fundamental en el proceso de unificación. Por otro lado, para poder suplantar el paganismo, los monjes conservaron el papel cósmico que poseían los reyes paganos, intermediarios sacerdotales entre el pueblo y las divinidades. Aunque los despojaron de sus funciones propiamente sacramentales, exclusivas de los sacerdotes cristianos, mantuvieron sin embargo su sacralidad. El asesinato de un rey era comparable al delito cometido por Judas, pues el monarca era un Cristo en la tierra, y sus acciones guerreras para expandir el cristianismo eran realizadas con el favor de Dios. Inglaterra

fue por ello un territorio privilegiado para la promoción de la realeza santa en épocas muy tempranas, apoyada siempre en el culto a sus reliquias.¹²

San Beda el Venerable promocionó a san Etelberto de Kent, cuyo bautizo y conversión se debió tanto a su matrimonio con la princesa cristiana franca Berta, como a la predicación de un grupo de monjes encabezados por el futuro san Agustín de Canterbury, fue gran promotor de la conversión de sus súbditos, construyó iglesias y contribuyó a la expansión del cristianismo en Inglaterra.¹³ El mismo monje exaltó a san Oswaldo, rey de Northumbria, quien apoyó la fundación de monasterios en su territorio, con lo que se continuó la “conversión” de los anglos de ese reino fronterizo con los escoceses celtas. Al igual que Constantino, este rey santo utilizó una cruz de madera como su estandarte en la batalla decisiva que había vencido a los britanos y mercianos y unificado el reino de Northumbria en 634. Oswaldo además se convirtió en mártir pues fue asesinado en la batalla de Masefeld, en 642 con ello se volvía “el primer rey guerrero de Europa al que, por el simple hecho de morir violentamente en el campo de batalla, se le atribuían poderes sobrenaturales asociados habitualmente con los mártires y ascetas cristianos”.¹⁴ Un siglo y medio después de la muerte de Oswaldo, se comenzó a venerar en el reino de East Anglia a san Edmundo, rey que vivió entre 855 y 890, coronado a los 15 años y modelo de gobernante justiciero, devoto y fiel católico, quien también moriría como mártir en una batalla para defender su reino de los invasores paganos daneses.¹⁵

Inglaterra fue así uno de los pocos territorios donde los reyes fueron canonizados antes del siglo XI. Esta canonización la habían hecho los obispos y monjes locales basados en la tradición popular, en su fama de santidad y en la veneración de sus reliquias. Con todo, su presencia fue esencial para la futura santificación de la monarquía pues en Inglaterra se pusieron las bases para la santidad regia: la defensa y protección de la Iglesia y la muerte en una batalla contra los paganos equiparable al martirio. Sin duda la identificación entre poder y martirio hizo mucho más fácil la transición hacia la santidad.

Hasta el siglo X, los reyes santificados no habían recibido de manera oficial el reconocimiento papal. Esto se debió a que la monarquía pontificia no se

consolidó sino hasta el siglo XI y antes de esto los obispos de Roma tenían una escasa ingerencia en los asuntos religiosos de los reinos germánicos. De hecho en el periodo anterior, incluso en Italia, la situación política del Papado era sumamente precaria, sobre todo en el siglo VIII. Acosados por los señores lombardos del norte, los pontífices se vieron forzados a pedir el apoyo de una fuerza emergente en ese momento en la Europa occidental: los francos. En estos difíciles años la iglesia occidental encontró primero en Pipino el Breve y después en su hijo Carlomagno la fuerza protectora contra los lombardos, que además le reconocían la autoridad moral que los emperadores orientales le negaban.¹⁶

Gracias a la actividad de sus monjes consejeros, como Alcuino de York, Carlomagno había logrado ser coronado emperador de Occidente restaurando así la ficción imperial en Europa. Con ello se rescataba también la sacralidad imperial a imitación del único modelo viable que tenía occidente, el imperio bizantino, en un momento además en el que éste era dirigido por Irene, una mujer y además usurpadora. Así, al igual que en el Oriente cristiano, la Iglesia daba su apoyo al poder político y consideraba al emperador como el encargado por Dios para proteger y dirigir a la cristiandad. Esta alianza quedó clara en las campañas de Carlomagno contra los sajones, la primera vez que el cristianismo se impuso como consecuencia de una conquista armada. Como lo había hecho antes con su padre Pipino, el Papa y los monjes daban a Carlomagno un carácter sagrado, lo convertían en misionero y protector de los débiles, en un segundo rey David, en el emperador que renovarían las glorias de Constantino, el primer protector de la Iglesia. Con Carlomagno se introdujo un nuevo símbolo a los atributos de poder: el globo coronado por una cruz que representaba el dominio imperial sobre el orbe. Junto a este nuevo atributo también en Occidente se sacralizó a la monarquía; en varias miniaturas de la época se observa al poder imperial directamente ligado a la divinidad, que aparecía a menudo imponiéndole la corona desde el cielo. Tales atributos los heredaron los emperadores del Sacro Imperio Romano Germánico en el siglo X.

La situación comenzó a cambiar a partir del siglo XI, cuando el Papado inició su independencia del emperador alemán y forjó una serie de instituciones

que tenían como finalidad consolidar su poder y ejercer una autoridad más efectiva sobre la Cristiandad. Entre otros, uno de los medios que el Papado utilizó desde entonces para consolidar su poder fueron los procesos de canonización. Con ellos imponía su autoridad y se hacía presente en los conflictos que sostuvo contra el poder temporal en los diferentes territorios.

En ese contexto se dieron las canonizaciones del rey mártir san Canuto IV de Dinamarca (1107) por haber llevado la fe a Curlandia y Livonia y por hacer la guerra a los paganos; del emperador Enrique II de Alemania (1146) famoso por su gran devoción, por su matrimonio casto con santa Cunegunda (canonizada en 1200), por haber colaborado en la cristianización de los húngaros (su hermana Gisela fue esposa de san Esteban) y por su apoyo al Papado; del rey anglosajón san Eduardo (1161) llamado el confesor, fundador de monasterios y gran apoyo de la Iglesia; de san Olaf de Noruega (1164) rey mártir que fomentó la cristianización de su país; de san Esteban de Hungría (1192) para fortalecer la presencia papal en un reino clave para la cristiandad latina, paso obligado para los cruzados hacia el Oriente y frontera con los pueblos evangelizados por los bizantinos. Las canonizaciones de reyes mártires en los territorios periféricos de la cristiandad occidental no sólo sirvieron para consolidar en ellos a las dinastías que apoyaron a la Iglesia, le daban también al Papado un prestigio y una autoridad que nunca había tenido. Fue en este período que el Papado también comenzó a sacralizar su poder tomando algunos símbolos como la tiara (con tres coronas desde el siglo XIV) y las llaves de san Pedro.

Inmersa en la lucha entre el Papado y el imperio, el emperador Federico Barbarroja ordenaba en 1165 la canonización de Carlomagno, que realizaba el antipapa Pascual III, elegido por él mismo. Aunque no fue reconocido por la Iglesia Católica, Carlomagno tuvo desde entonces una extraordinaria fortuna en la sacralización del imperio alemán, mucho más que san Enrique II. Es por demás significativo que el año anterior a la canonización de Carlomagno, el emperador Federico Barbarroja y su canciller, el arzobispo de Colonia Reinhold von Dassel, le dieran un gran impulso al culto a los Reyes Magos bíblicos, personajes que tuvieron un papel fundamental en la sacralización de la monarquía

y del poder. En 1164, después de invadir el ducado en Milán (donde los restos de Melchor, Gaspar y Baltasar se habían descubierto recientemente), el emperador ordenó su traslado a Colonia. A partir de entonces los Reyes Magos tomaron un inusitado papel político y cultural como promotores de la idea imperial, pues Colonia se convirtió desde ese tiempo en la sede de la coronación de los emperadores y en un importante santuario de peregrinaciones. Fue hasta ese momento que se comenzó a considerar santos a los Reyes Magos y que se les inició un culto.¹⁷

Es por demás significativo que aparte de Alemania fuera Francia el otro reino donde se veneraba otra reliquia de los Reyes Magos, un cáliz hecho con el oro que habían donado al Niño Jesús (símbolo de realeza y el único indestructible de los tres regalos), que se veneraba en la catedral de Reims. ¿Debemos asociar esta reliquia con el hecho de que este templo se convirtiera en el espacio de coronación de los reyes de Francia desde el siglo IX?

Sin embargo Francia no tuvo su primer rey santo sino hasta fines del siglo XIII. Muy posiblemente el hecho se debió a que, desde el siglo XI, los monarcas franceses (lo mismo que los ingleses un siglo después) fueron considerados taumaturgos y capaces de curar algunas enfermedades (como las escrófulas y la epilepsia) tan sólo tocando y bendiciendo con la señal de la cruz a los enfermos. Su carácter sagrado, adquirido después del rito de la unción con el aceite venido del cielo, se consolidó como consecuencia de la necesidad de reforzamiento de las monarquías frente a la nobleza feudal y a los parientes usurpadores.¹⁸

Uno de los reyes franceses que tenía por costumbre “tocar a los enfermos” todos los días, después de asistir a misa, era Luis IX. Pero este rey unía a la “cualidad curativa” de todos los monarcas franceses e ingleses una serie de virtudes que muy pocos poseían: caridad con los pobres, ascetismo que practicaba con flagelos azotando su espalda, humildad al lavar los pies de los mendigos en recuerdo de lo que hizo Cristo. El franciscano Guillermo de San Pathus escribió su vida haciéndolo otro san Francisco, pues el rey había sido terciario de esa orden. Pero por otro lado, san Luis fue mostrado también como un modelo de monarca justiciero y como un rey guerrero, pues encabezó la sexta y la séptima

cruzadas, muriendo de disentería en esta última frente a Túnez. Jean de Joinville, su compañero de batallas, popularizó esta imagen en su obra *Historia de San Luis*. A petición de su nieto Felipe IV (un rey de muy mala reputación) Bonifacio VIII lo canonizó en 1297, veintisiete años después de su muerte. La figura de san Luis fue fundamental para la monarquía francesa a la cual dio prestigio y autoridad, además de la presencia de una madre tan santa como Blanca de Castilla, lo que llevó a algunos a hacer atrevidas comparaciones con la corte celestial donde Cristo reinaba con su madre la Virgen.¹⁹ Fue a partir de entonces que el tema de la coronación de la Virgen recibió una gran difusión y Cristo comenzó a ser representado portando la corona y el cetro reales.²⁰ Estos emblemas (los más importantes para simbolizar el poder de las monarquías) quedaban así vinculados indisolublemente con un cielo que se concebía como una corte palaciega, espacio sagrado que daba legitimidad a los reyes terrenales. Aunque también comenzó a representarse por esas fechas y con ese mismo esquema monárquico y cortesano el infierno y, el Demonio, su rey, recibió también corona y cetro.

El último territorio que consiguió la canonización de uno de sus reyes fue España. Por extraño que parezca, en los territorios de la reconquista esto no sucedió sino hasta el siglo XVII, muy posiblemente por la presencia de Santiago como el guerrero celestial y porque España durante la Edad Media no existía como tal y los reinos que la formaban (Castilla, Aragón y Navarra) tenían monarquías sólidas que no requirieron, como Francia y Alemania, la santificación de sus reyes. El candidato fue un rey de Castilla del siglo XIII, Fernando III, personaje central en el proceso reconquistador pues bajo su mando había sido tomada la ciudad de Sevilla (1248) y se había consolidado el dominio cristiano sobre la Andalucía occidental. El proceso de “santificación” de san Fernando, primo de san Luis el rey de Francia, recibió un gran impulso en la época de los monarcas austriacos desde 1624, quienes promovieron finalmente su beatificación en 1671 como parte del proceso de sacralización de la monarquía hispánica, en una época, la del rey Carlos II, en la que ésta estaba viviendo una profunda crisis. En todo su proceso del siglo XVII, en las pinturas y en las hagiografías que se hicieron sobre él, se resaltaban por supuesto sus virtudes de

monarca, razón fundamental para su canonización, pero también quedaba clara su participación como conquistador de Sevilla.²¹

En ese tiempo, en los ábsides de varias catedrales americanas comenzaron a levantarse altares de los reyes como una muestra de que el rey estaba a la cabeza de la Iglesia. En estos retablos, un tema central era el de la adoración de los Reyes Magos a los que se les rodeaba con la imagen de los reyes santos de la historia cristiana, sobre todo san Luis, el rey de Francia, y el recién canonizado san Fernando de Castilla, el conquistador de Sevilla. Aunque la presencia de altares de los reyes en las catedrales se puede documentar desde la época de los Austrias, no fue sino hasta el período de los monarcas borbones que el regio patronato se llevó a sus últimas consecuencias con el sometimiento absoluto del aparato eclesiástico del imperio a la monarquía española. El tema de los Reyes Magos será central en ese proceso de afianzamiento del regalismo español en el siglo XVIII.²²

La monarquización del cielo

Una vez que los monarcas fueron santificados —principalmente después de la consolidación de las monarquías entre los siglos XII y XV— comenzaron a utilizarse en el cielo atributos reales. Así al trono de la iconografía paleocristiana se agregaron coronas, cetros, globos y, destacadamente, la espada, uno de los más importantes símbolos de la justicia. El cielo fue concebido entonces como un reino cuyos habitantes vivían en una ciudad amurallada (la Jerusalén celeste) que era como un palacio con cortesanos al servicio de un rey y una reina (Cristo y su madre María).

La corona y el cetro fueron los primeros atributos que se comenzaron a utilizar para representar a las personas celestiales, sobre todo a la Virgen María. Aunque las vírgenes coronadas tienen presencia en el cristianismo occidental romano desde el siglo VII, no fue sino hasta el siglo XII que el tema de la coronación de la Virgen como reina del cielo se plasmó en imágenes.²³

Aparece sobre todo en los tímpanos de las puertas principales de las catedrales y colegiatas como en la catedral de Senlis (1190) en Francia y en la colegiata de Toro en Castilla. La escena muestra a la Virgen sentada a la derecha de Cristo y coronada y bendecida por él. A partir de entonces se multiplicó la representación a lo largo del siglo XIII en muchas catedrales de Europa hasta convertirla en una verdadera imagen de la monarquía a la que debían sujetarse todos los estamentos, como en la catedral de Sevilla en el siglo XV, donde aparece venerada por san Miguel y san Juan como representaciones de la nobleza guerrera y del clero letrado.

A veces también el padre Eterno aparecía con los atributos imperiales (cetro, globo y corona) como en algunas miniaturas alemanas del siglo XV. Sin embargo, el esquema icónico que triunfó no fue el de Dios emperador sino el que lo mostraba como Sumo Pontífice, autoridad que desde el siglo XIV comenzó a representarse con una tiara o corona de tres pisos superpuestos que simbolizaban su autoridad sobre las almas, los emperadores y los reyes.²⁴ Desde el siglo XIV, en las visiones de santa Catalina de Siena el Cristo aparecía con una tiara papal y un “hábito” de Sumo Pontífice.²⁵ Esta imagen fue sumamente difundida y nació del Cisma de Occidente como un elemento para consolidar la devaluada imagen del Papado. Desde el siglo XV, comenzó a utilizarse esa misma imagen en la plástica, como puede apreciarse en la adoración del cordero místico de Jan y Hubert Van Eyck en la catedral de Gante.

Estas representaciones tuvieron una enorme difusión en el imperio español durante el siglo XVII, sobre todo en sus posesiones americanas. En un ámbito que consideraba al mundo gobernado por el poder temporal y el poder espiritual fue muy común mostrar a Cristo como rey y al Padre eterno como Sumo Pontífice.

Corona, cetro y globo eran símbolo de la potestad, junto con ellos comenzó también a aparecer la espada como instrumento del otro gran atributo de la realeza, la justicia. Desde la Antigüedad ésta fue considerada una de las virtudes más importantes del gobernante, además de la prudencia. De hecho la justicia en manos de aquel que tenía el poder podía ser vindicativa (que castigaba a quie-

nes rompían el orden y perdonaba a los no culpables), conmutativa (cuando se daba a cada persona, grupo o cuerpo el lugar y el honor que les correspondían) y distributiva (aquella encargada de repartir los bienes entre varias partes). Sin embargo, frente a la justicia humana, que podía equivocarse y corromperse, la divina era infalible e insobornable pues Dios conocía todas las causas y todas las conciencias. En el ámbito cristiano el emperador debía ejercer la justicia de acuerdo con la ley de Dios, cuyos designios se manifestaban en las Sagradas Escrituras y a través de sus santos, siendo ésta la principal función relacionada con gobernar.²⁶

Para los efectos de nuestro interés quiero destacar sobre todo la llamada justicia vindicativa, cuya raíz relacionada con la venganza, nos remonta a su connotación de castigo. Es por demás significativo que, mientras los otros tipos de justicia se representan con una balanza, el símbolo de ésta sea la espada, y que este instrumento se comience a utilizar desde el siglo XIV, junto con la corona, como uno de los atributos cristianos del Dios juez en pinturas y esculturas. En el siglo XVI se difundió (incluso en los conventos mendicantes que evangelizaban a los indios americanos) la representación de Cristo en majestad sobre su trono de gloria y con una flor y una espada franqueando su cabeza y simbolizando su amor providente y su justicia implacable.

A partir de esa visión de que Dios mismo podía utilizar la espada como instrumento de castigo contra los “culpables”, no era difícil concluir que la misma divinidad había delegado ese atributo al gobernante civil legítimo, al sumo pontífice como su representante en la tierra y a los santos que estaban directamente inspirados por su espíritu. Con la implantación de un esquema familiar de obediencia (el Papa es el santo padre y la iglesia la santa madre) la sociedad se convertía en un grupo de niños necesitados de guía y castigo, en un rebaño sumiso a las órdenes de su pastor. Por ello toda desobediencia (incluidas la rebelión y la herejía) fue considerada un ataque directo a la autoridad de Dios. Se abría así la justificación para condenar a la pena de muerte o a castigos violentos (como las mutilaciones o los azotes) a todo aquel que el orden divinamente inspirado considerara “culpable”.

La espada, junto con el trono, la corona, el globo y el cetro, al volverse atributos divinos reafirmaban la sacralidad de los gobernantes terrenales que también los portaban. El uso de estos emblemas, junto con la canonización de algunos reyes, hizo del cristianismo uno de los apoyos más sólidos de los Estados del Antiguo Régimen. Con el proceso secularizador y la formación de una razón de Estado que se justificaba en sí misma, la necesidad de ese apoyo desapareció y con ella las canonizaciones de los gobernantes y los símbolos de autoridad en las representaciones celestiales.

Fuentes

- Barbero, Alessandro, *Carlomagno*, Barcelona, Ariel, 2004.
- Chaney, William, *The Cult of Kingship in Anglo-Saxon England: the transition from paganism to Christianity*, Manchester, Manchester University Press, 1999.
- Chevalier, Jean y Alain Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, Editorial Herder, 1986.
- Belting, Hans, *Imagen y culto. Una historia de la imagen anterior a la edad del arte*, Madrid, AKAL Editores, 2009.
- Bloch, Marc, *Los reyes taumaturgos. Estudio sobre el carácter sobrenatural atribuido al poder real, particularmente en Francia e Inglaterra*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Brown, Peter, *The cult of the saints, Its Rise and function in Latin Christianity*, Chicago, The Chicago University Press, 1981 (The Haskell Lectures on History of Religions, New Series, núm. 2).
- , *El primer milenio de la cristiandad occidental*, Barcelona, Editorial Crítica, 1997.
- Cesarea, Eusebio de, *Vida de Constantino*, Edición Martín Gurruchaga, Madrid, Editorial Gredos, 1994.
- Chaney, William A., *The cult of Kingship in Anglo-saxon England. The Transition from Paganism to Christianity*, Manchester, Manchester University Press, 1999.

- Iogna-Prat, Dominique, *La invención social de la Iglesia en la Edad Media*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2016.
- Johnson, Paul, *Historia del cristianismo*, Barcelona, Vergara editor, 2004.
- Reau, Louis, *Iconografía del arte cristiano*, 5 vols., Barcelona, Ediciones del Serbal, 1997.
- Rubial García, Antonio, “Los santos Reyes Magos en el imaginario medieval y novohispano” en Martín Ríos (ed.), *El mundo de los conquistadores*, México, Madrid, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) / Silex Editores, 2015, pp. 775-799. (Serie Historia Medieval).
- “La canonización de San Fernando y sus consecuencias en Nueva España” en Carlos de Ayala Martínez y Martín Ríos Saloma (eds.), *Fernando III, tiempo de cruzada*, Madrid, México, Editorial Silex / Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 2012, pp. 483-490.
- Sivlère, Menegaldo y Bernad Ribémont, *Le Roi fontaine de justice: Pouvoir justicier et pouvoir royale au Moyen Age y a la Renaissance*, París, Klincksieck, 2012.
- Teja, Ramón, *Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo*, Madrid, Editorial Trotta, 1999.
- Trexler, Richard, *The Journey of the Magi*, Princeton, Princeton University Press, 1997.
- Valverde Castro, María, *Ideología, simbolismo y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda: un proceso de cambio*, Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 2000.
- Vega, Pedro de la, *Flos Sanctorum. La vida y pasión de Nuestro Señor Jesucristo y las historias de las festividades de su Santísima Madre, con las de los santos apóstoles, mártires y vírgenes según el orden de sus fiestas*, Sevilla, Fernando Díaz, 1580.
- Villegas Huerta, Isaac, *Arrianismo: heterodoxia dogmática que ayudó a establecer la hegemonía de catolicismo. Un estudio de la inestabilidad general en el Imperio Romano, originada por las disputas teológicas entre arrianos y católicos en el siglo IV*, Tesis de Licenciatura en Historia, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2016.
- Warner, Marina, *Alone of all her sex. The Mith and the Cult of the Virgin Mary*, Nueva York, Vintage Books, 1983.

Notas

- ¹ Ver Isaac Villegas Huerta, *Arrianismo: heterodoxia dogmática que ayudó a establecer la hegemonía de catolicismo*, Tesis de Licenciatura en Historia, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), presentada el 17 de junio de 2016.
- ² Eusebio de Cesarea, *Vida de Constantino*, Edición Martín Gurruchaga, Madrid, Editorial Gredos, 1994, p. 25.
- ³ Paul Johnson, *Historia del cristianismo*, Barcelona, Vergara editor, 2004, pp. 98 y ss.
- ⁴ Hans Belting, *Imagen y culto. Una historia de la imagen anterior a la edad del arte*, Madrid, AKAL Editores, 2009, pp. 37 y ss.
- ⁵ Ramón Teja, *Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo*, Madrid, Editorial Trotta, 1999, p. 218.
- ⁶ Peter Brown, *The cult of the saints, Its Rise and function in Latin Christianity*, Chicago, The Chicago University Press, 1981 (The Haskell Lectures on History of Religions, New Series, núm. 2), pp. 20 y ss.
- ⁷ Dominique Iogna-Prat, *La invención social de la Iglesia en la Edad Media*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2016, pp. 49 y ss.
- ⁸ *Ibidem*, pp. 105 y ss.
- ⁹ Marc Bloch, *Los reyes taumaturgos. Estudio sobre el carácter sobrenatural atribuido al poder real, particularmente en Francia e Inglaterra*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993., pp. 72, 185 y 213.
- ¹⁰ Peter Brown, *El primer milenio de la cristiandad occidental*, Barcelona, Editorial Crítica, 1997, p. 86.
- ¹¹ María Valverde Castro, *Ideología, simbolismo y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda: un proceso de cambio*, Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 2000, pp. 30 y ss.
- ¹² William Chaney, *The cult of Kingship in Anglo-saxon England. The Transition from Paganism to Christianity*, Manchester, Manchester University Press, 1999, pp. 247 y ss.
- ¹³ Brown, *El primer milenio...*, pp. 180 y ss.
- ¹⁴ *Ibidem*, pp. 185 y ss.
- ¹⁵ Louis Reau, *Iconografía del arte cristiano*, vol. III, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1997, pp. 415 y ss.
- ¹⁶ Alessandro Barbero, *Carlomagno*, Barcelona, Ariel, 2004, pp. 69 y ss.
- ¹⁷ Richard Trexler, *The Journey of the Magi*, Princeton, Princeton University Press, 1997, pp. 78 y ss.
- ¹⁸ Bloch, *Los reyes taumaturgos...*, pp. 35 y ss.
- ¹⁹ Reau, *Iconografía...*, vol. IV, p. 275.
- ²⁰ *Ibidem*.
- ²¹ Antonio Rubial García, "La canonización de San Fernando y sus consecuencias en Nueva España" en Carlos de Ayala Martínez y Martín Ríos Saloma (eds.), *Fernando III, tiempo de cruzada*, Madrid, México, Editorial Silex / Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 2012, pp. 483 y ss.
- ²² Antonio Rubial García, "Los santos Reyes Magos en el imaginario medieval y novohispano" en Martín Ríos (ed.), *El mundo de los conquistadores*, México, Madrid, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM / Silex Editores, 2015, pp. 795. (Serie Historia Medieval).
- ²³ Mariana Warner, *Alone of all her sex. The Mith and the Cult of the Virgin Mary*, Nueva York, Vintage Books, 1983, pp. 103 y ss.
- ²⁴ Jean Chevalier y Jean y Alain Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, Editorial Herder, 1986, p. 991.

- ²⁵ Pedro de la Vega, *Flos Sanctorum. La vida y pasión de Nuestro Señor Jesucristo y las historias de las festividades de su Santísima Madre, con las de los santos apóstoles, mártires y vírgenes según el orden de sus fiestas*, Sevilla, Fernando Díaz, 1580, p. 274v.
- ²⁶ Ver Sivilère Menegaldo y Bernad Ribémont, *Le Roi fontaine de justice: Pouvoir justicier et pouvoir royale au Moyen Age y a la Renaissance*, París, Klincksieck, 2012.



La experiencia de lo sagrado y la religiosidad en la obra de María Zambrano

Greta Rivara Kamaji

El hombre y lo divino es posiblemente una de las obras más estudiadas de la filosofía española del siglo XX, y lo es porque ahí están contenidos, de alguna manera, algunos de los temas más acuciantes del siglo pasado. La importancia de esta obra puede señalarse en distintos niveles y de distintas maneras. En primer lugar, representa, en el panorama de las ontologías del siglo XX, una de las más complejas y también más originales en muchos sentidos¹. Zambrano se nutre y dialoga con pensadores como Freud, Heidegger y Nietzsche, su obra puede ser leída dentro de esta tradición, de un pensamiento que busca explorar el fundamento del ser del hombre más allá del racionalismo. Esto lo hace desde esa voz tan única que le es propia.

En segundo lugar, el libro es una de las cimas de su pensamiento, uno de los lugares donde explora con mayor amplitud las implicaciones más importantes de sus ideas. Gran parte de la ontología zambraniana, eje de su obra, se encuentra delineada, perfilada y fundamentada en *El hombre y lo divino*, pues Zambrano comienza por hacer una ontología de lo sagrado, desde la cual construirá una ontología del tiempo, del lenguaje y de la historia.

Todo comienza en *El hombre y lo divino* al más puro estilo de la fenomenología de la religión, es decir, por una pregunta por lo sagrado. A lo largo del libro esa pregunta se presentará en dos niveles: el ontológico y el histórico. En el presente texto, hemos de esbozar brevemente los planteamientos iniciales mencionados, primero acercándonos al papel que la historia juega en el nuevo

horizonte humano post-ilustrado, y después discutiendo el carácter ontológico de lo sagrado respecto al humano vivir.

En la introducción de *El hombre y lo divino*, Zambrano escribe que “hace muy poco tiempo que el hombre cuenta su historia, examina su presente y proyecta su futuro sin contar con los dioses, con Dios, con alguna forma de manifestación de lo divino”.² Zambrano se refiere a que uno de los fenómenos que más vivamente constituyen la vida de Occidente luego de la Ilustración es la exclusión de lo divino de aquel terreno en el que examinamos nuestra historia, nos pensamos a nosotros mismos y al mundo. La filósofa española se pregunta si tal estado de cosas significa que la experiencia, no de lo divino, sino de lo sagrado, que es la condición de posibilidad de tal experiencia, así como de la relación con lo divino, queda entonces, a su vez, fuera del panorama de nuestra vida. Resulta extraño no contar con lo divino pues parece, según la autora, que la vida humana está cruzada por la imposibilidad de vivir sin uno de sus sentimientos más hondos, de hecho, fundantes, originarios: el sentimiento de lo sagrado. Sin embargo, parecería lejano el tiempo en el que el sentimiento de lo sagrado acompañaba indefectiblemente nuestras vidas.

En el mundo contemporáneo, dice Zambrano, parece que, una vez idos tantos dioses, hemos dejado de sentir lo sagrado como algo que va junto con nuestra vida, y nosotros, occidentales, parecemos soportar a dios de mala gana, apenas lo toleramos. Parece que, simplemente, “se le deja estar”,³ como si fuese una especie de complacencia que tiene que ver más con el recuerdo del pasado que con el reconocimiento de una íntima necesidad de ver acompañada nuestra vida por algo que no sea dar vueltas sobre sí misma, en sí misma y desde sí misma.

Iniciaré el análisis del carácter histórico de lo sagrado a partir de la lectura que Zambrano realiza de la filosofía de la historia de Hegel, en la cual se detiene de forma particular. Desde ahí, la filósofa reflexiona en torno a las distintas maneras en las que Occidente ha pensado lo divino.

A partir de Hegel, escribe Zambrano, la historia es *nuestra* historia, nos pertenece tan profunda, tan íntimamente, que no deseamos que lo divino se

presente para hurtarnos lo más trabajosamente obtenido: nuestro presente, nuestro futuro y la sensación de ser sus dueños. Extrañamente, dice Zambrano, “Hegel llevó a su extremo la más clara expresión de la tragedia humana, la tragedia de lo humano: no poder vivir sin dioses”.⁴ Lo que encontramos en Hegel es una divinización de la historia glorificada como despliegue de la razón humana; la historia pasa a ocupar el lugar de lo divino. Siempre que hay procesos de divinización es porque el sentimiento de lo sagrado late en nosotros, pero está negado, trasladado a sitios en los que necesitamos ponerlo para poder verlo y evaluarlo de forma que podamos seguir sintiéndolo.

Este fenómeno, en el cual lo divino se postula y presenta bajo diferentes formas con el fin de que quede registrado, de alguna manera, no es tan extraño como parece. Según Zambrano, la forma en la que lo divino es para nosotros es siempre plural, se mueve a nuestro paso, se muestra de distintas formas a lo largo de la historia y adquiere distintos rostros. Lo divino, señala nuestra autora, cambia, se transforma, se mueve en la historia; lo decimos, lo contamos, lo pensamos y lo percibimos de distintas maneras, siempre como algo históricamente acontecido. Ello es posible, según Zambrano, porque hay algo en la vida humana que permanece inalterado: el sentimiento de lo sagrado; dicho sentimiento es para nuestra autora aquello que funda la existencia humana y se expresa de distintas formas, incluso como la negación de lo divino o la exclusión de lo divino. Estos fenómenos serían, en última instancia, testimonio de nuestro trato y vínculo con lo divino.

Uno de los momentos de la historia de Occidente en el que esto se puede observar claramente es, entonces, en la modernidad. La modernidad realizaría una especie de negación de lo divino, una negación que obedecía a una necesidad de liberar para el ser humano su historia y poder verla como su creación más íntima, y no sólo eso, sino que para apropiarnos de la conciencia de nuestra realización en la historia y como historia, como nuestro producto más acabado y más querido, podríamos reconocernos en lo que hemos sido y en lo que somos, en la historia y en el arte, según Hegel. En la historia y en el arte, ya no en lo divino, ahora seríamos dueños de nuestra propia historia y dueños de la con-

ciencia de esta propiedad, fiel espejo de lo que la modernidad llamaba progreso. Parecía, de acuerdo con Zambrano, que “la revelación de lo humano se cumpliría emancipándose de lo sagrado”.⁵ La filósofa española es categórica al respecto y sintetiza la idea de esta forma:

vemos así que lo ocurrido en Hegel, y a través de su pensamiento en nuestra alma, es un cambio en la relación entre lo divino y lo humano [...]. Era la revelación del hombre. Y al verificarse esta revelación del hombre en el horizonte de la divinidad, el hombre que había absorbido lo divino se creía —aún no queriéndolo— divino. Se deificaba. Mas, al deificarse, perdía de vista su condición...y así, vino a surgir esta divinidad extraña, humana y divina a la vez: la historia.⁶

La divinización de la historia realizada por Hegel es una versión de lo divino en la que el ser humano olvidaba que, justamente, seguía generando versiones de lo divino, pues no dejaba de estar poseído por el sentimiento de lo sagrado, sino lo contrario: creía haberse emancipado de ello y no podía ver que solamente había trasladado ese sentimiento a otros terrenos que aparentemente ya no se conectaban con lo divino. Nietzsche dio cuenta muy exhaustivamente de esta situación al señalar reiteradamente que la modernidad había sustituido el lugar de lo divino y había puesto en ese sitio a lo humano, más específicamente a la razón y al conocimiento. Pero en esta sustitución, dice Nietzsche, lo que no quisimos ver es que justamente en tanto sustitución, el sitio que albergaba las nuevas instancias, independientemente de qué nombre les diésemos, (ciencia, razón, conocimiento, progreso) se conservaba, quedaba intacto; es decir, el lugar de lo absoluto. Por ello, al poner a la historia o a la razón en ese sitio, adquirió las características de lo absoluto, se mimetizó, pues a lo que no habíamos renunciado era a tener un lugar para lo absoluto, pero de esto no nos dimos cuenta y creíamos que el ocupar ese sitio implicaba que nuestra vida y nuestra historia ya no tendrían las características de lo absoluto. Muy al contrario, lo humano se pretendió absoluto, incluso la llamada muerte de Dios en manos del pensamiento ilustrado, en realidad no habría sido sino una operación de desplazamiento, de

trasladar lo divino al plano de lo humano para conservar, casi secretamente, diría entonces Zambrano, un espacio en el cual nuestro sentimiento de lo sagrado pudiese manifestarse, de otra forma, pero manifestarse al fin, pues ese sentimiento puede cambiar, pero en cuanto tal y como tal, no desaparece.

En ese sentido, la Modernidad racionalista e ilustrada parecía, en palabras de nuestra autora, “una nueva religión sin dios, de la religión de lo humano. Y lo humano ha ascendido así a ocupar el puesto de lo divino. Al abolirse lo divino como tal. Es decir, como trascendente al hombre, él vino a ocupar su sede vacante”.⁷ En este proceso no faltó la soledad, la angustia y el vacío. El vacío de lo divino que por más que fuese llenado de cosas humanas se sentía inquietante, ese vacío palpitaba en el corazón del alma moderna y configuraba una nueva forma de ser para nosotros en esta parte de nuestra historia. La modernidad Occidental, como había señalado Nietzsche, no colmó ese vacío al sustituir a dios con la razón, puesto que en esa sustitución seguía presente una oquedad, tanto si nos divinizábamos a nosotros mismos, tanto si matábamos a dios en nombre de nuestro conocimiento y de nuestras ansias por controlar el universo, tanto si nos realizábamos en la historia, el vacío estaba.

Zambrano señala que ese vacío, en realidad, se hace más grande tanto más sea la necesidad o el ahínco con el que se busca esconderlo, con el que se quiere ocultar nuestro sentimiento de lo sagrado. Este sentimiento busca salir, manifestarse, surge por otras vías, la soledad sería una de ellas; a mayor negación de lo divino, mayor sería la potencia del sentimiento de lo sagrado que nos constituye. Por ello, comenzamos a divinizar todo a nuestro paso: la historia, el conocimiento, nosotros mismos, etcétera. Todo esto, dice Zambrano, no estaba expresando sino justamente la presencia de aquello que el occidental moderno, sobre todo de corte ilustrado y racionalista, tanto quería negar: que lo divino forma parte de nuestra vida y nuestra historia porque somos ese ente que siente lo sagrado, que siente la presencia de algo Otro, desconocido y misterioso, que le sobrepasa y no entiende. De algo Otro que considera revelador y atemorizante, oculto y salvífico, de algo Otro que desea nombrar; un misterio tremendo y fascinante, como le habría llamado Rudolf Otto (en su importantísimo

texto *Lo santo*): lo sagrado.⁸ Ese objeto, según Otto, con el que el ser humano busca relacionarse, que busca comprender, cuya forma busca ver aparecer incluso ahí donde no parece mostrarse.

Es por ello que la Modernidad parecía matar a dios con el mismo ahínco con el que buscaba conservar el espacio de lo trascendente, pues al no sentir ese espacio parecía perderse a sí mismo. Con esto vemos cómo la Modernidad, que pretendía afirmar que la vida humana ya no tenía límites para ser y expandirse, para saber y conocer, encontraba, al mismo tiempo, con ello, sus propios límites; divinizar su historia no hacía que el ser humano se conociera mejor a sí mismo, por el contrario, aparecería ineluctablemente la huella de su propia finitud. Después la soledad vendría de una especie de sentimiento de fracaso, ya que al querer ser divino, el ser humano parecía ya no reconocerse ni en lo humano ni en lo trascendente, a lo cual tanto aspiraba a integrarse.

De este modo, si la Modernidad aparentaba respirar hondamente al liberarse de lo divino, ahora parecería que el ser humano se asfixiaba en un espacio saciado de sí mismo, se asfixiaba de su propio ser. Pero en esa plenitud había un vacío, vacío del que, según Zambrano, proviene la posibilidad de que se dé un nuevo amanecer de nuestro impulso, de nuestro sentimiento de lo sagrado, su renovación. Así, afirma Zambrano que:

la deificación que arrastra por fuerza la limitación humana —la impotencia de ser dios— provoca, hace que lo divino se configure en ídolo insaciable a través del cual el hombre —sin saberlo— devora su propia vida, destruye él mismo su existencia. Ante lo divino ‘verdadero’ el hombre se detiene, espera, inquiere, razona. Ante lo divino extraído de su propia sustancia, queda inerme. Porque es su propia impotencia de ser dios la que se le presenta y representa, objetivada bajo un nombre que designa tan sólo la realidad que él ni puede eludir. Viene a caer, así, en un juego sin escape de fatalidades, de las que en su obstinación no encuentra salida. Reducirse, entrar en razón, es, también, recobrase. Y puesto que ha caído bajo la historia hecha ídolo, quizá haya de recobrase adentrándose sin temor en ella, como el criminal vencido suele hacer volviendo al lugar de su crimen; como el hombre que

ha perdido la felicidad hace también, si encuentra el valor, de volver la vista atrás, revivir su pasado a ver si sorprende el instante en el que se rompió su dicha. El que no sabe lo que le pasa, hace memoria para salvar la interrupción de su cuento, pues no es enteramente desdichado el que puede contarse así mismo su propia historia.⁹

En el momento de la asfixia de lo humano, es decir, en el momento en el que lo humano no resiste más estar en el lugar que no le pertenece, que es el lugar de lo sagrado, encuentra de nuevo ese hueco con el cual puede dejar nuevamente que lo divino aparezca en el sitio que le corresponde. En el capítulo intitulado “Dios ha muerto” de *El hombre y lo divino* Zambrano ahonda en esto último y señala que

no se libra el hombre de ciertas “cosas” cuando han desaparecido, menos aún cuando es él mismo quien ha logrado hacerlas desaparecer. Podrían dividirse las cosas de la vida en dos categorías: aquellas que desaparecen cuando las negamos y aquéllas otras de realidad misteriosa que, aun negadas, dejan intacta nuestra relación con ellas. Así eso que se oculta en la palabra casi impronunciable hoy, Dios.¹⁰

En palabras de Zambrano, luego de la modernidad, la relación con lo divino cambia de contenido, de signo, y mientras más pensamos que el objeto de esa relación está fuera de nuestro horizonte, más intensamente lo encontramos presente en la forma de su negación, y con la misma fuerza con la que lo negamos, favorecemos, paradójicamente, su presencia y no su anulación. Para nuestra autora, ello no devela otra cosa más que el hecho de que, justa y precisamente, el sentimiento de lo sagrado no es un accesorio accidental de la vida humana sino una nota ontológica.

Entramos aquí a la segunda parte del análisis, donde me gustaría traer al frente el carácter ontológico que Zambrano le da al sentimiento de lo sagrado. Dicho carácter no tiene un papel secundario, ni tampoco se presenta como un estado superado del ser del ser humano. Respecto a esto, Zambrano subraya que la relación con lo divino puede cambiar de signo —incluso constantemente—

pero ese cambio no implica que se extinga. Podríamos decir que tal relación, ya distinta, se profundiza, de manera que es posible afirmar que mientras más inexistente parece la relación, más presente está, aunque el vínculo esté “abisado”. Ese vínculo se abisma debido a que una de las instancias que forman parte de ese vínculo aparenta haberse desdibujado al grado de parecer ausente; es decir, está no estando, lo cual es desconcertante en grado sumo, pues su estar representaba una presencia realísima. Mientras tanto, el ser humano, el otro polo de la relación, a su vez, siente que su vida se abisma también, al no tener ya tan cierto el lugar que ocupa en un vínculo que parece disolverse.

Esto representa para Zambrano, como siempre ha sucedido en nuestra historia, una versión en la que pensamos a lo divino, pero que no implica nunca su anulación. Por lo que “la ausencia, el vacío de Dios, podemos sentirlo bajo dos formas que parecen radicalmente diferentes a simple vista: la forma intelectual del ateísmo, y la angustia, la anonadadora irrealidad que envuelve al hombre cuando Dios ha muerto”.¹¹

Lo significativo en ello es que lo divino eclipsado constituye un regreso del ser humano al sentimiento de lo sagrado que le habita, y establece, a su vez, una oportunidad para que lo sagrado se nos revele nuevamente como parte de nuestra vida. La misma Zambrano lo señala cuando dice:

En la historia conocida siempre ha llegado un momento en que los dioses han muerto. Y es extraño. Lo divino, aquello que el hombre ha sentido como irreductible a su vida, sufre eclipses [...] y en cualquiera de las cosas ha llegado el instante terrible de que eso divino, irreductible a lo humano, ha corrido la suerte de lo humano: pasar, ser vencido y aun morir.¹²

Para Zambrano el tema significativo no es tanto cómo es que el ser humano cambia las formas de su relación con lo divino, sino el hecho de que siempre siente a lo divino como parte de su vida. Incluso, el ser humano ha encontrado a lo divino con su vida, el sentimiento de lo sagrado ha brotado de la humana condición, ya que vivir humanamente, señala sin titubeos nuestra autora, es

hacerlo en el modo de la religiosidad, y ésta es la matriz que acoge a lo divino, es el ser trágico del ser humano que ha sentido estar siempre frente a su propia finitud y su propia fragilidad, pero también frente a algo otro; en primera instancia, una realidad que tiene que hacer propia, y en ese tener que hacer, también se le revela que hay, además de su realidad, algo siempre distinto de su propia condición.

“Cuando no los hay todavía ¿a qué crearlos? (los dioses) Si se les ha creado, debe de ser por algo ineludible. Es, sin duda, el aspecto primario, original de la tragedia que es vivir humanamente”,¹³ es decir, llevar a cuestras ese sino de nuestra condición implica para Zambrano que:

la esperanza se dirige hacia esta estancia superior que envuelve al hombre, no humana. Estancia —realidad— que él no inventa: la ha encontrado con su vida. De ahí que siempre haya habido dioses, de una u otra forma. Los dioses han sido, pueden haber sido inventados, pero no la matriz de la que han surgido un día, no ese fondo último de la realidad, que ha sido pensado después, y traducido en el mundo del pensamiento como *ens realissimus*. La suma realidad de la cual emana el carácter de todo lo que es real.¹⁴

Para Zambrano lo sagrado es el sentimiento que el ser humano tiene con respecto a la realidad como algo que nunca le es totalmente manifiesto, sino que es algo oculto y entrañado, y cuando percibe que eso oculto, no manifiesto, se le muestra, siente entonces un espacio despejado para ser, para vivir: es el sentimiento de lo sagrado. La realidad que la persona siente le es otorgada para ser, para verse a sí misma y comprenderse y preguntar por su propio ser y construirse a partir del enfrentamiento con su propia finitud. Cuando una puede verse a sí misma, puede ver a lo divino, puede hacer que aquel sentimiento se muestre bajo distintas formas, y son esas formas lo que Zambrano llama las manifestaciones de lo divino; es decir, serían las formas a través de las cuales nos es posible tener vivencias de lo sagrado como algo que está manifestándose en nuestra vida y como parte de ella.

Es la experiencia trágica de su diferencia ontológica, que es su insuficiencia constitutiva, lo que le hace al ser humano sentirse vinculado a algo que no es él mismo. Sentir esa diferencia, a su vez, le da conciencia de que está dotado de una realidad que nunca logra completar sino que va configurando siempre, haciéndose con ello su propio ser, a sabiendas de su fragilidad y su contingencia.

Es en este sentido en el que Zambrano afirma que los dioses son una forma de trato con la realidad; una forma de hacer que la realidad pueda ser para el ser humano justo el sitio en el que constituye y configura para sí lo que llama su existencia.

La necesidad que siente el ser humano de lo divino es una necesidad ontológica, como si al ser humano le faltase siempre realidad y por ello necesitara crearla permanentemente, lo que hace que el ser humano construya el espacio en el que siente que es y sabe que es. Pero dicho espacio no está dado, lo construye llevando a cuestras el sentimiento de su incompletitud, de su finitud y de su fragilidad. De ese sentimiento, dice Zambrano, brota el radical sentimiento de lo Otro, lo radicalmente Otro que es lo sagrado. Sólo el ser humano es el que necesita sentir lo divino porque sabe de su ser a medias, de su insuficiencia ontológica, es por ello que la religiosidad para Zambrano tiene un carácter ontológico; es de ahí de donde proviene la necesidad humana de darse un ser, de darse perpetuamente nuevos nacimientos.

El ser humano es el ente que se da a sí mismo formas inacabadas de nacimiento, pues justamente es el sentir de ese inacabamiento el que le lleva a hacer de su vida un camino, un anhelo y nunca algo dado y completo; hacer de su vida algo que se manifieste para sí mismo y pueda verse a través de algo otro. Ese algo otro es un sentimiento de que la realidad, a la vez que lo sobrepasa, es hacedora de nuestro ser y lo proyecta como algo que, a pesar de su finitud, tiene sentido: es la vivencia de lo sagrado. Para Zambrano todo esto implica que para el ser humano no es posible vivir sin estar vinculado a lo sagrado que no deja de manifestarse, y ello constituye el carácter ontológico de la religiosidad humana.

Lo divino está siempre naciente para el ser humano porque su condición de posibilidad, lo sagrado, es el espacio donde el ser del ser humano puede

despejar la inaccesible realidad. Los dioses son las formas de esa manifestación en que eso inaccesible se revela y se muestra.

De este modo, la posibilidad de que retorne en el ser humano el sentimiento de lo sagrado, implicaría tomar en cuenta que cuando se niega a lo divino o se le oculta lo que sucede con esa negación no es otra cosa sino el llamado inquieto y angustiado del ser humano sintiendo dentro de sí eso que le es propio; llamado por el cual puede pensar lo sagrado en su vida, preparando con ello nuevas auroras para lo divino. Pues sólo cuando el ser humano muera, los dioses, o lo divino, habrán muerto para siempre, habrán muerto en tanto que un hallazgo del corazón humano.¹⁵

Esto es lo que Zambrano denomina el carácter ontológico de lo sagrado y que se expresa en la imposibilidad del hombre de vivir sin sentirse vinculado a la realidad que lo trasciende. El hecho de que exista este radicalmente Otro que es lo sagrado ayuda a que el hombre pueda configurar su realidad, es ante la presencia de los dioses que se logra esto, porque otorgan una cierta claridad en la diversidad paradójica del mundo.

Fuentes

Lizaola, Julieta, *Lo sagrado en María Zambrano*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2007.

Zambrano, María, *El hombre y lo divino*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

Notas

¹ Desde mi punto de vista, podemos situar a María Zambrano junto con las grandes ontologías del siglo XX, sobre todo aquellas que se configuran teniendo como ejes centrales la reflexión sobre el lenguaje y el tiempo. Me refiero a las ontologías en la línea de la hermenéutica, como las de Gadamer y Ricoeur, desde luego, con el horizonte abierto por Heidegger.

² María Zambrano, *El hombre y lo divino*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 13.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*, p. 15

⁵ *Ibidem*, p. 16.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*, pp. 19-20.

⁸ Recordemos que el texto de Rudolf Otto representó un punto de inflexión fundamental en lo que al estudio de la religiosidad se refiere. Podríamos decir que a partir de la forma en que este autor trabajó el concepto de lo sagrado, fue posible que se desarrollara la fenomenología de la religión, la cual comenzó a insistir en que lo fundamental en el estudio y comprensión de la religiosidad humana está en el estudio de la noción y experiencia de lo sagrado, independientemente de su inserción a un contexto religioso determinado.

⁹ *Ibidem*, pp. 23-24.

¹⁰ *Ibidem*, p. 134.

¹¹ *Ibidem*, p. 135.

¹² *Ibidem*, p. 136.

¹³ *Ibidem*, p. 28.

¹⁴ *Ibidem*, p. 32.

¹⁵ Con relación a este último punto, encontramos una exhaustiva reflexión de gran alcance teórico en Julieta Lizaola, *Lo sagrado en María Zambrano*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2007. Este volumen aporta elementos teóricos muy relevantes para pensar el concepto de lo sagrado, no solamente a partir de la filosofía zambraniana, sino en el panorama de la filosofía de la religión.

Usos y abusos de la retórica epidíctica

Marialba Pastor

Este texto realiza un breve recorrido histórico con la intención de mostrar cómo la retórica epidíctica ha sido empleada a lo largo de la historia por las autoridades y los grupos de poder con la finalidad de reproducir su dominio. También trata de responder cuáles han sido las consecuencias de la presencia y persistencia de tal fenómeno.

La retórica epidíctica en la construcción de la "cultura del elogio"

El uso de ideas, personajes y objetos del pasado con fines propagandísticos, para justificar el estado de cosas y favorecer a un grupo en el poder, se remite a los orígenes de la retórica en la Grecia Antigua cuando Sócrates (469-399 a. e. c.) se refirió a la retórica como un monólogo pronunciado frente a un público pasivo y contemplativo, el cual, mediante la persuasión, el manejo de las emociones y el relato de anécdotas y otros asuntos ocasionales, afianza las creencias; en contraste con la dialéctica que, mediante el uso de la razón y la formulación de preguntas y respuestas, conduce al diálogo y al conocimiento.¹ Si bien en su inicial obra filosófica Platón coincidió con su maestro en este punto de vista, más adelante, en *Fedro*, puso en boca de Sócrates la afirmación de que la retórica no era distinta de la dialéctica, porque también cumplía las exigencias de

llegar a la verdad de un modo racional.² En este mismo sentido, Aristóteles concibió el arte de la retórica como un transmisor de ejemplos y acciones nobles, capaz de convencer al pueblo de lo más conveniente a sus intereses y, por consiguiente, no incompatible con la dialéctica.³ Aristóteles señaló que para persuadir era necesario convencer y para ello se requería emplear un método que permitiera colocar en orden lógico las ideas y demostrar los hechos. Además, para él, la retórica era un producto de la democracia, es decir, del intercambio de ideas llevado a cabo en las asambleas donde se debaten los problemas hasta concertar pactos y promulgar leyes.⁴

Si se piensa en la división de la retórica propuesta por el estagirita —deliberativa, judicial y epidíctica o panegírica—⁵ el discurso historiográfico de carácter científico sólo podría emplear los dos primeros tipos: la deliberativa, propia de los debates que se sostienen en las asambleas y los parlamentos, útil para sopesar el pro y el contra de los asuntos y discutir si los hechos ocurrieron de una determinada manera, con el fin de orientar los conocimientos hacia un fin; y la judicial, propia de las denuncias, la presentación de testigos, testimonios y pruebas y la defensa de los acusados, cuya finalidad es aproximarse a la verdad y hacer justicia.⁶

El hispanorromano Marco Fabio Quintiliano, autor de la *Institución Oratoria*, uno de los manuales de retórica más empleados en todos los tiempos, señaló que los asuntos que atañen a la retórica epidíctica no son problemas o conflictos, sino dioses, héroes, ciudades, actuaciones políticas y acciones públicas. A ellos se refieren los discursos, los himnos, las odas y los sonetos pronunciados generalmente en fiestas religiosas y funerales, para defender o cuestionar, para probar el honor o la vergüenza, y demostrar lo que se elogia o censura con amplificación y ornato.⁷

En teoría, el empleo de la retórica epidíctica sería inadmisibles para quienes conciben la historia como una ciencia social, ya que al dirigirse a un público contemplativo que espera ser atraído o colmado de placer; al acentuar lo bello o lo feo, lo bueno o lo malo, lo positivo o lo negativo, y concentrarse en la alabanza o el vituperio, en el elogio o la censura, el discurso historiográfico borraría

las ambivalencias y favorecería una postura única, con el consecuente abandono de la imparcialidad que el oficio del historiador reclama, aunque ésta sea solamente una intención debido a la insuperable subjetividad que tal oficio entraña. A pesar de lo antes dicho, es frecuente encontrar en la historiografía, sobre todo en la elaborada con fines oficiales y nacionalistas, la recurrencia a este tipo de retórica.

La discusión en torno a la oposición o complementariedad de la retórica y la dialéctica; en torno a si la primera es una forma de comunicar y la segunda es un método de conocimiento, o si ambas persiguen revelar la verdad, obliga a reflexionar sobre un singular fenómeno: la persistencia del elogio como un discurso laudatorio o de engrandecimiento al que se ha recurrido a lo largo de la historia occidental con formas múltiples y variadas, predominantemente en los homenajes, las ceremonias y las fiestas celebradas por las comunidades y las sociedades para alabar hechos como batallas y disputas, ciudades y naciones, y personajes extraordinarios como dioses, héroes y líderes. Si bien el elogio crece cuando se incluye el vituperio del antagonista, el que produce el “mal”, en este ensayo se pondrá énfasis en lo que produce el “bien”.

De acuerdo con la etimología del término, *elogium* es un “testimonio, o testificación que se da de alguno, alabándole y honrando sus méritos y persona”;⁸ es un discurso laudatorio o de engrandecimiento; una manera de divinizar, sacralizar, sacrificar o hacer algo sacro. El *elogium* también es la máxima inscripción que se pone en la lápida sepulcral y quizás está relacionado con la *elegía*: el canto fúnebre que expresa sentimientos de dolor y melancolía. Entre los primeros cristianos, *eulogia* fue un nombre que se aplicó a la eucaristía, esto es, al sacrificio cristiano en la comunión con Dios; y las *eulogias* fueron panes bendecidos que simbolizaron el amor y la hermandad de la comunidad cristiana. De este modo, en la etimología del término quedó estampado el carácter religioso de este tipo de discurso que en la mayoría de los ritos debe pronunciarse para propiciar la unión de las fuerzas divinas y los seres humanos.

Las fiestas y reuniones conmemorativas que ocurrían en los santuarios en presencia de los sacerdotes para consultar los oráculos, honrar a los difuntos,

realizar sacrificios y afirmar la pertenencia a la Hélade, se llamaron *panegirias*.⁹ Panegírico fue un sobrenombre del dios Apolo y, en el teatro, el mismo canto triunfal en su honor también se conoció como panegírico. Posteriormente, panegíricos¹⁰ fueron los cantos y las oraciones pronunciadas durante los rituales de sacrificio y este mismo nombre recibieron los discursos elogiosos hacia un personaje y una nación, como el famoso *Panegírico* de Isócrates llamando a la unidad panhelénica.¹¹

Por otro lado, si por cultura se entiende aquello que se cultiva, aquello a lo que se rinde culto, “el conjunto de modos de vida y costumbres, conocimientos y grado de desarrollo artístico, científico, industrial, en una época o grupo social...”¹² o bien, como actualmente la entienden las ciencias sociales: el conjunto de modos de vida producidos y aprendidos por los miembros de una sociedad particular y transmitidos de generación en generación,¹³ es posible afirmar que el elogio es una de esas tradiciones culturales del llamado mundo occidental cuyas raíces se hunden en tiempos remotos, por lo menos desde la Grecia Antigua, lo cual no quiere decir que en regiones con estructuras no occidentales, en África y el llamado mundo oriental, no exista; pero este texto se referirá sólo al caso de Occidente.

Con base en lo anterior se puede afirmar que la acción de elogiar pertenece al grupo de las ideas, creencias, prácticas y representaciones encaminadas a glorificar, alabar, celebrar (*gloriare, laudare, celebrare*) que encontramos repetidas una y otra vez en todas las culturas como si fueran parte del ritual necesario para garantizar la vida de toda la comunidad. Aún más, es posible hablar de la conformación en Occidente de toda una “cultura del elogio”, en tanto la producción de ambientes impregnados de fascinación, excitación y alabanza cultiva esperanzas positivas en el futuro, no sólo en los momentos excepcionales, los días de fiesta y celebración, sino también en la vida cotidiana.

Los recursos de la retórica epidíctica del elogio

La “cultura del elogio” puede vivirse cotidianamente, pero se percibe y confirma plenamente en los momentos excepcionales, es decir, en las grandes concentraciones de masas realizadas en los espacios donde se dramatizan los mitos y se celebran los rituales. En esos momentos, las imágenes visuales y verbales, la música y los coros, las pinturas, las esculturas y los discursos de los líderes carismáticos ponen de manifiesto un conjunto cerrado de símbolos que se corresponden e integran coherentemente para ser transmitidos y crear un ambiente mágico. La empatía con estos lenguajes es una vieja fórmula empleada por las religiones y las ideologías para borrar las contradicciones y suprimir los conflictos pues en los momentos excepcionales las palabras y las cosas adquieren el poder de la fascinación, en parte porque hacen olvidar las carencias y contrastan con la pobreza, la tristeza o la rutina cotidiana. De ahí que usualmente se acompañen de lo excesivo, lo abundante y lo ostentoso.¹⁴ Una y otra vez, el “pueblo elegido” adora a su líder y espera la llegada del milagro o el paraíso terrenal. Una y otra vez, el pueblo marcha en dirección del lugar donde se realiza la comunión entre él y lo divino. Son momentos apoteóticos, cargados de emoción, capaces de cancelar toda racionalidad y dejar sola a la fe encendida.

La obra de Nicolás Poussin, *La adoración del Becerro de Oro* (1633-34), puede ilustrar este hecho: la pintura recrea el pasaje bíblico del Éxodo que refiere el paso de la idolatría al monoteísmo, de la adoración del becerro a la adoración de un dios abstracto impuesta por Moisés a los judíos al retornar del Monte Sinaí con las Tablas de la Ley. También expresa la imperiosa necesidad humana de adorar algo: “El pueblo, viendo que Moisés tardaba en bajar de la montaña, se reunió en torno de Arón y le dijo: Anda, haznos un dios que vaya delante de nosotros. Porque ese Moisés, ese hombre que nos ha sacado de Egipto, no sabemos qué ha sido de él”.¹⁵

En los momentos de celebración, los líderes portadores del carisma con el cual los ha dotado la comunidad, le exigen obediencia y sumisión a él. El poder de los discursos de estas autoridades se acompaña de imágenes y “efectos espe-

ciales” con el fin de construir el universo hermético necesario para rechazar todo lo que sea ajeno a la comunidad que comandan. La retórica encanta, conmueve, penetra el corazón de cada uno de los sujetos y manipula sus emociones más íntimas. Con ella, los ánimos se inflaman y los oyentes se entregan como fieles soldados a la acción. En esos momentos, además de las figuras excepcionales, destacan su corte y sus allegados. El resto de la gente es anónima; conforma una mancha blanca de peregrinos o negra de soldados que desaparecen bajo los cascos y los uniformes, o bien, forma la masa que ha interiorizado el carisma, que se ahoga en aclamación emocionada y está dispuesta a servir y sacrificarse por el líder, la causa o la nación; a entregarse para “hacer la revolución”.¹⁶

La retórica epidíctica del elogio contribuye a que la masa justifique las riquezas que las élites han atesorado, defienda las jerarquías y promueva la imposición de líderes y autoridades autoritarias. Por ello, como un recurso estratégico para envolver todo con un carácter espiritual, estos líderes y autoridades suelen rechazar la aceptación pública de dinero, consideran vulgar hablar de problemas económicos o referirse a la existencia cotidiana y la vida material. Por el contrario, en los ciclos litúrgicos se activan los deseos y los impulsos inconscientes, sobre todo cuando se consuma el sacrificio, esto es, la unión sublime del líder carismático con su pueblo.

Las partes propuestas por la retórica para componer un texto y efectuar una ceremonia constituyen una estrategia imprescindible para el éxito del encantamiento que proporciona el ritual. Tal y como lo establecieron Aristóteles y Cicerón, la división del discurso en cuatro partes (el exordio o proemio; la propuesta del asunto; la exposición de las pruebas y los argumentos; y el epílogo o conclusión) persigue ganarse al auditorio, convencerlo de lo correcto de su actuación y producir su apasionamiento. El ritual presenta una división similar, más o menos coincidente con las distintas fases de los ciclos de la noche y el día, de las estaciones del año y los ciclos biológicos del nacimiento, el crecimiento, el desarrollo y la muerte. Por ello, las fiestas y las ceremonias inician con la procesión de la colectividad, ordenada según la jerarquía impuesta, prosiguen con su congregación en torno a la figura de alabanza, el canto de los

himnos, la rendición de los honores con música, sermón o panegírico, y llega al clímax o la apoteosis que es, simultáneamente, metamorfosis: ascender a los cielos, morir para nacer de nuevo, emprender la lucha e ir a la guerra para defender a la patria, etcétera.¹⁷

Múltiples son las obras de arte que emplean la retórica epidíctica del elogio. Se encuentran sobre todo en los templos, las grandes plazas, los teatros, los auditorios y los cementerios, en todos los lugares sacros y, por consiguiente, elegidos para celebrar la renuncia colectiva a la vida individual y confirmar la pertenencia a un proyecto cuyo objetivo central es morir por la patria, la colectividad o la nación. Con frecuencia, en estos lugares, junto a las águilas, las banderas, las hojas de laurel y de roble, el fuego de las velas, las antorchas y los pebeteros, se contemplan esculturas que recuperan el ideal clásico de la belleza, el cuerpo del santo, el sabio o el atleta de proporciones simétricas y serena tranquilidad.

El águila, la bandera y el fuego,¹⁸ por citar sólo tres de los símbolos más recurrentes desde la antigüedad grecorromana, conducen a ese ideal de perfección y armonía que en situaciones extremas, como lo fueron los movimientos nacionalfascistas o totalitarios del siglo XX, conllevaron los ideales del superhombre y de la raza superior que no debe mezclarse con las inferiores para no descender en la escala humana.¹⁹

Los coros y la música, a veces las canciones populares, son vehículos para avivar los sentidos, los sentimientos y las emociones. La voz, los instrumentos y las notas musicales recuerdan usos y costumbres arraigadas en una comunidad, evocan tradiciones del pasado, transmiten el valor de exaltar lo propio. Son recursos para armonizar las tensiones existentes entre los miembros de una colectividad y, sobre todo, constituyen un sello de identidad.²⁰ A menudo, las letras de los himnos y las canciones hablan de la muerte de los mártires al servicio de la causa; así como del honor que los vivos deben a su misión para que se proyecte al futuro de las nuevas generaciones. Los grupos siguen el ritmo de la música y los coros fortalecen el contenido de los mensajes. Para que la voz del colectivo trascienda han de borrarse las voces individuales, como puede escu-

chase en la ópera *Nabucco* de Giuseppe Verdi, presentada por primera vez en 1842 en la Scala de Milán. Si bien los hechos narrados en esta obra correspondían a conflictos entre el rey Nabucodonosor y los hebreos en el siglo VI a. e. c. en Jerusalén y Babilonia, los coros de los judíos que “disciplinan la voluntad” y suplican su liberación incitaron el deseo de los italianos del siglo XIX de acabar con la invasión del Imperio Austriaco y llamar a la unificación nacional para salvar a su débil y dividida Italia. La ópera animó el sentido patriótico y funcionó como catarsis, como desahogo, como búsqueda del retorno de las viejas tradiciones y canalización de la insatisfacción.²¹

En las óperas de Richard Wagner los elementos musicales también se mezclan con los dramáticos e ideológicos. Son piezas cuya perfecta estructura aparece como creación divina para conducir a los alemanes a dimensiones sacramentales y litúrgicas. Por ello se representan hasta nuestros días en Bayreuth, una ciudad especialmente seleccionada por estar considerada la Jerusalén terrenal, la catedral del nacionalismo alemán, a donde, cuenta el mito, acudían las tribus arias a realizar sus misterios. En 1910, en Bayreuth, se fundó la Orden de los Germanos, una asociación esotérica antisemita y ariosofista en una ceremonia que incluyó el canto del coro de los peregrinos de Tannhäuser, tras lo cual el maestro y los hermanos de esta congregación trazaron la esvástica como insignia. Con este antecedente, en 1925 Hitler afirmó que la ópera era la mejor misa posible y que “la obra de Wagner englobaba todo aquello a lo que aspiraba el nazismo: la idea olímpica, el arte total de la concentración de masas”.²²

El carácter sagrado de las figuras excepcionales

La historia registra muchos tipos de discursos laudatorios sobre dioses, figuras excepcionales, naciones, ciudades, acciones y actuaciones. En el caso de las figuras excepcionales, pueden ser héroes míticos, emperadores, profetas, magos, adivinos, reyes, santos, predicadores, rabinos, príncipes, sabios, artistas, poetas, tiranos, héroes nacionales, líderes sindicales, dictadores y, más recientemente,

deportistas o *popstars*. Se trata, predominantemente, de varones, aunque también se registran algunas heroínas, reinas y santas. Entre la alabanza de una figura y otra existen diferencias que responden a su tiempo, función y relación con la comunidad que los elogia, pero, a pesar de las diferencias, en todas ellas destacan rasgos similares que son enfatizados por los discursos elaborados para su engrandecimiento.

Uno de los rasgos que salta a la vista es la divinización e inmortalidad de estas figuras, a quienes se les concede la capacidad de unir al cielo y la tierra, las fuerzas divinas y los seres humanos. Esta es una herencia muy antigua, evidente en el mundo grecorromano, donde la frontera entre los dioses inmortales y los héroes míticos se borró, al atribuirles fuerzas para dominar la naturaleza, responsabilidades sobre el orden de las cosas, así como invenciones y descubrimientos de secretos para ser impulsores de la civilización, en tanto arrancan lo que las fuerzas de la naturaleza ocultan y se lo entregan a los hombres para su dominación y beneficio. Un caso demostrativo es el de Prometeo, quien robó el fuego a los dioses para entregarlo a los hombres.

El deseo humano de alcanzar la inmortalidad se proyectó en los dioses griegos, cuyas hazañas se difundieron repetidamente para servir de modelo, para marcar lo que se esperaba de aquellos que aspiran al *status* privilegiado del héroe. La métrica de los himnos permitió esa disposición rítmica de los versos que halagaban a los oídos y se pegaban a memoria: “¡Salve, Leto feliz! Porque diste a luz hijos preclaros: al rey Apolo y a Diana la que goza en las saetas [...]”. Y refiriéndose a Apolo añade: “Mas ¿Cómo habré de celebrarte, oh celeberrimo? Pues por doquiera te dedican sus cantares los hombres así en el Continente, alimentador de novillas, como también en las islas [...]. ¿Cantaré primero cómo Leto te dio a luz a ti alegría de los mortales; ella reclinada en la loma cintia en la pedregosa isla Delos que el mar rodea por todos sus costados?”.²³

El himno “En honor de Apolo” prosigue relatando cómo este héroe divinizado civilizará a la Hélade, será acogido por Delos para construir ahí un santuario; cómo los jonios lo regocijarán con certámenes, danzas y cantares que recordarán hazañas de antiguos varones y mujeres; cómo recorrerá otras tierras,

matará con su arco a la Pitia, fundará santuarios y oráculos, se honrará sacrificando numerosos corderos, cómo, en suma, Apolo se irá cargado de virtudes y poderes.²⁴

Más adelante, en Roma, según advierte el relato de Suetonio sobre la muerte de Julio César, las dotes sagradas fueron absorbidas por los emperadores romanos: “Sucumbió a los cincuenta y seis años, y se colocó en el número de los dioses, no solamente por decreto, sino también por el vulgo, que estaba persuadido de su divinidad. Durante los juegos que había prometido celebrar y que dio por él su heredero Augusto, apareció una estrella con cabellera, que se presentó hacia la hora undécima, brillando durante siete días consecutivos; se creyó así que era el alma de César recibida en el cielo, siendo ésta la razón de representarle con una estrella sobre la cabeza”.²⁵

Los atributos divinos de los emperadores se completaron con los humanos para que su lugar como figuras de intermediación entre lo sagrado y lo profano quedara asegurado. En su *Panegírico*, Plinio calificó a Trajano de este modo: “Aparecerías como emperador en las inscripciones, retratos y enseñas, pero por tu modestia, actividad y diligencia, general en jefe, legado y soldado; cuando desfilabas marcial, seguido de tus banderas y tus águilas, afirmabas tan sólo, como resultado de aquella adopción, tu deber de piedad filial y pedías para ese título una larga y gloriosa vida. Por las inscripciones, imágenes y estandartes te mostrabas emperador; en cambio, por la modestia, trabajo y vigilancia eras general, lugarteniente y soldado”.²⁶

Además de exaltar sus virtudes y eliminar cualquier crítica o juicio negativo, Plinio atribuyó a Trajano ser piadoso, sabio, experimentado y trabajador, “padre de la patria”, libertador, unificador de Oriente y Occidente, administrador espléndido del imperio, constructor de “una paz absoluta”, practicante ejemplar de la religión y destructor de las costumbres corruptas.²⁷

El carácter sagrado de los héroes y los emperadores fue trasladado por el cristianismo a los mártires, los santos, los sabios religiosos y otras personalidades. Las razones del reconocimiento de su singularidad se condensaron en las señas y los indicios proporcionados por sus cualidades espirituales (disciplina,

modestia, justicia, prudencia, elocuencia); sus cualidades corporales (castidad, pureza, dignidad); sus circunstancias externas (potencia, gracia, gloria) en las distintas fases de la historia de sus vidas.²⁸

La primera etapa de las hagiografías frecuentemente se relaciona con las condiciones inusuales que rodean el nacimiento y la infancia de las santas figuras: el lugar, la extracción social, la santidad de sus padres, su orfandad o sus capacidades extraterrenas. Entre los miles que podrían encontrarse, Santiago de la Vorágine proporciona el ejemplo de San Nicolás: “Nada más nacer ocurrió con este niño un hecho sorprendente: se sostuvo por sí mismo, de pie, dentro del lebrillo en que lo lavaban. En la época de su lactancia, los miércoles y viernes no aceptó el pecho materno más que una vez al día. En su juventud huyó de las diversiones [...]”.²⁹

La segunda etapa de la vida de los santos en particular, y de las figuras sacralizadas en general, es su partida o retiro del mundo a causa de un llamado providencial. Lo que ocurre en este tramo de su vida es muchas veces inexplicable o permanece en el misterio para enfatizar su condición superior frente al resto de los mortales y dar a entender que son asuntos vedados al conocimiento de los hombres del vulgo. La vida de Jesús es el caso más evidente.

En la siguiente etapa estas figuras enfrentan pruebas que deben librar con éxito; o bien, realizar hazañas y milagros encaminados a vencer a las fuerzas del mal (serpientes, dragones, monstruos, demonios), a superar la muerte, las enfermedades o destruir a los enemigos.

Por último, estas figuras retornan vivas o muertas a la comunidad, la cual se congrega para alabarlas, completando el ciclo de su sacralización³⁰ al incorporarlas al mundo de los dioses: como se vio antes en el caso de la sacralización del emperador Constantino por haber conservado el Imperio Romano y haber dado los primeros pasos en el reconocimiento del cristianismo como religión oficial.³¹

El poder carismático de las figuras sacras radica en su presentación como fuerzas divinizadas del bien y depositarias de la fe y la esperanza comunitaria por su actuación como salvadoras, como guías que resolverán los problemas y

proveerán de felicidad y riqueza a la comunidad. También radica en su poder para aliviar las tensiones sociales y proporcionar tranquilidad ante la amenaza del enemigo y el miedo a la muerte. Por ello, además de unir lo divino y lo terrenal, estas figuras constituyen el modelo, el *alter ego*, de quienes las adoran; en ellas encuentran éstos su identidad. En el caso cristiano, los sujetos traerán a la memoria e imitarán a los mártires o los santos, o sea, seguirán los ejemplos de sufrimiento que los convirtió en vencedores exitosos, destructores del mal.

Las obras realizadas por estas figuras en beneficio de la comunidad son retribuidas por ella misma en el lugar de su muerte al construir sólidos santuarios con intenciones de brindarles honor eterno. En estos lugares los fieles entregan sus tributos a los sacerdotes o administradores y realizan los sacrificios que comprenden procesiones, cantos y sermones que recuerdan el origen religioso de la alabanza, pues fue en los actos de lamentación, con motivo del culto a la muerte de los antepasados, y en los coros del teatro donde emergieron los himnos, las loas y los discursos panegíricos.³²

Desde la Edad Media hasta la actualidad, la concepción del héroe y de la misma idea de heroísmo procede directamente de la concepción del mártir o asceta cristiano, por lo tanto, es distinta de la concepción del héroe grecolatino.³³ Es distinta inclusive en el discurso moderno cristiano, porque los santos, héroes, sabios, gobernantes y artistas, a pesar de la apertura del Renacimiento a la crítica negativa, admiten pocos cuestionamientos, contradicciones o juicios de censura, sobre todo cuando la intención de la alabanza está vinculada al poder; como puede advertirse en las vidas de los grandes artistas compendiadas por el pintor e historiador Giorgio Vasari a mediados del siglo XVI, en las cuales se sigue el estilo de los elogios humanistas, preñados de justificaciones positivas sobre la actuación de las nuevas figuras divinizadas, aunque ahora se enfatiza más el trabajo y la obra producida para servir al arte y a la sociedad; ya no tanto las acciones dirigidas a preservar el credo religioso. El inicio de biografía de Miguel Ángel Buonarroti, al igual que el resto de su vida, desborda adjetivos calificativos laudatorios y puede servir de ejemplo:

[...] el muy benigno Rector del Cielo [...] para sacarnos de tantos errores se dispuso a enviar a la Tierra un espíritu que fuese universalmente hábil en cada una de las artes y en toda profesión, obrando por sí mismo para mostrar lo que es la perfección en el arte del dibujo al delinear, contornear, sombrear e iluminar, para darle relieve a las cosas de la pintura, y con recto juicio operar en la escultura, y hacer las habitaciones cómodas y seguras, sanas, alegres, proporcionadas, ricamente ornamentadas en la arquitectura.

Quiso igualmente darle por compañeras la verdadera filosofía moral y la dulce poesía, a fin de que el mundo lo eligiera y admirase cual singularísimo espejo suyo en la vida, en las obras, en la santidad de las costumbres y en todas las acciones humanas, para verle entre nosotros como algo más celeste que terreno.³⁴

La función política del elogio

La persistente presencia de las figuras extraordinarias a lo largo de la historia se explica porque las comunidades que las elogian creen que de ellas brotan la vida, los bienes, la fertilidad, la salud, el orden, la armonía, etcétera. Esto se pone en evidencia los días de fiesta del santo patrón, cuando los fieles acuden con la riqueza acumulada durante todo el año en forma de dinero o mercancías, y la donan o intercambian en el mercado que se instala en las plazas y los atrios de las iglesias. El santo produce la abundancia y, por su intercesión, ésta se multiplica y distribuye. Además él promete un futuro mejor: salud, concordia, paz y la conservación de la cohesión comunitaria.³⁵

Pero la aceptación de la superioridad de estas figuras sólo ocurre cuando las condiciones están dadas, es decir, si sus dotes son las esperadas por la comunidad en ese momento. Para reconocer dichas dotes, la comunidad ha sido preparada previamente por los “empresarios” (sacerdotes, cortesanos, secuaces) que construyen y promueven el adecuado sistema de valores y creencias. Esta situación resulta evidente en el caso de los reyes medievales tenidos por personajes sagrados elegidos por fuerzas sobrenaturales, algunos con poderes tauma-

túrgicos, como curar las enfermedades;³⁶ dones que, como la sangre azul, les fueron heredados y heredarán a sus sucesores. “Los reyes pasaban por seres divinos, o al menos descendientes de los dioses”. “Los godos —nos dice textualmente Jordanès— atribuían sus victorias a la influencia positiva que emanaba de sus príncipes, y jamás quisieron ver en éstos simples hombres. Les daban el nombre de Ases, es decir, de semidioses”.³⁷

Antes del siglo XVIII, cuando los movimientos ilustrados intentaron impulsar la desacralización, cobraron fuerza y se extendieron por el mundo, la unión de la política y la teología se advertía en las suntuosas ceremonias de consagración y unción de los papas, príncipes, reyes y virreyes. La persistencia de elementos tomados de ritos imperiales romanos y la identificación de estas personalidades con santos o con el mismo Cristo-Sol se reproducirían y llegarían hasta nuestros tiempos.³⁸

Desde el Renacimiento, el elogio puso atención en las acciones de los hombres en la Tierra, pero no por ello intentó su desacralización. Los grandes señores, colmados de riqueza y poder, fueron depositarios de la alabanza, mientras el mundo ciudadano, con la nobleza como principal apoyo, adorno y defensa, giró a su alrededor. Los historiadores renacentistas reconocieron que la función principal de la historia era dar a conocer sus méritos y virtudes para que fueran imitados por los demás. A menudo, estos historiadores estaban pagados para escribir y pronunciar dichas alabanzas.³⁹ Al lado de los santos, príncipes, reyes y altos dignatarios eclesiásticos, los sabios, los poetas y los artistas también fueron motivo de exaltación por la comunidad al reconocer en ellos valores y virtudes dirigidas a contribuir al progreso de la perfección, un caro valor en ese tiempo.⁴⁰

Aunque las biografías renacentistas siguieron la estructura de las hagiografías, al desarrollo del individuo correspondió una nueva valorización hacia el exterior: “el sentido moderno de la gloria” —dice Burckhardt—,⁴¹ recogido de la Roma Antigua.

Las referencias de Maquiavelo a autores grecolatinos y a las razones del éxito o el fracaso de las grandes personalidades son ejes centrales de *El príncipe*,

en cuyo capítulo “De las cosas por las que los hombres, y especialmente los príncipes, son alabados o censurados” destacan sus conocimientos sobre la función de la retórica epidíctica.⁴² En este caso —como se observa en el título de este apartado— no sólo del elogio sino también del vituperio.

El poder absoluto y soberano de los príncipes también fue explicado extensamente por Jean Bodin (1529-1596) en *Los seis libros de la república*, el tratado político y jurídico más influyente del siglo XVI, en el cual se denota una primera intención de cortar los lazos de dependencia entre el poder civil y el poder eclesiástico y transmitir a los gobernantes los atributos sagrados propios de los religiosos: “Dado que, después de Dios, nada hay de mayor valor sobre la tierra que los príncipes soberanos, instituidos por Él como sus lugartenientes para mandar a los demás hombres, es preciso prestar atención a su condición para, así, respetar y reverenciar su majestad con la sumisión debida, y pensar y hablar de ellos dignamente, ya que quien menosprecie a su príncipe soberano menosprecia a Dios, del cual es su imagen sobre la tierra [...]”.⁴³

Por encontrarse a menudo limitados por el poder papal, por conflictos con otros Estados, con los señores feudales y las ciudades rebeldes, las monarquías occidentales reclamaron el poder absoluto una y otra vez recurriendo a la acumulación de tierras, a la diplomacia y la guerra, pero también a la “cultura del elogio”: discursos laudatorios, ritos ceremoniales, lenguajes corporales, imágenes, música y símbolos emblemáticos heredados por sus antecesores. Los ojos y los corazones intentaron ser cautivados por el esplendor desplegado por los reyes y sus cortes en las fiestas y los actos públicos, así como en la majestuosidad de innumerables monumentos y obras de arte elaboradas por los artistas al servicio del Estado. Luis XIV, el Rey-Sol, es el caso más afamado.

Entre las numerosas representaciones se pueden subrayar los murales pintados en cúpulas centrados en el tema de la apoteosis, es decir, en una de las maneras de reconocer la estatura divina de una figura humana. Los atributos de este tema datan de la Grecia antigua y se conservan hasta la actualidad, sobre todo como ascenso de la figura humana a los cielos donde es recibida por los ángeles con una corona de laurel, mientras un coro celebra con música el en-

cuentro. Observable en relieves romanos alusivos a la deificación de los emperadores, la impronta renacentista y barroca dada a los cuadros relativos a las apoteosis de vírgenes, santos, príncipes y reyes atravesó de los siglos XVI al XX, al grado de poder encontrar pinturas de la apoteosis de George Washington, Simón Bolívar y Napoleón III.⁴⁴

La divinización que había conducido a la adoración o veneración públicas fue reflexionada y sintetizada por Hegel al referirse a los individuos históricos como héroes clarividentes y justos que realizan el fin esperado conforme —ya no a los dioses o a Dios— sino a otros entes abstractos concebidos por él como el espíritu del pueblo y el espíritu universal. Al respecto dice: “Los hombres de más talento son aquellos que conocen el espíritu del pueblo y saben dirigirse por él. Estos son los grandes hombres de un pueblo, que guían al pueblo conforme al espíritu universal. Las individualidades, por tanto, desaparecen para nosotros y son para nosotros las que vierten en la realidad lo que el espíritu del pueblo quiere”.⁴⁵

Según el mismo filósofo alemán, los individuos históricos no eligen la dicha, sino el trabajo, el esfuerzo, la lucha, y son sacrificados porque buscan la trascendencia universal. La pasión por el poder, la realización de obras grandiosas y la magnificencia es la energía de su yo.⁴⁶ Para Karl Marx y Friedrich Engels —los críticos más severos del hegelianismo y el neohegelianismo en su tiempo—, el viejo truco empleado por la filosofía idealista para ocultar la realidad concreta y material fue convertir la historia personificada en grandes figuras en la “idea rectora” del devenir de la humanidad, de modo que se asumiera y difundiera como una fuerza sobrenatural a la cual todo estaba sometido irremediablemente, sin que pudieran reconocerse los teóricos, los ideólogos, los filósofos y los historiadores que la habían inventado y estaban detrás de ella como el Consejo de Guardianes de las clases dominantes.⁴⁷

El elogio de la nación

El elogio de la nación, originalmente dirigido a la ciudad de residencia de los órganos del Estado, también encuentra un origen grecorromano: la alabanza a Atenas y a Roma. Esta alabanza retornó en el Renacimiento —el culto a Florencia y Venecia son dos casos paradigmáticos— para difundirse por toda Europa y exportarse, primero a América, y más tarde a las colonias europeas en todo el mundo.

A fines del siglo XVI y durante el siglo XVII, los criollos de las colonias hispanoamericanas empezaron a dejar constancia de la imperiosa necesidad de construir una entidad geográfica e histórica para dotarse de una identidad propia, adueñarse de su entorno en términos materiales y espirituales, combatir la mala fama que sobre ellos distribuían los peninsulares y ser reconocidos y valorados positivamente por la metrópoli. Los incipientes sentimientos nacionalistas de los criollos se aprecian en el arte manierista y sobre todo en el arte barroco, en poesías, descripciones e informes, y en la historiografía que da cuenta del pasado prehispánico y conquistador.⁴⁸ En el título de la muy conocida obra de Bernardo de Balbuena, *Grandeza mexicana y compendio apologético en alabanza de la poesía* (1605), queda sintetizado un ejemplo de la “cultura del elogio” construida en el continente americano. Para Balbuena la Ciudad de México era rica y grande por su arquitectura, su fauna, su flora, sus ríos, sus cielos, etcétera.; también por sus ciudadanos: “[...] monstruos en perfección de habilidades,/ y en letras humanas y divinas/ eternos rastreadores de verdades”.⁴⁹

El elogio alcanzó altos vuelos en Hispanoamérica. El patriotismo y el “maravilloso americano” impregnaron las distintas regiones del continente, como lo afirman los nostálgicos lamentos de la música y las canciones del folclor de cada nación. La explicación histórica del éxito de la retórica epidíctica del elogio en el culto a la nación puede explicarse por el provecho que sacó de ella la oligarquía criolla para conservar el poder político y económico, desde la época colonial, aunque este grupo se haya ampliado desde entonces debido a una cierta movilidad social. Exceptuando algunos breves episodios, al nacionalismo

criollo nunca le convino formar mentes reflexivas ni críticas; al contrario, la ignorancia y la desigualdad garantizaron el mantenimiento de las relaciones de dependencia y servidumbre necesarias para, entre otras cosas, proteger sus bienes y negocios y perpetuarse como el grupo dirigente y empresarial.

Para conservar y acrecentar su poder político y económico, la oligarquía criolla fomentó la grandeza de cada una de sus naciones durante y después de su independencia de España. Los discursos difundidos por todos los medios, especialmente en los homenajes y las ceremonias de aclamación de sus héroes, líderes y caudillos y en los libros de texto de la historia nacional, convencieron al resto de la población del necesario sacrificio por la patria y de que cualquier acto de rebelión o subversión del orden iría en contra de la nación y sería aprovechado por los extranjeros ambiciosos y enemigos.

La creencia en la fuerza sobrenatural de las figuras excepcionales creció a lo largo del siglo XIX y se constituyó en uno de los principales ingredientes del nacionalismo romántico. Augustin Thierry y Jules Michelet, por citar dos historiadores franceses representativos de esta postura, recibieron la influencia de la literatura del vizconde de Chateaubriand y de novelistas y poetas interesados en exaltar a las personalidades extraordinarias que habían dado su vida por salvar al pueblo en momentos decisivos de la historia: héroes, heroínas, mártires, estrategias militares, etcétera.⁵⁰ Para ellos, el sacrificio, el dolor e inclusive la muerte por una mujer o un hombre, por una causa o un compromiso, pero sobre todo por la nación, constituyeron virtudes humanas dignas de alabanza. Por eso Michelet afirmó: “La facultad de abnegación, la capacidad de sacrificio, es, lo confieso, mi medida para clasificar a los hombres [...]”.⁵¹ Al igual que los movimientos nacionalistas románticos de casi toda Europa y América acaecidos entre 1820 y 1920, este francés clamó: “¡Un solo pueblo!, ¡Una sola patria!, ¡Una sola Francia!” y exigió educar a las jóvenes generaciones para producir esas grandes personalidades capaces de entregar su vida por la nación “gloriosa e inmortal”;⁵² también se mostró ansioso de reforzar la singularidad francesa, y se propuso infundir un halo divino a las acciones realizadas por las instituciones del Estado con el objetivo de promover la esperanza en el arribo de la Tierra de Promisión.

En el siglo XIX, las burguesías se sirvieron de la burocracia, dirigieron las instituciones y la administración estatales y promovieron la retórica nacionalista con intereses muy concretos: impulsar la conquista de mercados coloniales con el fin de asegurar la reproducción de sus capitales, desalentar las rebeliones internas desviando la inconformidad de las clases subalternas hacia los enemigos de sus negocios y garantizar el futuro económico de sus familias. Ignorando la diversidad regional, pero ensalzando el folclor y las tradiciones populares, esa retórica epidíctica que enfatizó el vituperio para acrecentar el elogio, permitió llamar a la unión y la solidaridad de todos los habitantes de una nación convencéndolos de pertenecer a un mismo conjunto, a una “comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana” que comparte la misma “raza”, lengua, historia y religión, sobre todo en momentos de crisis económica y de conflicto por la apropiación de recursos naturales y mano de obra barata.⁵³ La retórica nacionalista se adaptó al nuevo proyecto burgués. La censura de lo extranjero, calificado inferior, y el elogio de lo propio, considerado superior, fueron instrumentos destacados para conservar la cohesión interna y demandar la defensa de la soberanía de la nación. De esta forma, los discursos se abocaron a movilizar sentimientos y crear mitos que contribuyeran a construir nuevas identidades.⁵⁴

Si las masas se persuadieron y conmovieron ante la historia reelaborada para servir de sustento a la burguesía nacional y si finalmente pudieron construirse nuevas “comunidades imaginadas”, fue, en parte, porque la retórica epidíctica del nacionalismo adquirió el valor de verdad revelada, es decir, destiló el carisma, los dones de carácter religioso que gobernantes y gobernados, dueños y despojados, esperaban. Nadie dudó de la hermosura y exuberancia de la naturaleza física y humana de su nación, de que sus fiestas, su música, sus danzas, su gastronomía, etcétera, eran “las mejores del mundo”. Tampoco se permitió que alguien cuestionara los hechos formidables consignados en las historias nacionales: sus “edades de oro”, sus épocas imperiales, el valor de sus héroes, sabios y altas personalidades; inclusive, nadie dudó de formar parte de un pueblo elegido por fuerzas providenciales al cual le esperaba el completo bienestar.

Theodor Adorno llamó “jerga de la autenticidad” al lenguaje colmado de fascinación, envuelto en un “aura divina”, promovido por los caudillos nacionales del siglo XX, para quienes las críticas a su modo de convertir la realidad en retórica carecieron de sentido, aún más, fueron interpretadas como agravios a la comunidad de los creyentes. Como si evocara a Sócrates, Adorno subrayó también cómo la razón dialéctica y la razón experimental y científica que emplean esencialmente el método crítico se abandonaron, al igual que las ideas de quienes desde su autonomía individual osaron disentir o pensar en forma diferente.⁵⁵

Después de 1920, en el centro y el sur de Europa se difundió la idea de que el “hombre nuevo” brotaría de la sangre derramada por los soldados caídos en la Primera Guerra Mundial, asimismo, se alimentaron “religiones políticas”:⁵⁶ el sueño fascista italiano del retorno a la grandeza imperial; la esperanza franquista en la reconquista del mundo por la hispanidad católica y la ilusión nazi en la potencia divina de la llamada raza germánica y en las profecías del Tercer Reich.⁵⁷ Los espacios de comunicación fueron plenamente invadidos por caudillos que hicieron un uso autoritario del poder (Mussolini, Franco y Hitler) y los mensajes de los opositores fueron prohibidos. Una situación similar se dio en la Europa del Este. Por eso, poco después de la muerte de Joseph Stalin, en el XX Congreso del Partido Comunista (1956), su sucesor, Nikita Jrushchov, denunció el “culto a la personalidad” fomentado por aquel líder. A ello se podría añadir una primera convicción en el destino providencial de los países comunistas y su renuncia a los valores difundidos por el movimiento burgués ilustrado, sobre todo a la propiedad privada, el individualismo, la crítica y la libertad.

Para los totalitarismos⁵⁸ europeos, la crítica impulsada por los ilustrados como método de conocimiento y superación de los conflictos fue una traición que abrió las puertas a los demonios, los intrusos y los enemigos. De hecho, la Edad de la Razón fue considerada el inicio de la depravación moderna. Por ello, entre otras cosas, el “hombre nuevo” debía probar la pureza de su sangre, poseer la clara identidad del origen de sus antepasados y compartir la lengua y cultura nacionales.

A los líderes de los totalitarismos se les confirieron los poderes de los dioses (omnipotencia, omnipresencia, omnisciencia) en ambientes rodeados de ma-

gia y misterio, reforzados con demagogia, propaganda, estereotipos y símbolos patrios encaminados a convencer de que los entes abstractos llamados “pueblo” y “nación” eran reales. Además, con el uso del pronombre “nosotros” (“Dios nos ha conferido...”, “la Nación reclama...”, “el Pueblo espera...”) se logró cohesionar a la masa y hacer uso de ella como si fuera consustancial al plan de una autoridad autoritaria suprema.

El miedo a la crítica y la censura, el control y la manipulación de los medios de comunicación masiva, la autocensura de los intelectuales y los artistas, y la injerencia de las autoridades autoritarias en la dirección de los centros de enseñanza e investigación no sólo inhibieron la creatividad y el desarrollo de una conciencia individual autónoma sino que generaron parálisis mental y destrucción social. La vida cotidiana se colmó de panegíricos a la nación, a la autoridad, a las instituciones, a la obediencia y el cumplimiento del deber, y los sujetos se colocaran cómodamente en manos del Estado disfrutando las ceremonias de premiación y los homenajes a los “buenos ciudadanos”⁵⁹ organizados por las corporaciones (sindicatos, asociaciones, cofradías, colegios, etcétera).

En los regímenes totalitarios la relación del corporativismo con la “cultura del elogio” fue estrecha. En la Italia fascista, las casas de los Fasci di Combattimento, celebradas “públicamente como el inicio de una ‘nueva era’ de la historia de Italia y del mundo”, se consideraron altares de la religión de la Patria. Ahí se cultivó el recuerdo de los muertos y se purificó el alma del “nuevo italiano”.⁶⁰ En la España franquista, el catolicismo aportó su secular organización en hermandades y cofradías de modo que le sirvieran a la Falange como modelos para fundar los sindicatos verticales del nacionalismo, con la pretensión de que el obrero y el empresario ya no representaran intereses opuestos y ambos colaboraran en armonía para “espiritualizar la vida”, para ponerse al servicio de la “España auténtica” que para los franquistas era la España teológica del Concilio Trento y no la España ilustrada y volteriana del siglo XIX.⁶¹ También las numerosas corporaciones nazis en Alemania, las Juventudes hitlerianas, los sindicatos de obreros y de campesinos reunidos en el Frente Nacional de Trabajo del Reich, las SS (*Schutzstaffel*), las SA (*Sturmabteilung*), entre otras, sirvieron

para organizar y exaltar el inicio del “nuevo mundo” que condensó en el anti-semitismo su extrema violencia.

Consecuencias del éxito de la “cultura del elogio”

¡No conozco nada más pobre bajo los soles,
que vosotros, oh, dioses!
Vosotros nutrís miserablemente
con tributos los sacrificios
y hálito de oraciones vuestra majestad,
y careceríais de todo,
si no fuera por los niños
y los mendigos locos llenos de esperanza.
(Goethe, *Prometeo*)

Hace sesenta años, al concluir la Segunda Guerra Mundial, quedó de manifiesto cómo “la cultura del elogio”, empleada en extremo por el fascismo italiano, el franquismo español, el nazismo alemán y el stalinismo soviético, contribuyó de manera significativa al sometimiento de las masas e hizo posible la violencia y la destrucción material y social de Europa; puesto que el transcurrir de la vida entre exaltaciones y maravillas produjo una locura colectiva que impidió a la gente confrontara la realidad y adquiriera conciencia de que la violencia y la destrucción se revertirían contra ella misma. En estos casos, la manipulación funcionó porque “el pueblo” estaba educado para creer que el saber lo detenía la autoridad y toda autoridad debía ser objeto de veneración. La ética de la sumisión y el espíritu de servicio se habían impuesto como valores positivos y la masa estaba preparada para adular a los jefes y aceptar sus órdenes sin cuestionamiento. Al mismo tiempo, la élite que detentaba el poder estaba educada para presentarse como un conjunto de figuras semidivinas, elegidas por fuerzas misteriosas, por lo tanto, con derecho a ser servidos y aniquilar a quienes consideraran débiles o inferiores.

De aquella “cultura del elogio” emergió la autodestrucción. Y ¿qué emerge de la “cultura del elogio” que cotidianamente promueven los medios de comunicación masiva actualmente? La retórica de los *mass media* es epidíctica porque, de otra manera, no sólo no se promovería el consumo, sino que se levantarían esas voces de inconformes que siempre son “negativas” para la estabilidad del sistema. El lenguaje que envuelve a los héroes actuales, a algunos dirigentes políticos, pero sobre todo a los *pop stars*, deportistas, gurúes y líderes de opinión, se presenta, al igual que en el pasado, como un conjunto de verdades incuestionables que buscan contagiar optimismo para conservar el estado de cosas.

Los recursos empleados para penetrar en la estructura emocional de los sujetos y lavar sus cerebros son los de siempre, aunque a través del cine, la televisión, la música, etcétera, la tecnología alcanza hoy efectos visuales y auditivos mucho más espectaculares. Los conciertos de los *pop-stars*, celebrados en los templos dedicados a la diversión, son un caso evidente. A ellos acude la masa de espectadores en peregrinación, en estado de excitación, llena de esperanzas para contemplar y admirar pasivamente. En ese templo, en comunión con sus figuras adoradas, cada sujeto pierde la memoria, el sentido del tiempo y el espacio, y entra en estado de ensoñación.

Si en la sociedad presente el trabajo de planear, actuar y pensar por sí mismo se anula, y sólo se espera convertir la vida en pasatiempo y permanente espectáculo y diversión, el interés por establecer relaciones democráticas, justas y libres se destruye.⁶² La sustitución de la dialéctica por la retórica —como sostenía Sócrates— y la eliminación de la crítica heredada por el racionalismo grecorromano, renacentista e ilustrado significan la aceptación de la “cultura del elogio” como una tradición insuperable, casi como una condición humana natural; una cárcel a la cual no se puede renunciar porque, según se afirma simplonamente: “siempre ha sido así”. A ello corresponde la tendencia actual a no abordar problemas sino anécdotas y biografías; tampoco a analizar los grandes conflictos sociales, pero en cambio a relativizar la situación afirmando que los juicios negativos sobre lo que ocurre son interpretaciones, opiniones o “puntos de vista”. Esto quiere decir que hoy hay poca disposición a promover la

democracia, entendida como diálogo, intercambio y transformación permanentes; menos aún para contribuir a tomar conciencia de la realidad y fomentar su conocimiento científico.

Las figuras excepcionales —rockeros, actores de cine, futbolistas, etcétera— se convierten hoy en el *alter ego* o modelo social a imitar. Los poderes políticos y económicos reales encuentran en estas figuras el secreto de un tipo de dominación que disuelve la presencia de las autoridades autoritarias, pero cumple la función de inspirar el miedo suficiente para imponer la disciplina y la uniformización del pensamiento. Sin embargo, como intenté argumentar en este texto, “la cultura del elogio”, con su correspondiente persuasión psicológica, sólo alcanza el éxito cuando existen sujetos dependientes que han renunciado, como decía Kant, a emanciparse de su “auto-causada inmadurez” y a “tomar el destino en sus propias manos”; cuando existen sujetos ávidos de caudillos cuyos “juicios superiores” los conduzcan y les den seguridad.⁶³

Fuentes

- Abbagnano, Nicola, *Diccionario de filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica (FCE), 1993, 1206 p.
- Adorno, Theodor, *La ideología como lenguaje. La jerga de la autenticidad*, Madrid, Taurus, 1992, 127 p. (Taurus Humanidades).
- Anderson, Benedict, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, FCE, 1997, 315 p. (Colección popular, 498).
- Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, 3 vols., Madrid, Alianza, 2002. (Ciencias sociales).
- Aristóteles, *Retórica*, Madrid, Gredos, 2008, 626 p. (Biblioteca Clásica Gredos).
- Balbuena, Bernardo de, *Grandeza mexicana y compendio apologético en alabanza de la poesía*, México, Porrúa, 1975, 153 p. (Sépan Cuántos, 200).
- Bloch, Marc, *Los reyes taumaturgos*, México, FCE, 1993, 493 p. (Sección de Obras de Historia).

- Bodino, *Los seis libros de la república*, Barcelona, Orbis, 1973, 191 p. (Biblioteca de Política, Economía y Sociología).
- Brown, Peter, *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago, University of Chicago, 1982, 187 p.
- Burckhardt, Jacob, *La cultura del Renacimiento en Italia*, 2 vols., Barcelona, Orbis, 1985. (Biblioteca de Historia).
- Campbell, Joseph, *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*, México, FCE, 1993, 372 p.
- Canetti, Elías, *Masa y poder*, Madrid, Alianza/ Muchnik, 1983, 589 p. (El Libro de Bolsillo. Humanidades. Filosofía H 4418).
- Cassigoli, Armando, *Antología del fascismo italiano*, México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1976, 399 p.
- Cesárea, Eusebio de, *Vida de Constantino*, Madrid, Gredos, 1994, 423 p. (Biblioteca Clásica Gredos).
- Chevalier, Jean (dir.), *Diccionario de símbolos*, Alain Gheerbrant (colab.), Barcelona, Herder, 1988, 1093 p.
- Diccionario de Autoridades*, 3 vols., Edición facsímile, Madrid, Real Academia Española / Gredos, 1963. (Biblioteca Románica Hispánica).
- Diccionario de la Lengua Española*, 2 vols., 21ª ed., Madrid, Real Academia Española, 1992.
- Dictionary of Etymology*, New York, Chambers, 2004, 1284 p.
- Figgis, John N., *El derecho divino de los reyes*, México, FCE, 1982, 327 p.
- García Morente, Manuel, *Idea de la hispanidad*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1938, 123 p.
- Gentile, Emilio, *Fascismo. Historia e interpretación*, Madrid, Alianza, 2004, 325 p.
- Guicciardini, Francesco, *Historia de Florencia 1378-1509*, México, FCE, 1990, 359 p. (Serie de Obras de Historia).
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza, 1974, 701 p.
- Hernández de la Fuente, David, *Los oráculos griegos*, Madrid, Alianza, 2008, 272 p. (El Libro de Bolsillo. Humanidades. Religión y Mitología H 4117).
- Isócrates, *Discursos completos*, 2 vols., Barcelona, Iberia, 1961.
- Kant, Immanuel, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, vol VI, Frankfurt am Main, M. Insel, 1964.

- Kurnitzky, Horst, *Una civilización incivilizada. El imperio de la violencia en el mundo globalizado*, México, Océano, 2002, 249 p.
- Maquiavelo, Nicolás, *El príncipe*, México, Espasa-Calpe, 1997, 160 p. (Colección Austral, 69).
- Marx, Carlos y Federico Engels, *La ideología alemana: crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner y del socialismo alemán en sus diferentes profetas*, México, Grijalbo, 1987, 746 p. (Ciencias económicas y sociales).
- Michelet, Jules, *El pueblo*, México, FCE / UNAM, 1991, 284 p.
- Mosse, George L., *La nacionalización de las masas*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2005, 286 p.
- Nietzsche, Friedrich, *Escritos sobre retórica*, Madrid, Trotta, 2000, 230 p. (Clásicos de la Cultura).
- Oehlmann, Werner, *Oper in vier Jahrhunderten*, Stuttgart / Zürich, Belser, 1984, 864 p.
- Otto, Rudolf, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza, 2007, 224 p. (El Libro de Bolsillo. Humanidades. Religión y Mitología H 4106).
- Pastor, Marialba, *Crisis y recomposición social. Nueva España en el tránsito del siglo XVI al XVII*, México, FCE, 1999, 270 p.
- Platón, *Diálogos*, México, Porrúa, 1975, 735 p.
- *Critón, Laques, Gorgias, Menón*, México, Secretaría de Educación Pública, 1985, 229 p.
- Plinio el Joven, *Panegírico de Trajano*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1955, 93 p. (Clásicos políticos).
- Primo de Rivera, José Antonio, *Pensamiento fundamental de José Antonio*, Madrid, [s.e.], 1977, 234 p. (Colección al quite).
- Quintilianus, Marcus Fabius, *Ausbildung des Redners*, 2 vols., Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972.
- Ramírez Torres, Rafael, *Épica helena post-homérica*, México, Jus, 1963, 477 p.
- Rosenberg, Alfred, *Obras escogidas*, México, Extemporáneos, 1972, 206 p.
- Sagrada Biblia*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1971, 1642 p.
- Sennett, Richard, *La autoridad*, Madrid, Alianza, 1982, 186 p.

- Smith, Anthony D., *Nacional Identity*, London, Penguin, 1991, 227 p.
- Suetonio, *Vida de los Doce Césares*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA) / Océano, 2000, 375 p.
- Thierry, Augustin, *Relatos de los tiempos merovingios*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1946, 229 p. (Colección Austral, 589).
- Vasari, Giorgio, *Las vidas de los más excelentes pintores, escultores y arquitectos escritas por Giorgio Vasari, pintor aretino (Selección) grandes artistas*, México, UNAM, 1996, 782 p.
- Vorágine, Santiago de la, *La leyenda dorada*, 2 vols., Madrid, Alianza, 2008.
- Weber, Max, *Economía y sociedad*, México, FCE, 1997, 1245 p. (Sección de Obras de Sociología).

Artículos en volúmenes colectivos o memorias

- Aparicio, Miguel A., “Sobre los comienzos del sindicalismo franquista, 1939-1945” en Joseph Fontana (ed.), *España bajo el franquismo*, Barcelona, Grijalbo, 1986, pp. 78-99.
- Azpeitia, Javier, “Prólogo” en Pedro de Ribadeneyra, *Vidas de santos. Antología del Flores sanctorum*, Madrid, Lengua de Trapo, 2000, 284 p.
- Geary, Peter, “Mercancías sagradas: la circulación de las reliquias medievales” en Arjun Appadurai (ed.), *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*, México, CONACULTA / Grijalbo, 1991, 406 p. (Los Noventa).
- Vian, Francis, “La religión griega en la época arcaica clásica” en Henri-Charles Puech (ed.), *Las religiones antiguas*, II, México, Siglo XXI, 1977, pp. 238-347. (Historia de las Religiones Siglo XXI).

Artículos en revistas

- Kurnitzky, Horst, “Sólo un baile” en *Revista de la Universidad de México*, núm. 615, septiembre 2002, pp. 17-26.

Notas

- ¹ Diálogo de Sócrates y el sofista Gorgias (480-375 a. e. c.): “Sócrates: Por tanto, el que no sabe, será —entre los que no saben— más convincente que el que sabe, si el orador es más convincente que el médico. ¿Se concluye esto o algo diferente? Gorgias: Esto se concluye en tal caso. Sócrates: Entonces, el orador y la retórica se encuentran en la misma situación también con referencia a todas las demás artes: no es necesario que ella [la retórica] sepa cómo las cosas se comportan en realidad, pero ha encontrado algún artificio de persuasión, así que les parece a los que no saben que ella sabe más que quienes saben”. Platón, *Critón, Laques, Gorgias, Menón*, México, Secretaría de Educación Pública, 1985, p. 95.
- ² “Si la naturaleza te ha hecho orador, y si cultivas estas buenas disposiciones mediante la ciencia y el estudio, llegarás a ser notable algún día; pero si te falta alguna de estas condiciones, jamás tendrás sino una elocuencia imperfecta”, Platón, “Fedro o del amor” en *Diálogos*, México, Porrúa, 1975, p. 645.
- ³ Aristóteles, *Retórica*, Madrid, Gredos, 2008, pp. 153-300. (Biblioteca Clásica Gredos).
- ⁴ *Ibidem*.
- ⁵ *Ibidem*; Friedrich Nietzsche, *Escritos sobre retórica*, Madrid, Trotta, 2000, p. 81. (Clásicos de la Cultura).
- ⁶ *Ibidem*.
- ⁷ Marcus Fabius Quintilianus, “Lob und Tadel” en *Ausbildung des Redners*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972, B. III, 7, pp. 349-351.
- ⁸ *Diccionario de Autoridades*, 3 vols., Edición facsímil, Madrid, Real Academia Española / Gredos, 1963. (Biblioteca Románica Hispánica).
- ⁹ Francis Vian, “La religión griega en la época arcaica clásica” en Henri-Charles Puech (ed.), *Las religiones antiguas*, II, México, Siglo XXI, 1977, pp. 302-305. (Historia de las Religiones Siglo XXI).
- ¹⁰ En sentido etimológico, el panegírico es un discurso pronunciado en una asamblea pública (*pan*=todo y *gyrikos*, que proviene de *ágyris*= lugar de asamblea), *Dictionary of Etymology*, New York, Chambers, 2004.
- ¹¹ Sócrates (436-338 a. e. c.) fue el más famoso de los *rétores* y difusor de la retórica de su tiempo. Ver su “Panegírico” en *Discursos completos*, Barcelona, Iberia, 1961.
- ¹² *Diccionario de la Lengua Española*, 21ª ed., Madrid, Real Academia Española, 1992.
- ¹³ Nicola Abbagnano, *Diccionario de filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica (FCE), 1993, p. 276.
- ¹⁴ Rudolf Otto, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza, 2007, pp. 49-63. (El Libro de Bolsillo. Humanidades. Religión y Mitología H 4106).
- ¹⁵ “Éxodo, 32” en *Sagrada Biblia*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1971.
- ¹⁶ Max Weber, *Economía y sociedad*, México, FCE, 1997, pp. 848-853. (Sección de Obras de Sociología).
- ¹⁷ Eusebio de Cesárea, *Vida de Constantino*, Madrid, Gredos, 1994, pp. 386-395. (Biblioteca Clásica Gredos). Este teólogo e historiador de la Iglesia católica describe las fases por las que atravesó el culto a la muerte de Constantino. *Conclamatío*: pruebas de fidelidad, en particular de las fuerzas armadas que deben comportarse como un familia unida y solidaria; los tribunos y los centuriones se rasgan las vestiduras y cantan himnos de alabanza en el anfiteatro (p. 386); los soldados levantan el cadáver y lo depositan en la urna de oro que recubren con la púrpura imperial (p. 388). *Adoratio*: se rinden honores al emperador como si estuviera vivo; un incalculable gentío lo contempla y se arrodilla ante el cuerpo en señal de adoración. *Luto*: se cerraron

los baños, los mercados, los espectáculos de masas y todo lo relacionado con la alegría y el placer. *Marcha fúnebre o procesión*: encabezada por el hijo y “destacamentos de soldados en compacta formación”, luego una multitud, lanceros y soldados de infantería pesada “ceñían el cuerpo del emperador” (p. 393). *Translatio*: depositan el ataúd en el templo de los Apóstoles del Salvador (p. 393). *Nueva exclamatio*: cuando los militares se retiraron, avanzaron a un primer plano “los sacerdotes de Dios con la turbamulta y todo el pueblo fiel congregado y desarrollaron el ceremonial del culto divino con sus preces”, lamentos, lágrimas, oraciones a Dios por el alma (p. 394); se depositó el féretro en el *domation* (el centro de la cruz griega del templo) y comenzaron los servicios religiosos consistentes en las sagradas rúbricas y el místico sacrificio. *Expositio*: muestra de símbolos. *Apoteosis*: sacralización o sacrificio que se simboliza con el vuelo del águila que significa que el alma viaja al cielo y el hombre se convierte en dios. *Iustitium*: depósito del cuerpo en el sarcófago (p. 395).

- ¹⁸ Entre sus múltiples significados, el águila es símbolo celeste y solar, pájaro tutelar, fuerza, potencia, apoteosis, unión de la tierra y el cielo y fuerza de dominación sagrada; evoca lo sublime y majestuoso e inclusive posee atributos naturales de Dios. La bandera simboliza el mantel del altar del sacrificio, la mortaja y la sábana que envuelve al muerto que se sacrifica por la cohesión del pueblo, es la tela que llama a la reunión, que anuncia el inicio de la guerra, el emblema del jefe y la victoria de la batalla. En el cristianismo simboliza la victoria de Cristo resucitado, la elevación del espíritu. El fuego recuerda los cultos solares, el eterno retorno; es símbolo del renacimiento, de la luz frente a las tinieblas, la vitalidad y la voluntad incansables; representa la nueva vida, purifica y elimina al mal; consume a los herejes y los libros prohibidos y, en ese mismo proceso de destrucción, une a los verdaderos miembros de una comunidad. También es símbolo de la unión sexual. Jean Chevalier (dir.), *Diccionario de símbolos*, Alain Gheerbrant (colab.), Barcelona, Herder, 1988.
- ¹⁹ Un ejemplo de esto lo ilustró el centro de la Exposición de la Revolución Fascista en Roma, montada en 1932 para conmemorar el décimo aniversario de la Marcha sobre Roma: el “sagrario de los Mártires” y la cripta con el “altar de sacrificio”, “símbolo sacro de la capacidad de sacrificio de una raza”. Emilio Gentile, *Fascismo. Historia e interpretación*, Madrid, Alianza, 2004, p. 236.
- ²⁰ Elías Canetti, *Masa y poder*, Madrid, Alianza/ Muchnik, 1983, pp. 28-33. (El Libro de Bolsillo. Humanidades. Filosofía H 4418).
- ²¹ Werner Oehlmann, *Oper in vier Jahrhunderten*, Stuttgart / Zürich, Belser, 1984, pp. 573-575.
- ²² Horst Kurnitzky, “¿Comunidad étnica o *corporate identity*?” en *Una civilización incivilizada. El imperio de la violencia en el mundo globalizado*, México, Océano, 2002, pp. 71-98.
- ²³ Rafael Ramírez Torres, *Épica helena post-homérica*, México, Jus, 1963, p. 193.
- ²⁴ Según canta el *Himno homérico al Apolo pítico* en su templo consagrado que servía de oráculo se ofrecían grandes hecatombes (sacrificios). David Hernández de la Fuente, *Los oráculos griegos*, Madrid, Alianza, 2008, p. 28. (El Libro de Bolsillo. Humanidades. Religión y Mitología H 4117).
- ²⁵ Suetonio, *Vida de los Doce Césares*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA) / Océano, 2000, p. 52.
- ²⁶ Plinio el Joven, *Panegírico de Trajano*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1955, p. 12 (Clásicos políticos).
- ²⁷ *Ibidem*.
- ²⁸ Véase Peter Brown, *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago, University of Chicago, 1982.
- ²⁹ Santiago de la Vorágine, *La leyenda dorada*, Madrid, Alianza, 2008, p. 18.
- ³⁰ Joseph Campbell, *El Héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*, México, FCE, 1993, pp. 53-232.

- ³¹ Dice Eusebio de Cesárea: “Aquel bienaventurado que yacía sobre el alto catafalco recibía la loa de las celebraciones; por su parte, el pueblo en masiva concurrencia, a una con el personal consagrado a Dios, con inagotables lamentos y no sin lágrimas, elevaba a Dios sus oraciones por el alma del emperador, llevando a efecto estrictamente el beneplácito de aquel amado de Dios, y hasta a este respecto puso Dios de manifiesto la privanza que dispensaba a su servidor, pues de un lado, su final significó la transmisión del imperio a sus amados y legítimos hijos en tanto que herederos, y del otro, se hizo merecedor del lugar que para sí con tanto ahínco se había procurado en consorcio con el recuerdo de los Apóstoles [...]”. *Op. cit.*, p. 395.
- ³² Horst Kurnitzky, “Sólo un baile” en *Revista de la Universidad de México*, núm. 615, septiembre 2002, pp. 17-26.
- ³³ Javier Azpeitia, “Prólogo” en Pedro de Ribadeneyra, *Vidas de santos. Antología del Flos sanctorum*, Madrid, Lengua de Trapo, 2000, p. XV.
- ³⁴ Giorgio Vasari, *Las vidas de los más excelentes pintores, escultores y arquitectos, Las vidas de los más excelentes pintores, escultores y arquitectos escritas por Giorgio Vasari, pintor aretino (Selección) grandes artistas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 1996, pp. 570-571.
- ³⁵ Peter Geary, “Mercancías sagradas: la circulación de las reliquias medievales” en Arjun Appadurai (ed.), *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*, México, CONACULTA / Grijalbo, 1991, pp. 211-236. (Los Noventa).
- ³⁶ Marc Bloch, *Los reyes taumaturgos*, México, FCE, 1993, p. 25. (Sección de Obras de Historia).
- ³⁷ *Ibidem*, p. 47.
- ³⁸ John N. Figgis, *El derecho divino de los reyes*, México, FCE, 1982, p. 20.
- ³⁹ Un ejemplo puede obtenerse de la siguiente afirmación hecha por Francesco Guicciardini sobre Lorenzo de Médicis: “[...] considerando que la grandeza de este hombre fue en realidad excepcional, que Florencia nunca tuvo un ciudadano que se le pareciera y que su reputación fue tan espléndida, después de muerto igual que durante su vida, no me parece superfluo, sino más bien sumamente útil describir con cierto detalle su manera de portarse y sus dotes, aunque estos datos no los puedo tomar de mi experiencia personal, porque cuando murió yo era un niño, sino de personas y fuentes auténticas, fidedignas y de tal naturaleza que, puesto que yo estoy bien orientado, lo que escribiré no será más que la pura verdad”. Francesco Guicciardini, *Historia de Florencia*, México, FCE, 1990, p. 119. (Serie de Obras de Historia).
- ⁴⁰ Jacob Burckhardt, *La cultura del Renacimiento en Italia*, Barcelona, Orbis, 1985, p. 104. (Biblioteca de Historia).
- ⁴¹ *Ibidem*, p. 107.
- ⁴² Nicolás Maquiavelo, *El príncipe*, México, Espasa-Calpe, 1997, pp. 76-78. (Colección Austral, 69).
- ⁴³ Bodino, *Los seis libros de la república*, Barcelona, Orbis, 1973, p. 90. (Biblioteca de Política, Economía y Sociología).
- ⁴⁴ *Apoteosis de san Francisco* de Francisco Herrera “El mozo”; *Apoteosis de san Ignacio de Loyola* de Andrea Pozzo; *Apoteosis del Gran Duque Cosme* de Giorgio Vasari; *Apoteosis del Rey Jaime I* de Rubens; *Apoteosis de Luis XIV* de Charles Le Brun; *Apotheosis of Charles VI* de Paul Troger; *Apoteosis de George Washington* de Constantino Brumidi; *Apoteosis de Simón Bolívar* de Tito Salas; *Apoteosis de Napoleón III* de Guillaume-Alphonse Hrang Cabasson; *Apoteosis de los eslavos: eslavos por la humanidad* 1926 de Alphonse Mucha, entre muchas otras.
- ⁴⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza, 1974, p. 66.
- ⁴⁶ *Ibidem*.
- ⁴⁷ Carlos Marx y Federico Engels, *La ideología alemana: crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner y del socialismo alemán en sus diferentes profetas*, México, Grijalbo, 1987, pp. 53-55. (Ciencias económicas y sociales).

- ⁴⁸ En mi libro *Crisis y recomposición social. Nueva España en el tránsito del siglo XVI al XVII*, México, FCE, 1999, analicé obras como las de Francisco Cervantes de Salazar, Arias de Villalobos, Baltasar Dorantes de Carranza, Luis Sandoval y Zapata, Francisco de Terrazas, etcétera. En ellas estos criollos intentaron apropiarse del pasado prehispánico y conquistador, armonizar el mundo americano y español y resaltar la “maravilla americana” al destacar, entre otras cosas, la grandeza de Nueva España y la Ciudad de México.
- ⁴⁹ Bernardo de Balbuena, *Grandeza mexicana y compendio apologético en alabanza de la poesía*, México, Porrúa, 1975, p. 86. (Sépan Cuántos, 200).
- ⁵⁰ Augustin Thierry, *Relatos de los tiempos merovingios*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1946, pp. 1, 8. (Colección Austral, 589).
- ⁵¹ Jules Michelet, *El pueblo*, México, FCE / UNAM, 1991, pp. XXII-XXVI, 6.
- ⁵² *Ibidem*, p. 32.
- ⁵³ Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, FCE, 1997, pp. 61-62. (Colección popular, 498).
- ⁵⁴ Anthony D. Smith, *National Identity*, London, Penguin, 1991, pp. 26-27.
- ⁵⁵ Theodor Adorno, *La ideología como lenguaje. La jerga de la autenticidad*, Madrid, Taurus, 1992, pp. 12-16, 53. (Taurus Humanidades).
- ⁵⁶ Gentile, *op cit.*, pp. 219-245.
- ⁵⁷ Véanse: “Discurso de D’Annunzio” en Armando Cassigoli, *Antología del fascismo italiano*, México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, 1976, pp. 86-87; Gentile, *op. cit.*, pp. 46-49; José Antonio Primo de Rivera, *Pensamiento fundamental de José Antonio*, Madrid, [s.e.], 1977, (Colección al quite); Manuel García Morente, *Idea de la hispanidad*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1938; Alfred Rosenberg, “Raza e historia de la raza” en *Obras escogidas*, México, Ex-temporáneos, 1972, pp. 32-99; George L. Mosse, *La nacionalización de las masas*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2005, pp. 39- 68.
- ⁵⁸ “Totalitarismo” en el sentido que le da Hannah Arendt, como movimiento antiilustrado que impuso una ideología basada en la uniformidad y el dominio total de las ideas y las acciones por medio del partido único, la centralización estatal, la burocracia, la disciplina, la represión, la militarización y la corporativización de la sociedad. *Los orígenes del totalitarismo*, 3 vols., Madrid, Alianza, 2002. (Ciencias sociales).
- ⁵⁹ Gentile, *op. cit.*, pp. 219-221
- ⁶⁰ *Ibidem*, pp. 236-242.
- ⁶¹ Miguel A. Aparicio, “Sobre los comienzos del sindicalismo franquista, 1939-1945” en Joseph Fontana (ed.), *España bajo el franquismo*, Barcelona, Grijalbo, 1986, p. 97.
- ⁶² La crítica a la sociedad actual es abordada en extenso por Kurnitzky en el libro antes citado: *Una civilización incivilizada. El imperio de la violencia en el mundo globalizado*.
- ⁶³ Immanuel Kant, “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?” en *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, vol VI, Frankfurt am Main, M. Insel, 1964, p. 482; Richard Sennett, *La autoridad*, Madrid, Alianza, 1982, pp. 25, 108.



Las plantas invocan. Los dioses escuchan.

La flora en las fiestas religiosas

Dora Sierra Carrillo

Introducción

En todo lo que germina, crece y florece se puede observar no sólo la regularidad que prevalece en la naturaleza, sino el milagro de la vida vegetal. Al brotar de la tierra oscura y abrirse completa a la luz celeste, una planta penetra en la realidad cósmica y se convierte en la imagen del universo.¹

Desde los orígenes de la humanidad, las plantas fueron consideradas más que entes biológicos; han sido portadoras de una carga ideológica. El valor específico de cada planta depende de la multitud de significados e implicaciones que confluyen en ella desde los distintos sectores del cosmos. Por lo anterior, sus facultades o atributos son productos culturales otorgados por las sociedades humanas, que las han utilizado a través del tiempo con diversos fines.

Eliade relaciona el valor mágico y terapéutico de determinados vegetales con un prototipo celeste de la planta o el hecho de que ésta haya sido tocada por un dios; él considera que “ninguna planta es preciosa por sí misma, sino solamente por su participación en un arquetipo, o por la repetición de ciertos ademanes y palabras que, aislando la planta de la especie profana, la consagran”.²

Desde tiempos ancestrales, la alianza entre el hombre y lo sagrado se ha realizado en distintas culturas mediante un intercambio simbólico; en éste, el don máspreciado ha sido el sacrificio, en él se ofrecían a la divinidad las primi-

cias que la tierra ha brindado: hierbas, flores, ramas de árboles, copal y otras resinas aromáticas. El mundo vegetal constituyó desde entonces, la primera ofrenda, el primer sacrificio que el hombre brindó a sus dioses.

El sistema de ideas y creencias que se desarrolla en cada cultura permite conocer su propia visión del mundo. Cada religión integra un cuerpo conceptual de creencias que rigen la vida individual y colectiva del grupo social; todo esto se manifiesta en forma evidente en los distintos rituales que se llevan a cabo en el ciclo de la vida de los individuos y de la propia naturaleza.

En las sociedades donde el orden institucional es considerado como un reflejo o manifestación directa del cosmos, la concepción de que todo lo de “aquí abajo” tiene su equivalencia “allá arriba” constituye el eje rector de su existencia.³ Los pobladores del México antiguo pertenecieron a este sistema de pensamiento; al participar de este orden institucional, los hombres y todos los seres vivos que los rodeaban eran partícipes de este cosmos sagrado.

En el mundo mesoamericano esto fue expresado en las fiestas que se celebraban durante el año, en las cuales los ritos alcanzaron su máxima expresión. Para los pueblos que habitaron esta gran área cultural la cuenta del tiempo tenía su aplicación práctica en las actividades agrícolas y económicas que se entrelazaban en forma abrumadora con la magia y el ritual; así se establecía un puente entre el tiempo mítico y el presente.

El calendario agrícola tenía 18 meses de veinte días cada uno y cinco días extras llamados *nemontemi* o nefastos. Cada mes se dedicaba a una deidad y se le hacían grandes festividades; se puede decir que una buena parte de estas fiestas eran en honor de los dioses de la lluvia y la fertilidad.

En la mayoría de los ritos que se realizaban se alude a las resinas aromáticas con las que se incensaba a los dioses, en especial el *copalli* o copal que fue parte esencial en el culto y la ofrenda que se hacían a las deidades y a los muertos. Todos los espacios considerados sagrados: templos, lugares de sacrificio, cuevas, montes, cañadas, ríos, lagos, eran sahumados con copal; en las casas se sahumaba a las imágenes divinas, y a las personas y objetos empleados en las ceremonias mágicas, religiosas y curativas.

El humo del copal fue el aroma que aspiraban hombres y dioses, fue el vínculo que unió “el abajo” con “el arriba” a través de un lenguaje simbólico que fue creado en la compleja cosmovisión mesoamericana.

Dentro de esta cosmovisión, las plantas fueron consideradas más que una especie botánica, eran concebidas como una manifestación particular de la energía universal. Los vegetales al igual que todos los seres que poblaban el mundo, compartían la esencia divina, en ellos se expresaba el orden cósmico y poseían la fuerza de un ser sobrenatural que habitaba en su interior.⁴ Heyden expresa que:

En el México antiguo, la flora representaba la vida, la muerte, los dioses, la creación, el hombre, el lenguaje, el canto y el arte, la amistad, el señorío, el cautivo en la guerra, el cielo, la tierra y un signo calendárico. Acompañaba al hombre desde su concepción y nacimiento hasta su entierro. Evidentemente, la flor fue uno de los elementos básicos en la comunicación simbólica prehispánica. Igual que la pluma de quetzal y la cuenta de jade, era sinónimo de “lo precioso”.⁵

La flora en las festividades religiosas

El aprovechamiento de la abundante flora que ofrece el suelo mexicano es el resultado de la estrecha relación que los pobladores de este territorio han mantenido con la naturaleza desde tiempos muy remotos. Los habitantes del México prehispánico, a partir de la observación del ciclo de la naturaleza y la división del año en dos grandes estaciones, la de secas —*tonalco*— y la de lluvias —*xopan*—, generaron un mundo de dualidades y un sistema taxonómico que incluía todo lo existente.

En este contexto, las plantas tenían un profundo contenido simbólico. La naturaleza fría o caliente, la forma, el color y el aroma de los vegetales estaban estrechamente ligados a sus propiedades medicinales y a sus atributos mágico-religiosos. Todo esto fue expresado por los pueblos prehispánicos en ofrendas,

rituales religiosos y terapéuticos, conjuros y en los atuendos de sus dioses, donde tuvieron una importancia significativa.

En el mundo mesoamericano esto fue expresado en las fiestas que se celebraban durante el año, en las que los rituales alcanzaron su máxima expresión; las plantas fueron elementos esenciales en las ceremonias: acompañando a los cautivos rumbo al sacrificio, adornando y aromatizando los altares y en las representaciones de sus dioses, como ofrenda e incienso, protegiendo las casas y como guirnaldas en las cabezas y manos de los participantes y asistentes a las distintas festividades que se realizaban.

La riqueza y abundancia de la herbolaria medicinal y la gran variedad de flores usadas en todos los actos ceremoniales del calendario mesoamericano nos hablan del profundo conocimiento que tuvieron estos pueblos sobre el reino vegetal.

Las plantas fueron elementos fundamentales de comunicación en el intercambio entre lo humano y lo sagrado. El color, su forma, el aroma y su propia esencia constituyeron los factores primordiales que permitieron la relación hombre-dios. Las de color amarillo, por ejemplo, contenían el color y el calor del sol; las aromáticas deleitaban a sus deidades y curaban determinadas enfermedades; el humo de las resinas quemadas transmitía la súplica y la gratitud que se enviaba a los dioses; las psicotrópicas eran ingeridas para establecer el contacto con el mundo sobrenatural.

Mención especial merece la flora alucinógena, de la cual se ha hecho referencia en numerosos estudios antropológicos, botánicos, químicos y farmacológicos; en ello se destaca el uso ritual del *ololiuhqui* o dondiego de día (*Turbina corymbosa*), el *peyotl* o peyote, (*Lophophora williamsii*) y el *toloatzin* o toloache (*Datura stramonium*).

En cuanto al hongo *teonanácatl*, perteneciente al reino micota o fugicota, en diversos textos se hace mención al efecto alucinógeno y embriagante que produce. En los *Cantares mexicanos*⁶ y en la poesía náhuatl la “embriaguez” adquiere otro sentido: el canto embriaga con su música y su ritmo, y el canto es la flor. La guerra y el sacrificio se consideran también flores; de ahí que Ga-

ribay exprese que aquéllos están dedicados al ciclo agrícola, a la tierra “cuando se cubre con las flores que brotan de la lluvia”.⁷ Es interesante que Wasson sugiera que en muchos de los *Cantares mexicanos*, *xóchitl* no sólo signifique flor, sino que también quiera decir “hongo o seta”.⁸

Con relación al cultivo de diferentes plantas alimenticias, como hortalizas y árboles frutales, ornamentales y medicinales, éste se realizaba en los huertos familiares y en los magníficos jardines botánicos que los gobernantes tenían en Texcoco, Tepetzinco, Tenochtitlan, Chapultepec, Ixtapalapa, Coyoacán, Xochimilco y Oaxtepec, los cuales se conocían como *xochiteipancalli* o palacio de flores.

En el lenguaje náhuatl se tenían diferentes nombres que describían las diversas clases de jardines, en forma general eran llamados *xochitla*, lugar de flores; una variante de este nombre era *xoxochitla*, lugar de muchas flores. Un jardín amurallado era un *xochitepanyo*; el sencillo jardín cercado con cañas o ramas, perteneciente a la gente del pueblo fue llamado desde entonces *xochichinancalli*, el lugar de las flores.⁹

En la mayoría de las festividades del calendario mesoamericano estaban presentes las plantas y las flores para ofrecérselas a las distintas deidades que celebraban; destaca la que hacían el noveno mes, nombrado Tlaxochimaco, dedicada al dios de la guerra Huitzilopochtli, a quien le ofrecían las primeras flores del año:

La noche antes desta fiesta, ocupábanse todos en matar gallinas y perros para comer, en hacer tamales y otras cosas concernientes a la comida. Luego de mañanita, el día desta fiesta, los sátrapas de los ídolos componían con muchas flores a Huizilopochtli, y después de compuesta la estatua deste dios componían las estatuas de los otros dioses con guirnalda y sartaes y collares de flores, y luego componían todas las otras estatuas de los calpules y telpuchcales, y en las casas de los calpixques y principales y maceguals todos componían las estatuas que tenían en sus casas con flores.¹⁰

La poesía náhuatl nos ha dejado una rica información sobre la flora sagrada, sus metáforas, sus simbolismos, en la cual dioses y vegetales comparten a tal grado

la esencia divina que la sutil línea entre ambos se pierde y se entrelaza cuando se hace alusión a ellos:

Amarillas flores son tus flores,
 Es nuestra Madre, la del rostro con máscara
 ¡Tu punto de partida es Tamoanchan! [...]
 La Diosa está sobre el redondo cacto;
 Es nuestra Madre, Mariposa de Obsidiana [...]
 En las Nueve Llanuras,
 Se nutrió con corazones de ciervos.
 ¡Es nuestra madre, la Reina de la Tierra!¹¹

En la abundante flora mesoamericana, los dioses hicieron su propia elección, sólo menciono algunos ejemplos: el *yaubtli* o pericón y el *iztáubyatl* o estafiate fueron las plantas sagradas de Tláloc y los Tlaloque. Su presencia se manifestó en la mayoría de los rituales y fiestas dedicadas a estas deidades acuáticas.

El *tzápotl* o zapote estaba asociado a Xipe Totec. En la festividad de Tlacaxipehualiztli se honraba a este dios y como ofrenda le brindaban manojos de mazorcas que colocaban encima de hojas de zapotes verdes y los lugares donde se sentaban los participantes eran cubiertos con hojas de zapote blanco.¹²

El maíz fue la planta divinizada por excelencia. Su semilla se concebía como una mujer que va representando, en sus diversas edades, el desarrollo de las etapas de la mazorca. Xilonen era la diosa del maíz tierno o “jilote”, la espiga del maíz. A Chicomecóatl, la diosa de los mantenimientos, se le conocía como la de las siete serpientes o siete mazorcas y Cintéotl era el maíz maduro.¹³

La flor del maíz reventado simbolizaba a los dioses todopoderosos, Tezcatlipoca y Huizilopochtli, y a los señores que participaban en las ceremonias asociadas con ellos. En la festividad llamada Tóxcatl, que se hacía en honor a Tezcatlipoca, “sacaban muchas gargantillas de este maíz y poníanlas a los principales al cuello y en las cabezas y, en lugar de candelas, poníanles unas rosas en las manos”.¹⁴

Otra planta deificada fue el maguey, representado por Mayáhuel, quien descubrió el vino de la tierra al perforar los magueyes y conseguir la deliciosa y embriagadora miel, la bebida sagrada símbolo de fecundidad: el pulque; se consideraba que Patécatl, uno de los dioses del pulque, fue quien encontró la raíz para “curar” y fermentar esta bebida. Del maguey también se obtenían las preciadas espinas para el sacrificio y la fibra necesaria para la elaboración de diversos objetos.

La conquista hispana

El mundo de la flora americana impresionó tanto a los conquistadores españoles que muchos cronistas y estudiosos del México antiguo describieron la belleza y el contenido de los jardines. Clavijero señaló que:

[...] además de las sementeras de maíz y otras semillas tenían los mexicanos un gusto exquisito en la cultura de huertas y jardines que habían plantado con bello orden, árboles frutales, yerbas medicinales, flores que hacían grande uso por el sumo placer que en ellas tenían los mexicanos y por la costumbre que había de presentar, a los reyes, señores embajadores y otras personas, ramilletes de flores, además de la excesiva cantidad que se consumía en el culto a los dioses, así en los templos como en los oratorios privados.

Entre las muchas huertas y jardines de la antigüedad de que ha quedado alguna memoria, fueron célebres los jardines reales de México y de Texcoco, y las huertas de los señores de Iztapalapa y Huaxtepec [...] ¹⁵

Sin embargo, durante la época colonial, la flora sagrada, especialmente aquella utilizada por los pueblos prehispánicos para comunicarse con sus deidades, fue prohibida y penada; los médicos o curanderos que hacían uso de ella fueron severamente perseguidos y castigados por la Santa Inquisición como lo demuestran los numerosos procesos que se encuentran en el Archivo General de la Nación.

No obstante, el empleo de estas plantas no desapareció y las prácticas mágicas continuaron en la clandestinidad. Así lo registran los trabajos de Ruiz de Alarcón y Jacinto de la Serna, entre otros, quienes constataron que un siglo después de la conquista europea y la evangelización cristiana realizada en las sociedades conquistadas —sobre todo en el centro de México—, el sistema de ideas y creencias de estos pueblos seguía vivo. Lo demostraban la realización de conjuros, la alusión a plantas deificadas y su utilización en los diferentes rituales e invocaciones; a través de ellas se acercaban a sus dioses, que no sucumbieron ante el embate de las órdenes religiosas llegadas con la Conquista. Aquí algunos ejemplos:

De la superstición del *ololiubqui*:

El llamado *ololiubqui* es una semilla como lentejas o hieros, la cual bebida priua del juicio y es de marauillar la fe que estos desdichados naturales tienen con esta semilla, pues bebiendo, como a un oráculo la consultan, para todas quantas cosas desean saber, hasta aquéllas al que el conocimiento humano no puede llegar [...].¹⁶

A esta planta, también llamada *cuetzpalli*, se le atribuyeron poderes curativos. Al iniciar el tratamiento con el enfermo, el médico conjuraba a la planta diciéndole: “Tlaxihualauh, tlamacazqui cecec: Ven acá espiritado frío que has de quitar esta calentura [...]”.¹⁷

Sobre los conjuros, se puede decir que continuaron en las invocaciones con plantas, para dirigirse a las deidades, sobre todos en las largas caminatas que hacían llevando una pesada carga: “Para cuando parten de sus casas en orden de ir camino con alguna carga, se previenen del *piciete* como Ángel de la Guarda, y hacen sus conjuros dirigidos a que no les sucedan desgracias en el camino [...].¹⁸ Así le hablaban al *piciete*:

Ea pues, ayúdame Señor verde golpeado, verde aporreado, que yo ya he venido, yo Sacerdote y el Dios Quetzalcóatl o la culebra de plumeros (que era el dicho ídolo) [...] Ven acá, tu el de las hojas como alas (habla con el *piciete*), que yo ya he veni-

do, que se me llegó la hora de caminar y llevar a los que tienen cabezas y corazón de carne [...].¹⁹

De la Serna registró que los indígenas: “[...] dan (adoración) á los árboles, y á las plantas, como á el Huatli, y el ololiuhqui, peiote, y pisiete, atribuyendo á los árboles mas alma, que la vehetativa, que les dio Dios, como á las demás plantas y semillas, virtud para obrar”.²⁰

Las plantas sagradas mesoamericanas trascendieron en el tiempo hasta llegar al siglo XXI

Entre los grupos étnicos mexicanos la tradición del uso de las plantas con fines terapéuticos y mágico-religiosos sigue vigente en nuestros días como lo demuestran los numerosos testimonios etnográficos y la experiencia personal en el trabajo de campo.

En la mitología de los actuales huicholes el peyote tiene una gran importancia ritual, a este cactus se le otorga la facultad de fungir como protector, intermediario y mensajero entre el *mará akáme* o curandero y los dioses. El también llamado *bikuli* es el principal aliado del curandero, cuando éste ora y canta, aquél comunica sus deseos a la deidad. También está presente como elemento esencial en la iniciación del *mará káme* y en su proceso de formación. El peyote, el venado y el maíz forman la trilogía sagrada de este grupo étnico.

Otra planta que se considera tiene un enorme poder para invocar a los dioses es el *ololiuhqui*, la cual es preparada moliendo sus semillas para hacer una bebida y poder consultar a la divinidad sobre el diagnóstico de una grave enfermedad, conocer a la persona causante de algún mal, encontrar a alguien que se ha perdido y prevenir ciertos sucesos que están por venir.

Para lograr todo lo anterior, la persona que se “bebe al dios”, conjura con palabras llenas de veneración, solicita su permiso y promete rendirle culto y obediencia. Así la deidad se aparece al devoto y resuelve sus dudas. El dios se

comunica con el lenguaje humano y para hacerlo adquiere forma antropomorfa, la más común es la de un venerable anciano.

La comunicación entre el hombre y sus dioses se manifiesta en forma simbólica con el *yaubtli* o pericón, planta protectora que los campesinos del centro de México colocan el 28 de septiembre en forma de cruces en las puertas y ventanas de sus casas, en sus terrenos de cultivo, cruces de caminos, en las iglesias y hasta en los vehículos de transporte, para evitar las fuerzas malignas del Chamuco o Demonio, que se encuentran principalmente en los “malos aires” y que pueden dañar a los pobladores y su patrimonio familiar.

Ese día todo debe estar “enflorado” con las cruces, porque el 29 “Dios le permite a san Miguel bajar a la tierra para defender todo aquello que tenga este símbolo protector, la cruz de pericón”.

Lo interesante es la alianza que esta flor de amarillo color y fuerte y anisado aroma tiene con San Miguel Arcángel, ambos son invocados por los agricultores quienes dejan todo el año la cruz de pericón como “barrera protectora” cuyo penetrante aroma junto con el brillo y el poder de la espada flamígera del arcángel, alejarán a todos los espíritus del mal que rondan en el universo.

Cuentan los campesinos que anteriormente, cuando “veían venir a los fuertes vientos, tormentas y granizos” quemaban las cruces secas para ahuyentar estos dañinos fenómenos meteorológicos, el fuerte olor que desprenden los aceites esenciales de esta planta y los ruegos a San Miguel hacían “el milagro” y pronto se “iban lejos estos peligros”.²¹

El *toloatzin* o toloache es otra planta que ha hecho un largo recorrido en el tiempo y en el espacio hasta llegar a nuestros días y seguir siendo considerada como una de las plantas mágicas y un eficiente vehículo de comunicación con el mundo natural y sobrenatural:

Para los seris, la *Datura* o toloache, se encuentra entre las primeras plantas creadas; es sobrenatural y posee un espíritu invisible, como las otras plantas primigenias. Se utiliza para manipular el clima, hacer limpias y fetiches o para curar algunas

dolencias. Los chamanes oh'dam (pimas) de Sonora y Arizona usan el toloache para tener visiones y ayudar a los cazadores a encontrar su presa.²²

Los tepehuanos consideran al toloache como el esposo de la mujer maíz y yerno del sol. Tuvo dos amantes y se le castigó por ello haciéndole bajar la cabeza y ordenándole cumplir los deseos y caprichos de quienes solicitaran sus servicios.²³ Es posible que la forma inclinada de esta flor tenga que ver con el significado en náhuatl del término *toloa*, que se traduce como agachar, doblar, reverenciar.

Actualmente en varias regiones de nuestro país esta planta es muy solicitada en los amuletos para enamorar; algunas personas cuando ven a alguien muy enamorado o “atontado” por amor, suelen decir “mira a este parece que le dieron toloache”.

Reflexiones finales

La sacralización de la naturaleza ha sido una constante de las diferentes culturas desde épocas ancestrales. En este contexto, al mundo vegetal y a las distintas especies de plantas que lo conforman, se les han otorgado, a través del tiempo, atributos alimenticios, medicinales y mágico-religiosos.

Entre los pueblos mesoamericanos, la flora sagrada constituía un universo tal y sus usos se diversificaron tanto que su estrecho vínculo con las deidades y sus rituales estuvo presente en las ceremonias que se celebraban a lo largo del año. Incluso, las primeras flores de la temporada sólo podrían ofrecerse a los dioses y a los sacerdotes de éstos, quienes entraban en contacto con sus deidades a través del color y del aroma que se desprendía de las plantas y por medio del incienso y/o las resinas, cuyo humo era el lenguaje simbólico de comunicación entre lo humano y lo sagrado.

En las diversas fiestas el uso de las plantas y flores con frecuencia iba estrechamente vinculado a los mantenimientos, sobre todo al maíz. El grupo que

controlaba la producción agrícola, controlaba la economía del pueblo y regía todo lo demás: las leyes, la política, la guerra y la misma religión.

Heyden señala que: “[...] aparte del amor que tenían los mexicanos para las flores, el objeto de tan cuantioso tributo floral era para mostrar la grandeza y autoridad mexicana y para llamarse a ser tenidos por señores de todo lo creado, así en el agua como en la tierra”.²⁴

La antigua tradición de invocar a los dioses con determinadas plantas, ha hecho un largo recorrido en el tiempo y en el espacio hasta llegar al siglo XXI como lo constatan los testimonios etnográficos y la experiencia personal en el trabajo de campo.

Actualmente, los diferentes grupos étnicos nacionales conservan en sus ceremonias religiosas elementos prehispánicos integrados al cristianismo, el nuevo credo religioso impuesto por la conquista hispana; entre ellos está el uso de determinados vegetales para comunicarse con Dios, con la Virgen en sus diferentes advocaciones, y con santos de la hagiografía cristiana.

Se puede decir que hoy como ayer, las plantas invocan y los dioses y los santos aún las escuchan.

Fuentes

Berger, Peter L., *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1971.

Caso, Alfonso, *El pueblo del sol*, México, Fondo de Cultura Económica (FCE), 1993.

Clavijero, Francisco Javier, *Historia antigua de México*, 4 vols., México, Editorial Porrúa, 1945.

De la Serna, Jacinto, “Manual de ministros de indios” [orig. 1656] en *El alma encantada*, México, FCE, 1987, pp. 261-480.

Durán, Fray Diego, *Historia de las indias de Nueva España e islas de tierra firme*, edición preparada por Ángel Ma. Garibay, 2 tomos, México, Editorial Porrúa, 1984. (Biblioteca Porrúa, 36).

- Eliade, Mircea, *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, Madrid, Alianza Editorial, 1999.
- Garibay K., Ángel María, *Veinte himnos sacros de los nabuas*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 1995. (Serie Cultura Náhuatl, Fuentes, 2).
- Heyden, Doris, “Flores, creencias y control social” en *Religión y sociedad*, México, Dirección de Etnología y Antropología Social, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1976, pp. 9-14. (Cuadernos de trabajo, no.17).
- *Mitología y simbolismo de la flora en el México prehispánico*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 1983. (Serie Antropológica, 44).
- León Portilla, Miguel, *Cantares mexicanos, anónimo del siglo XVI o anterior*, trad. de Ángel María Garibay Kintana y Miguel León Portilla, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, Instituto de Investigaciones Filológicas, Coordinación de Humanidades, UNAM, 2011.
- Lurker, Manfred, *El mensaje de los símbolos. Mitos, culturas y religiones*, Barcelona, Herder, 1992.
- Nutall, Celia “Los jardines del antiguo México” en *Arqueología Mexicana*, México, núm. 57, septiembre-octubre 2002.
- Ramírez, Elisa, “El toloache o yerba del diablo” en *Arqueología mexicana*, México, núm. 59, enero-febrero 2003, pp. 56-57.
- Ruiz de Alarcón, Hernando, “Tratado de supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España” [orig. 1629] en *El alma encantada*, México, FCE, 1987, pp.127-223.
- Sahagún, Fray Bernardino de, *Historia General de las cosas de Nueva España*, estudio introductorio, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, 3 tomos, México, Cien de México, 2000.
- Sierra Carrillo, Dora, *El Demonio anda suelto. El poder de la Cruz de Pericón*, México, INAH, 2008. (Fuentes).
- Viesca Treviño, Carlos, “La herbolaria en el México prehispánico” en *Estado actual del conocimiento en plantas medicinales mexicanas*, México, Imeplan, 1976, pp. 11-26.

Wasson, R. Gordon, *El bongo maravilloso: Teonanácatl. Micolatría en Mesoamérica*, trad. de Felipe Garrido, México, FCE, 1983.

Notas

- ¹ Manfred Lurker, *El mensaje de los símbolos. Mitos, culturas y religiones*, Barcelona, Herder, 1992, p.179.
- ² Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, Madrid, Alianza Editorial, 1999, p. 36.
- ³ Peter L. Berger, *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1971, p. 49.
- ⁴ Carlos Viesca Treviño, “La herbolaria en el México prehispánico” en *Estado actual del conocimiento en plantas medicinales mexicanas*, México, Imeplan, 1976, pp. 14-15.
- ⁵ Doris Heyden, *Mitología y simbolismo de la flora en el México prehispánico*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 1983, p. 9. (Serie Antropológica, 44).
- ⁶ Miguel León Portilla, *Cantares mexicanos, anónimo del siglo XVI o anterior*, trad. de Ángel María Garibay Kintana y Miguel León Portilla, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, Instituto de Investigaciones Filológicas, Coordinación de Humanidades, UNAM, 2011.
- ⁷ Garibay, citado por Heyden, *op. cit.*, p. 23.
- ⁸ R. Gordon Wasson, *El bongo maravilloso: Teonanácatl. Micolatría en Mesoamérica*, trad. de Felipe Garrido, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, pp. 305-324.
- ⁹ Celia Nutall, “Los jardines del antiguo México” en *Arqueología Mexicana*, México, núm. 57, septiembre-octubre 2002, pp. 16-17.
- ¹⁰ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia General de las cosas de Nueva España*, estudio introductorio, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, tomo I, México, Cien de México, 2000, p. 150.
- ¹¹ Ángel María Garibay K., *Veinte himnos sacros de los nabuas*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1995, pp. 68-69. (Serie Cultura Náhuatl, Fuentes, 2).
- ¹² Fray Diego Durán, *Historia de las indias de Nueva España e islas de tierra firme*, edición preparada por Ángel Ma. Garibay, tomo 1, México, Editorial Porrúa, 1984, p. 97. (Biblioteca Porrúa, 36).
- ¹³ Alfonso Caso, *El pueblo del sol*, México, FCE, 1993, p. 65.
- ¹⁴ Durán, *op. cit.*, I, p. 244.
- ¹⁵ Francisco Javier Clavijero, *Historia antigua de México*, vol. II, México, Editorial Porrúa, 1945, p. 270.
- ¹⁶ Hernando Ruiz de Alarcón, “Tratado de supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España” [orig. 1629] en *El alma encantada*, México, FCE, 1987, p. 142.
- ¹⁷ *Ibidem*, p. 218.
- ¹⁸ *Ibidem*, p.156.
- ¹⁹ *Ibidem*, p.157.
- ²⁰ Jacinto de la Serna, “Manual de ministros de indios” [orig. 1656] en *El alma encantada*, p. 383.

Las plantas invocan. Los dioses escuchan.

- ²¹ Dora Sierra Carrillo, *El Demonio anda suelto. El poder de la Cruz de Pericón*, México, INAH, 2008, pp. 131-138. (Fuentes).
- ²² Elisa Ramírez, “El toloache o yerba del diablo” en *Arqueología mexicana*, México, núm. 59, enero-febrero 2003, p. 56.
- ²³ *Ibidem*.
- ²⁴ Doris Heyden, “Flores, creencias y control social” en *Religión y sociedad*, México, Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH, 1976, p. 12. (Cuadernos de trabajo, no.17).



La naturaleza y lo sagrado en el mazdeísmo

Shekoufeh Mohammadi Shirmahaleh
Yasaman Dowlatshahi

Introducción

El mazdeísmo o el Zoroastrismo es una de las religiones más antiguas del mundo y la primera religión monoteísta que ha concebido la humanidad. Sus orígenes se remontan al primer milenio antes de la era común y sus enseñanzas se transmiten a través de la voz del profeta Zaratustra o Zoroastro cuyas palabras se han recopilado a lo largo de muchos siglos en las distintas versiones del *Avestá*¹ y del *Bundahišn*, dos de los textos religiosos más importantes del mazdeísmo. Estas obras son indispensables fuentes de pensamiento y mitología antigua persa e igual que el *Rg Veda*, el *Avestá* es considerado una revelación divina, un poema de luz y sabiduría.

El concepto de lo sagrado en el mazdeísmo debe comprenderse en términos de su mito de creación que pone de manifiesto la inevitabilidad de una batalla eterna, aunque no infinita, entre dos poderes duales (Ahūrā Mazdā y Ahrimán) y exige de parte de la Creación, tomar una decisión acerca del papel que jugará en este escenario épico que desde el origen tiene claros tintes éticos. La esencia del pensamiento mazdeo es la dualidad del Bien y el Mal,² ambos presentados como espíritus arquetípicos limitados en cuanto a su poder y el tiempo que les corresponde, cuya existencia es co-dependiente y posee los mismos antecedentes: Ahūrā Mazdā, el símbolo del Bien, no es un dios todopoderoso, pero podrá convertirse en uno cuando haya vencido a Ahrimán, el símbolo del Mal. Así, la

ética es la consecuencia inevitable de distinguir la dualidad del Bien y el Mal, o la luz y la obscuridad, cuya diferencia se refleja tanto a nivel de la consciencia, la mente y el pensamiento como a nivel físico. Shahroj Meskub, uno de los más visionarios investigadores de las antiguas culturas de Persia, opina que en la cosmovisión avéstica, la ética es un fenómeno ontológico, “en el sentido de que sus principios y valores son el resultado inevitable de la comprensión de la existencia, la aparición y el funcionamiento de los dos mundos únicos Mīnū-Guitī [mundo del espíritu y mundo material]”.³ Es así que los principios éticos avésticos no provienen de un solo dios, sino que están presentes en la naturaleza de la creación.

Dicha dualidad, por otra parte, exige necesariamente una lucha, ya que ninguna de las dos fuerzas puede aceptar o tolerar a la otra y, más bien, debe intentar destruirla. En palabras de Meskub: “Si Ahūrā Mazdā acepta a Ahrimán, o incluso lo abandona a su suerte, ya no puede ser la luz y la bondad absoluta y se convierte en su cómplice, y viceversa”.⁴

Por otro lado, para comprender el carácter sagrado de las cosas es muy importante considerar el contexto social en el que se desarrolla el mazdeísmo en sus orígenes y tener en cuenta además la geografía y las condiciones climatológicas de la meseta iraní; pues en mayor parte, lo sacro y lo profano en el mazdeísmo están relacionados, respectivamente, con lo útil y lo perjudicial de cara a los miembros de la comunidad, el ganado y los cultivos.

Otro punto determinante para entender lo sagrado en el mazdeísmo es el pasado histórico de la meseta iraní, especialmente desde el segundo milenio antes de la era común que es marcado por las migraciones arias a Irán, a la India y al Occidente. El punto clave aquí es ver que los indoarios o indoiranios que inicialmente formaban parte de un solo grupo etno-lingüístico y compartían mitos, leyendas, historia y visiones del mundo, se dividieron en distintos grupos para asentarse en diferentes zonas geográficas y, con el tiempo, esta división de tradujo en diferenciaciones ontológicas. Fue debido a este mismo proceso que el mazdeísmo y el hinduismo, aun basados en un mismo fundamento ontológico antiguo indoario, se distanciaron de tal modo que los dioses del primero eran los demonios del segundo, por lo menos en la manera en que eran nombrados.⁵ De esta

bifurcación se deriva otro matiz de diferenciación de lo sagrado y lo profano en el que lo anteriormente propio convertido ya en ajeno es deplorable y demoniaco.

Aclarados estos puntos procedemos a explicar algunos elementos importantes del mito de creación mazdea y ofreceremos algunos ejemplos en relación a su visión de lo sagrado. Abordaremos también la lógica de construcción de demonios en el mazdeísmo, basada en los contextos sociales e históricos arriba mencionados.

La ontología mazdea

En el *Avestá* se hace referencia, de manera inconsecuente y dispersa, a la creación del mundo por Mazdā y a las creaciones de Ahrimán en contraposición a lo creado por el primero, pero no se ofrece una explicación clara o sistemática de cómo ocurre esta creación. En el *Bundabišn* y el *Dēnkard*, sin embargo, la perspectiva ontológica zoroastriana se expone con mucha más claridad.

Uno de los puntos destacables de la ontología mazdea es la percepción de la creación como un acto que se realiza gracias a la colaboración de un conjunto de seres celestes eternos y otros seres (deidades) a los que el creador principal, Ahūrā Mazdā, ha dotado de poder creador: no es un acto atribuido exclusivamente a una sola persona o un solo ser. Además, la creación no se realiza a partir de la nada, sino a partir de entes divinos (*Mīnū*), a cuya manera de creación o modo de existir no se halla referencia alguna. En otros términos, se puede decir que su existencia es eterna e infinita y han existido desde siempre. Estos creadores crean el modelo celeste/espiritual de todos los seres que serán creados posteriormente, algo parecido a las formas de Platón o los arquetipos de Sócrates. De este modo el mundo material se crea y se presenta como una copia del mundo espiritual⁶.

Otro rasgo que llama la atención es que en los textos mazdeos a veces se habla en varias ocasiones y de maneras distintas de la creación de algunos elementos como el agua o la tierra; en estos casos aunque el creador principal sigue siendo Ahūrā Mazdā, su asistente es diferente en cada ocasión. Ahora bien,

considerando la distinción que se plantea en la filosofía zoroastriana entre el mundo celestial o espiritual (*yābān-i Mīnū.ī*) y el mundo material (*yābān-i Astumand*), la repetición de la creación de estos elementos se puede explicar en términos de su creación una vez en cada mundo.

El mundo celestial o espiritual (*yābān-i Mīnū.ī*) es el mundo de la sabiduría, el espíritu y la esencia espiritual, existente antes de la creación del mundo material.⁷ En los textos mazdeos no existen referencias a cómo ha comenzado a existir este mundo y en el *Avestá* se refiere a su carácter eterno e infinito. Este mundo cuenta con dos seres espirituales o *Mīnū*, principales, gemelos y pares, llamados Spant Mīnū y Angra Mīnū,⁸ que aunque se hace referencia a ellos como espíritus gemelos en su nacimiento, no se habla de cómo han nacido o quién los ha creado o parido. A Spant Mīnū se le denomina además Ahūrā Mazdā y a Angra Mīnū, Ahrimán. El nombre de Ahūrā Mazdā significa “Dios sabio” o “Rey Sabio”; Ahrimán significa “Exterminador” o “Destructor”. Spant Mīnū está relacionado con los buenos pensamientos, actos y palabras, mientras que Angra Mīnū está vinculado con los malos pensamientos, actos y palabras. Cada uno de ellos posee su propio reino en el mundo espiritual: el reino de la luz pertenece a Ahūrā Mazdā y el reino de la oscuridad, a Ahrimán. Un elemento llamado Vāy (vacío) separa estos dos reinos;⁹ Vāy es la frontera de ambos espacios y es en éste donde se fusionan las fuerzas de Ahūrā Mazdā y Ahrimán.¹⁰ Ahūrā Mazdā a través de su buen conocimiento llega a saber que Ahrimán tiene la intención de destruir el reino de la luz, así para poder enfrentarlo empieza el acto de la creación.

Según el *Bundahišn*, Ahūrā Mazdā se da a la creación con la colaboración de otros *Mīnū* del mundo espiritual, a saber, Zurvāna (tiempo infinito), Gāh (espacio infinito) y Din (el poder de distinguir el bien y el mal).¹¹ En el *Avestá*, no se hace referencia a Gāh, pero sí a Zurvāna, como una de las deidades creadas por Mazdā.¹²

La creación de Mazdā es de dos tipos: primero, la creación espiritual o divina y después la creación material. La espiritual abarca la creación de *Ašé* (la verdad, la sinceridad) a partir de la luz infinita, la creación de las buenas mane-

ras, del tiempo finito a partir del tiempo infinito, del cuerpo infinito, que no se ve afectado por el tiempo a partir de la luz infinita, la creación de *Havnavar* (conocimiento) a partir del cuerpo infinito, de los *Amšāspandān* (santos inmortales: deidades principales), de los *Izad* (deidades menores) y de los prototipos de las criaturas materiales.

Por otro lado, en el *Avestá* leemos, por ejemplo, que Mazdā hace crecer las plantas sobre Armāiti¹³ (otro de los nombres de Sepandār Maz, la deidad de la tierra) con la ayuda de *Ašé*, y también que Armāiti se vuelve más abundante gracias al *Ašé*¹⁴ y a los buenos actos; esto nos hace pensar que en la ontología mazdea, las criaturas o los seres se influyen mutuamente, y fructifican y se conservan gracias a esta interacción; de este modo la creación no sólo depende del apoyo que recibe Mazdā de los demás seres, sino también de la colaboración de los demás seres entre sí, en un sistema basado en la unión y la interdependencia.

Como el siguiente paso en su proceso creativo, Mazdā crea el tiempo finito a partir del tiempo infinito y con esta creación le da a Ahrimán la posibilidad de convertirse en creador de igual manera.¹⁵ Antes de esta creación, Mazdā es el único creador y quizá por esta razón o porque es el creador del bien, cuando se presenta ante Zaratustra, se refiere a sí mismo como el Creador Único.¹⁶ Las creaciones de Ahrimán se limitan a seres ideados para enfrentarse a lo creado por Mazdā y destruirlos y, por lo tanto, su obra llega a ser la creación del mal: por ejemplo, para enfrentarse a *Ašé*, Ahrimán crea la mentira a partir de la obscuridad infinita.¹⁷ Los *Amšāspandān* son deidades superiores y las demás deidades están subordinadas a ellos. Ahrimán, en contraposición a la creación de todos ellos, crea a los demonios (*dīv*), a las hadas (*pari*) y a los hechiceros (*ŷātū*). Tanto de las deidades como de los *dīv*, se crean ambos géneros (femenino y masculino) y según el *Avestá* esto muestra que Mazdā, y no Ahrimán, tiene en sí ambos aspectos, materno y paterno.¹⁸ Esta aclamación además, de alguna manera, otorga superioridad a Mazdā como el creador único.

Los *Amšāspandān* femeninos son: Sepandār Maz (creadora y protectora de la tierra), Amurdād (creadora y protectora de las plantas en el mundo material y símbolo de inmortalidad en el mundo espiritual) y Xurdād (creadora y pro-

tectora del agua y símbolo de perfección penetrante). Los masculinos son: Bahmán (la mejor actitud, creador de las ovejas), Ardībehišt (guardián de los campos y creador del fuego) y Šahrivar (creador y protector de los metales y representante de Mazdā como el rey del mundo material).¹⁹ Frente a estos *Amšāspandān*, se crean los siguientes *dēv* superiores: Akumán, Andarsavrav, Nāng Haisia, Taromaiti, Tarumad y Zairicha.²⁰

Algunas de las deidades (*Izad*) femeninas más importantes son: Ābān o Aridvīsvar Ānāhītā (deidad de las aguas), Aši (deidad de la fuerza y la recompensa) y Čīstā (deidad del conocimiento y la sabiduría). Enseguida, algunas de las deidades masculinas más importantes: Vāy o Andarvāy (deidad del aire), Surūš (deidad de la obediencia, la bondad y la fe) y Mihr (deidad de la luz).²¹ Algunos de los *dēv* creados para enfrentarse a estas deidades son: Ŷahí (demonio femenino de lujuria), Doruŷ (demonio femenino de la mentira, la maldad y ruptura de promesas) y Āz (demonio masculino de la avaricia).²²

Mazdā dota de un cuerpo a todas sus criaturas,²³ por lo tanto, las deidades y los *Amšāspandān* también son corpóreos, al mismo tiempo que gozan de otra forma espiritual en el mundo de los *Mīnū*. A todos ellos además se les otorga un lugar en ambos mundos: en el mundo espiritual, su lugar está encima del sol y acompañan a Mazdā en *Garzamān* (lugar de adoración)²⁴. En el mundo material cada deidad tiene su propia morada, por ejemplo, el lugar de la deidad de Mihr es el monte Alborz.²⁵ Por otro lado, el lugar de Ahrimán y todos los demonios está en el Dūzax (mundo feo, infierno).²⁶

Tanto las deidades como los demonios pueden tomar diferentes formas humanas y zoomorfas.²⁷ Así, la deidad Ābān se presenta como una joven doncella, Tīštar como un joven de quince años, una vaca y un caballo, y las hadas, en forma de estrellas fugaces. Las deidades son los colaboradores de Mazdā en la creación, los guardianes de la misma y los combatientes de Mazdā en su lucha contra Ahrimán y sus criaturas. Los demonios, por su parte, son los ayudantes y soldados de Ahrimán cuyo objetivo es destruir a las criaturas de Mazdā. En general, podemos decir que la durabilidad de la creación de Mazdā y el fracaso de Ahrimán dependen del apoyo y la colaboración de las deidades y la destruc-

ción y el fracaso de Mazdā, de la colaboración y el apoyo de los demonios y las demás criaturas de Ahrimán con él y entre sí. Además, aunque cada deidad tiene su propia responsabilidad, son también capaces de realizar otras tareas; en la mayoría de los casos, dos o más deidades colaboran para llevar a cabo sus deberes de manera conjunta; por ejemplo, las deidades Bahrām y Surūš son los ayudantes de la deidad Mihr.

En la creación del mundo material, Mazdā crea el fuego a partir de la luz infinita; del fuego crea el viento, del viento, el agua, del agua, la tierra y de la tierra crea, a través de tres semillas (esencias), a saber, la semilla del agua, del fuego y de la vaca, todo el mundo de la existencia.²⁸ Estas semillas son en realidad la esencia de los seres materiales. Excepto el ser humano y la oveja, los primeros seres materiales se crean con la semilla del agua, conservada por la deidad femenina Tištar y algunas estrellas. Según el *Bundahišn*, sin embargo, los seres del mundo material se crean en este orden: el cielo, el agua, la tierra, las plantas, la oveja, el buen hombre, el fuego y el viento; el cielo de siete niveles, el agua y la tierra se crean con la semilla del agua; las plantas y la oveja con la semilla de la vaca, y la primera vaca y el hombre puro (*Kayūmart*, el primer ser humano), de la semilla del fuego. Mazdā además crea el cielo material, *Sipibr*, entre el cielo y la tierra y a partir del tiempo finito; en él crea las estrellas con luz propia (*tābān*) y las estrellas sin luz propia; después crea el sol y la luna como los reyes de este cielo: el cielo, la luna, el sol y las estrellas están en movimiento y así seguirán hasta la derrota completa de Ahrimán. La creación se realiza en 365 días, divididos en 12 meses; cada día y cada mes llevan el nombre de una de las deidades y los *Amšāspandān*.

El ser humano creado por Mazdā consta de cinco partes: el cuerpo ligado a la materia, el alma ligada al viento (respiración), la mente ligada a los sentidos y a la consciencia, el espejo ligado al sol y *faravahar* ligado a Mazdā. Después de la muerte, el cuerpo vuelve a la tierra, el alma se une al viento, el espejo, al sol, la mente a *faravahar* y el *faravahar* a Mazdā.²⁹

Una vez concluida la creación, Ahrimán ataca el cielo y lo oscurece, después ataca el agua y la vuelve amarga, luego ataca la tierra, creando en ella

animales e insectos dañinos y venenosos; después ataca las plantas y las seca y envenena (pero Mazdā, por y para Zaratustra, vuelve a crear las plantas a partir de su prototipo en el mundo espiritual). Acto seguido Ahrimán ataca a la primera vaca, a la vaca única, y a Kayūmart, arrojándoles de los demonios de avaricia, necesidad, olvido, deterioro, dolor, enfermedad, lujuria y pesadilla. Antes de que Ahrimán ataque a la vaca, Mazdā la droga con *bang* para que no sufra al morir; y antes de que ataque a Kayūmart, Mazdā lo induce al sueño para que no se vea perjudicado por el ataque y no muera antes de que haya llegado su hora. Finalmente, Ahrimán ataca el fuego y lo contamina, creando el humo.³⁰

Después de que perece la primera vaca, de su semilla crecen de la tierra cincuenta y cinco tipos de legumbres y doce variedades de plantas medicinales. La semilla de la vaca se lleva a la luna para que allí sea conservada y protegida. Esta semilla se vuelve viva en contacto con la luz de la luna y crea, además de una vaca y un toro, a todos los animales cuadrúpedos de la tierra.³¹ Por otro lado, tras la muerte de Kayūmart, de su cuerpo surgen siete tipos de metales y de su semilla, que se esparce en la tierra y se purifica por el sol, después de cuarenta años nace una planta con dos ramas que se abrazan. Esta planta después se convierte en dos seres humanos, uno masculino y otro femenino, llamados Maši y Mašiāné, respectivamente, quienes se convierten en los primeros padres de todos los seres humanos.³²

En el *Dēnkard* hay referencia a otra semilla más, a saber, la semilla de la sabiduría que se encarga de crear conocimiento; también se dice que Ahūrā Mazdā es la fuente de esta semilla.³³ En el *Avestá*, sin embargo, aunque se hace mucho énfasis en la sabiduría de Mazdā, no existe ninguna referencia a esta semilla.

Lo sagrado y la naturaleza

Como pudimos observar en el apartado anterior, todo el mundo de la existencia, el mundo material, es creado por Mazdā mediante su luz, sabiduría y bondad. Esto significa que desde la perspectiva mazdea, todo el mundo del que dispone

el ser humano es sagrado: la tierra, el cielo, el viento, las aguas, el fuego, las plantas, los animales, etcétera. Pues cada elemento integrante de este mundo ha sido creado con bondad y sabiduría con un fin ético: garantizar la victoria de Mazdā sobre Ahrimán y, por lo tanto, del Bien sobre el Mal. De este modo el sol, por ejemplo, al iluminar el mundo, al calentarlo y al ayudar a crecer a las semillas cumple una función sagrada y es un soldado del ejército del Bien. Lo mismo ocurre con las nubes fértiles que riegan la tierra, con la luna y las estrellas que iluminan la oscuridad de las noches y la hacen más llevadera, con las plantas que embellecen la tierra, dan de comer y limpian el aire y con los seres humanos que cultivan la tierra, cuidan de los animales, conservan la naturaleza a salvo de la contaminación, encienden fuegos purificadores y se comportan con bondad con toda la creación. Así pues el respeto y el cuidado de este mundo, de la Creación de Mazdā, es un acto de fe, una muestra del deseo del triunfo del Bien sobre el Mal y, por ende, una responsabilidad ética.

Esta concepción de lo sagrado abarca además los conceptos de tiempo y espacio: el tiempo finito es un lapso de batalla y sin él no se distinguiría al soberano verdadero; posibilita la creación material y es necesario para la derrota definitiva del Mal, de la Oscuridad, la Mentira y todo lo dañino. Además cada hora de cada día, cada día del mes y cada mes del año están marcados por la presencia de una deidad que realiza su función en ellos y es al mismo tiempo el/la guardián de esta porción del tiempo. Por lo tanto, el tiempo finito es sagrado en todas sus divisiones y transcurre, se desarrolla, de acuerdo con el mismo principio épico-ético que rige el resto de la Creación. Y el espacio, a su vez, también es cómplice de Mazdā en esta batalla: por un lado, porque todos los territorios del mundo material con sus diferentes características han sido creados por Mazdā³⁴ y, por el otro, porque el espacio finito está ligado al tiempo finito y esta relación estrecha entre ambos permite que las deidades guardianes de la Creación puedan tener un lugar en el tiempo y puedan habitarlo, morar en él. En realidad el espacio finito es la suma de un conjunto de posiciones de lo sagrado en el tiempo, de frentes para los combatientes que apoyan al Bien, a Mazdā.

En contraposición, todo lo que pudiera dañar o perjudicar esta creación material debe considerarse obra de Ahrimán y por ello, demoniaco. Es así que el mazdeísmo considera que los insectos que dañan los cultivos (hormigas, por ejemplo) y los animales que matan al ganado o al hombre (lobos, escorpiones, serpientes, etcétera) son creaciones del Mal, igual que lo son también los inviernos fríos, las noches largas, el granizo, las lluvias torrenciales y otras condiciones climáticas adversas, así como la menstruación de las mujeres (porque interrumpe su productividad), la homosexualidad (porque imposibilita la reproducción), las enfermedades y la muerte.³⁵ Un claro ejemplo son las primeras líneas del primer *fargard*³⁶ de los Vendīdād donde Mazdā habla sobre la creación de los diferentes territorios y de cómo Ahrimán lleva a cabo su propia creación maléfica para que haya en ellos algún defecto. En este fragmento se pone de manifiesto además la relación entre lo sagrado y lo benéfico y entre lo perjudicial y lo diabólico:

Ahūrā Mazdā habló con Zaratustra y así le dijo:

[...] El primer territorio y país de la bondad que yo, Ahūrā Mazdā, creé fue el territorio de Irán, a las orillas del buen río Dāitīyá.

Y entonces Ahrimán, cuya existencia entera es muerte, vino y con enemistad creó las serpientes rojas en el río Dāitīyá e hizo que el invierno, creado por los demonios, dominara el mundo de la existencia.

En aquel lugar el invierno dura diez meses y el verano, dos, pero aun en aquellos dos meses el clima es frío para el agua, la tierra y los árboles.

Allí el invierno causa los peores de los daños.³⁷

Es además interesante notar que aparte de aquellas creaciones de Ahrimán destinadas a destruir o debilitar la Creación material de Mazdā, están en juego otro tipo de demonios más abstractos relacionados a los defectos morales. Si Mazdā es sabio, bondadoso, verdadero y, en resumen, representación simbólica y arquetípica del Bien; los vicios y los defectos morales que ponen en riesgo esta

bondad absoluta son también obra de Ahrimán y se materializan en forma de demonios de lujuria, mentira, avaricia, ignorancia, etcétera. Por lo tanto, esta particular visión de lo sagrado y lo profano abarca principalmente al ser humano y afecta sus pensamientos, palabras y hechos al tiempo que le recuerda su responsabilidad hacia Mazdā, hacia su Creación y hacia el destino del mundo que se trazaría al final de la batalla de los principios de los tiempos. Es así que un buen mazdeo es virtuoso y al mismo tiempo generoso y bondadoso con la naturaleza y con el mundo.

En relación al ser humano, debemos señalar también el carácter sagrado del cuerpo. El cuerpo humano tiene un origen míticamente puro ya que los seres humanos son hijos de una planta que nace de la semilla purificada del primer hombre, que es a su vez una creación especial de Mazdā a partir de la semilla más pura, la del fuego. Además, como antes mencionamos, cada uno de los elementos que constituyen el ser humano (cuerpo, alma, mente, espejo y *faravahar*) *está relacionado con los elementos naturales —a su vez sagrados— y con el propio creador del Bien. De ahí que la religión mazdea prohíba el ayuno que debilita el cuerpo, aliente el ejercicio físico, la limpieza y el cuidado de la belleza, y califique de ahrimánico cualquier defecto físico o enfermedad.*

Lo sagrado y lo propio

Como brevemente referimos en la introducción, otro factor determinante para la definición de lo sagrado y lo profano en el mazdeísmo es la mirada que se tiene en esta religión de lo propio y lo ajeno. El sentido de lo propio se desarrolla principalmente en relación a un territorio y a una ontología: la tierra de Irán (*Airyana Vāīyab* en el *Avestá*) y la palabra divina de Mazdā que se contraponen tajantemente a las religiones indoarias anteriores. Es desde esta perspectiva que se define, por ejemplo, la Verdad como el mensaje de Mazdā, y las religiones previas cuyo mensaje es considerado falso se demonizan en el cuerpo del *d̄r̄v* de la Mentira, Dorūȳ. Esta dinámica incluye además los cultos indoira-

nios antiguos y a aquellos que se encargaban de realizarlos o desarrollarlos, concretamente los sacerdotes y los poetas; desde una visión crítica hacia la India, dichos rituales son referidos en el *Avestá* como “brujería” o “magia” y el término *yātū* (brujo/a) designa a quienes los llevan a cabo.

Otras expresiones avésticas que ilustran esta distinción entre lo ajeno/profano y lo propio/sagrado en términos religiosos son *Kāvī*³⁸ y *Karap*, definidas por Dustjah³⁹ como reyes y líderes religiosos de los enemigos del mazdeísmo. Dichos personajes aparecen repetidamente y siempre junto con otros de la misma naturaleza, a saber, los *dīv* (*deva*), las *parī* (*pairika*) y los hechiceros (*yātū*), y vencerlos o limitarlos es la función de los más grandiosos reyes y héroes míticos persas. Por ejemplo, en la primera plegaria de *Ŷamšīd* (arquetipo del rey perfecto) al dirigirse a *Ānāhītā* leemos:

¡Oh, Aridvīsvar *Ānāhītā*! ¡Oh, bondadosa! ¡Oh, poderosa!

Concédeme la fortuna de ser el más grande de los reyes de todos los países; de vencer a todos los enemigos: los *dīv*, la gente impura, los hechiceros, las *parī*, los *Kāvī*, los *Karap* tiranos; de privar a los *dīv* de propiedades y beneficios, ambos, de abundancia y rebaño, ambos, y de felicidad y grandeza, ambas.⁴⁰

Como podemos observar, vencer a los representantes de religiones ajenas es una misión sagrada que garantiza la grandeza de un soberano, pero al mismo tiempo, está relacionado con la fertilidad y con el carácter sagrado de las aguas cuya representante es *Ānāhītā* y de ahí que *Ŷamšīd* le ruegue a ella por esta victoria. En esta misma dirección es interesante observar también que el mandato de reyes extranjeros es considerado en el *Avestá* como una maldición, un pecado, creada por *Ahrimán*; dicha maldición además se relaciona con la menstruación/infertilidad también considerada demoniaca, como anteriormente observamos, por su carácter perjudicial a la reproducción humana:

El decimocuarto territorio y país de la bondad que yo, *Ahūrā Mazdā*, creé fue *Varena* de cuatro esquinas donde nació *Fereydún* quien derrotó a *Aži Dahāk*.

Y entonces Ahrimán, cuya existencia entera es muerte, vino y con enemistad creó la menstruación irregular de las mujeres y la opresión de los gobernadores foráneos.⁴¹

La misma lógica rige también en la descripción del paisaje sagrado en el mazdeísmo. Todos los parajes sagrados que se nombran como la morada de las deidades mayores, como el monte Alburz, y lugares donde se reúnen las deidades a tomar decisiones importantes, como el río Dāitīyá, están ubicados en la tierra de Irán y su carácter sagrado emana de la bondad, la luminosidad y la fertilidad relacionadas a esta tierra.

Veamos el ejemplo de Alburz. En *Zāmyād Yašt* (1) leemos: “¡Oh Spīmān Zaratustra! La primera montaña que se alzó sobre esta tierra es la alta Alburz que abarca todos los territorios occidentales y orientales [...]”. En *Yasna*, décimo *hāt*⁴² (10) se nombra como la primera montaña en que fue colocada la planta sagrada de Hauma. En *Yasna* cuadragésimo segundo *hāt* (3) es alabada después de los montes, las fuentes, los ríos y los campos de trigo: “alabamos la tierra y el cielo. Alabamos el veloz viento creado por Mazdā; alabamos la cima del monte Alburz; alabamos la tierra y todas las cosas buenas”. Es la única montaña que no es anónima y cuyo nombre se menciona en este *hāt* junto al mar sagrado Farāx Kart y el Hauma. En *Yasna*, quindicimo séptimo *hāt* (Surūš Yašt-i Saršib) (19) “la más alta cima del monte Alburz” se nombra como el lugar donde Hauma alaba a Surūš (deidad de la obediencia). Y en el mismo *hāt* (21) “la más alta cima del monte Alburz” se menciona como el lugar donde está construida “la sólida casa de cien columnas” de Surūš; “una casa con luz propia en el interior y adornada por estrellas en el exterior”. En *Mibr Yašt* (13) Mihr (el guardián de las promesas) es “el primer *izad* del mundo Mīnū que antes de la salida del eterno sol de veloz caballo, aparece en lo alto del monte Alburz”, en lo alto de “aquella bella montaña”. También en el mismo *Yašt* (50-51) Ahūrā Mazdā construye el lugar de descanso de Mihr “en la cima de la alta y brillante montaña de Alburz, dotada de muchas sierras”; un lugar donde “no hay ni noche ni oscuridad, ni viento frío ni viento caliente, ni enfermedades mortales ni impurezas creadas

por el *Dīv*”; además “De la cima del monte Alburz no surge neblina”. Un lugar desde el cual Mihr “puede observar todo el mundo material”. En *Vendīdād*, decimonoveno *fargard* (30) hablando de la vida tras la muerte, se afirma que una bella doncella “cruza a las almas de los bondadosos en lo alto del monte Alburz por el puente Chīnvad y las coloca ante las deidades del Mīnū”.

Por último, en sus notas al *Avestá*, Y. Dustjah argumenta:

Los iraníes creían que el agua y la luz son de una misma fuente y corren por un mismo lecho. Del mismo modo que la luz sale por el monte Alburz, las aguas también salen de allí y allí regresan. Todos los días el sol, la luna y las estrellas salen por Alburz y todas las aguas sobre la tierra se reúnen en el mar Farāx Kart para de nuevo volver a lo alto de Alburz y de ahí bajar (llover) sobre la tierra.⁴³

Por lo tanto, el monte Alburz, la mítica montaña más alta de Irán, está relacionado con todas las luces y todas las aguas (y así con todo lo vital), con el Hauma (es decir, con lo sagrado) y con dos de las deidades, Surūš y especialmente Mihr y, a través de ellos, con la obediencia y la fe.

Conclusiones

Desde su sabiduría antigua, el mazdeísmo no separa al hombre del resto de la creación material; por su esencia y por su origen divino, bondadoso y luminoso, la naturaleza, las plantas, los animales, los ríos y las montañas, son igual de valiosos que el ser humano. Pero éste si en algo se distingue del resto de la creación es en su responsabilidad de proteger y conservar la naturaleza. Esta responsabilidad que se puede explicar desde diferentes perspectivas que comprenden el sentido de lo propio y de lo útil y beneficioso mayormente, es una obligación altamente ética, ya que de ella depende, en gran medida, la determinación del destino final del mundo: al destruirse la benéfica creación de Mazdā, se destruyen en realidad sus aliados en la batalla que el Señor Sabio libra contra Ahrimán

y así serían inminentes la eterna obscuridad y maldad, pues el Mal Sabedor ganaría.

Aunque el concepto de lo sagrado en el mazdeísmo está estrechamente ligado al contexto social e histórico de la antigua Persia, el sensible acercamiento de esta religión a la naturaleza y al hombre traspasa este contexto y luce vigente, en muchos puntos, para nuestros tiempos. Pues sentirse parte, y no dueño, de la Creación y saberse responsable de su cuidado —porque al ser bella y generosa es sagrada—, es una enseñanza sabia en la que coinciden varias de las filosofías orientales.

Fuentes

Avestá, traducción, introducción y notas de Yalil Dustjah, 2 vols, Teherán, Morvarid, 2014.

Bundahišn, traducción, introducción y notas de Mehrdad Bahar, Teherán, Tus, 1991.

Dēnkard, *Libro tercero*, edición de Jean Pierre de Menasce, traducción y notas de Fereydún Fazilat, Teherán, Farhang Dehjoda, 2003.

Figueroa, Óscar, *La mirada anterior. Poder visionario e imaginación en India antigua*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2017. (Estudios Indológicos, 2).

Meskub, Shahroj, “Tà.amoli dar akhlagh: az Avesta be Shahname” [Reflexiones sobre ética, del *Avestá* al *Shahnamé*] en *Irannameh*, núm. 64, 1999.

Notas

¹ En el presente trabajo hemos tomado las siguientes decisiones en cuanto a la transcripción o transliteración de las palabras del persa al castellano:

Con el objetivo de facilitar la pronunciación, los nombres de los autores iraníes han sido transcritos y no transliterados; los títulos en persa de las obras preislámicas han sido transliterados mientras que los títulos en persa de las obras post-islámicas han sido transcritos; los nombres propios de personajes míticos e históricos han sido transliterados; los términos en persa medio

y en persa moderno han sido transliterados. Todos los términos, nombres y títulos se han sometido a reglas de acentuación del español y se ha dado preferencia a la tilde sobre la letra transliterada, pues ésta no permite tilde.

² El *Avestá* además establece otra dualidad entre *Asé*, la verdad y la justicia, cuya representación física es el fuego, y *Doruš*, la mentira y la injusticia, que se manifiesta físicamente en los demonios. A lo largo de todo el *Avestá*, especialmente en los *Gatbas*, encontramos referencias a la lucha entre *Asé* y *Doruš*; véase, por ejemplo: Yasna 8:30, 2:31, 14:44, 3:49 y Yašt 12:19. *Avestá*, traducción, introducción y notas de Yalil Dustjah, 2 vols., Teherán, Morvarid, 2014.

³ Shahroj Meskub, “Tā.amoli dar akhlagħ: az Avesta be Shahname” [Reflexiones sobre ética, del *Avestá* al *Shahname*] en *Irannameh*, núm. 64, 1999, p. 583.

⁴ *Ibidem*, p. 582.

⁵ En el mazdeísmo la palabra “Ahūrā” es asignada al dios supremo, mientras que en el hinduismo “Asura” es el nombre que se da a los demonios; al mismo tiempo la palabra “Deva” designa a los dioses en el hinduismo mientras que en el mazdeísmo es la palabra genérica para demonio.

⁶ *Dēnkard*, *Libro tercero*, edición de Jean Pierre de Menasce, traducción y notas de Fereydún Fazilat, Teherán, Farhang Dehjoda, 2003, p. 171.

⁷ *Avestá*, vol. 2, p. 1069.

⁸ *Ibidem*, pp. 934-936.

⁹ Según el mito de creación mazdea, Vāy es además el nombre de la deidad del aire, por lo tanto más que un vacío, es el aire que separa los dos reinos.

¹⁰ *Bundabišn*, traducción, introducción y notas de Mehrdad Bahar, Teherán, Tus, 1991, p. 33.

¹¹ *Ibidem.*, pp. 34, 47-48; *Dēnkard*..., pp. 69 y 132.

¹² *Avestá*, Yasna, hāt 72:10. Esta modificación puede deberse a que antes del surgimiento de Zaratustra, existía el culto a Zurvāna como un dios eterno, y como Zaratustra se considera un profeta que predica una nueva religión y corriente de pensamiento, decide cambiar la posición de Zurvāna, situándolo como una deidad inferior a Mazdā.

¹³ *Avestá*, Yasna, hāt 47:6.

¹⁴ *Ibidem*, Yasna, hāt 51:21.

¹⁵ *Ibidem*, p. 1062 y *Bundabišn*, p. 35.

¹⁶ *Ibidem*, Hurmazd Yašt: 14.

¹⁷ *Dēnkard*..., pp. 69 y 206.

¹⁸ *Avestá*, vol.1, pp. 38-39.

¹⁹ *Avestá*, vol. 2, pp. 907, 924, 925, 927, 950, 952, 972, 1002 y 1015; *Bundabišn*, pp. 48-49.

²⁰ *Ibidem*, p. 1034.

²¹ *Ibidem*, pp. 893, 920, 926, 970, 1007 y 1057.

²² *Ibidem*, pp. 899, 968 y 983.

²³ *Ibidem*, vol.1, Suruš Yašt: 21.

²⁴ *Ibidem*, vol.2, p. 1041.

²⁵ *Ibidem*, Mihr Yašt: 44.

²⁶ *Ibidem*, vol.2, pp. 903 y 958.

²⁷ *Ibidem*, Ābān Yašt: 7, 11, 64, 126; Tir Yašt: 8, 12, 13, 16, 20, 21.

²⁸ *Bundabišn*, pp. 37-41.

²⁹ *Ibidem*, pp. 37-50.

³⁰ *Ibidem*, pp. 51-54.

³¹ *Avestá*, Vendīdād 21:9 y Māh Yašt: 1; *Bundabišn*, pp. 65-66.

³² *Avestá*, vol. 2, p. 1050; *Bundabišn*, pp. 66, 81.

³³ *Dēnkard*..., p. 65.

³⁴ *Avestá*, Vendīdād, 1.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Cada uno de los capítulos de los Vendīdād.

³⁷ *Avestá*, Vendīdād 1:3-4. La traducción de Shekoufeh Shirmahaleh.

³⁸ Por otro lado, y como bien lo aclara Figueroa, el término *kavi* se refiere al poeta clásico en la India, heredero de los “prodigios visionarios del sacerdote”. Óscar Figueroa, *La mirada anterior. Poder visionario e imaginación en India antigua*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2017, p. 105. (Estudios Indológicos, 2).

³⁹ *Avestá*, p. 1031.

⁴⁰ *Ibidem*, Ābān Yašt: 25, 26, 27. La traducción de Shekoufeh Shirmahaleh.

⁴¹ *Ibidem*, Vendīdād 1:18. La traducción de Shekoufeh Shirmahaleh.

⁴² Con este nombre se distinguen las distintas secciones de *Yasna* en el *Avestá* que a su vez se dividen en versículos numerados.

⁴³ *Avestá*, vol. 2, p. 880.



Dios de los Ejércitos: ¿dioses y violencia?

Alfonso Arellano Hernández

A Yólotl González Torres, con amor, admiración y gratitud

*Sanctus, Sanctus, Sanctus
Dominus, Deus Sabaoth,
pleni sunt Cæli et Terra
Majestatis Gloriam Tuam...*

Debo iniciar con un breve comentario acerca del cambio más o menos reciente (a fines de la década de 1970 y quizá a raíz del “movimiento *hippie*”) que se dio en la liturgia cristiana acerca del magnífico himno en latín, llamado comúnmente “el *Sanctus*” y que es uno de los momentos álgidos de la misa. Hoy se omite casi siempre la expresión “Dios de los Ejércitos”: *Deus Sabaoth*,¹ y se prefiere hablar de un “Dios del Universo”. Exponer las causas de tal modificación se aleja con mucho de las intenciones que motivan este trabajo. Baste con señalarla, pues afecta el conocimiento que poseemos de la deidad judeocristiana y sus múltiples funciones, así como las formas en que se puede tratar de entenderla desde una perspectiva belicosa, según se descubre a lo largo de los libros del Viejo y del Nuevo Testamentos, más varios apócrifos.

Por otra parte, nadie puede ocultar el grave hecho que afecta a nuestro mundo moderno. Aunque no es exclusivo de la actualidad, sí lo resentimos con mayor hondura gracias al amplio desarrollo de los medios de comunicación y su velocidad. Me refiero, por supuesto, a la violencia. Sin embargo, tengo por

cierto que hemos perdido de vista lo que ésta significa, y no en razón de ignorar sino de ampliar absurdamente el panorama de la definición, en tal forma que hoy también quedan incorporados en la violencia dar un beso o escribir con tinta roja —tanto, que puede llevar a la cárcel, bajo cargos de “acoso sexual” o “moral”, a quien besa o escribe con ese color—. Desde luego, esta serie de situaciones ridículas no aminora la gigantesca ola de asesinatos, raptos y torturas que, con lujo de crueldad, el hombre inflige al hombre. Lo ejemplifican las noticias diarias al respecto. No en vano ya lo había dicho Plauto hace 2,200 años: “el hombre es el lobo del hombre”, pero hoy muchos han dado en llamar “ausencia de un Estado de Derecho”.

Si se mira el asunto con un poco de “sangre fría”, resulta que la violencia no es otra cosa que el empleo abusivo de una fuerza intensa para obtener ciertos fines deseados, en particular sexuales, atentando contra la ley, el derecho y el orden social. Es decir: se comete un crimen. Al intentar criminalmente, se desencadena una vasta serie de actos agresivos recíprocos imparables. Es entonces cuando la violencia adquiere su carácter más dañino y casi siempre incontrolable: un acto cruel genera otro y muchos más, de tal manera que no se puede cerrar el ciclo de violencia.

De acuerdo con René Girard,² la violencia afecta más profundamente a la sociedad en razón de que borra las diferencias entre individuos y provoca, en consecuencia, mimesis, confusión y rivalidad; además, se pierden el orden, la paz y la seguridad. La mimesis consiste en que las diferencias quedan abolidas y en consecuencia desaparece la identidad individual: ningún miembro de la sociedad sabe quién es ni qué papel ocupa; es decir, sobreviene la confusión; a la vez, nadie sabe quién será la siguiente persona en sufrir los actos violentos pero nadie quiere que “eso” le ocurra (rivalidad): la gente se convierte en “otros”, víctimas de esa fuerza imparable (figura 1). La violencia contamina a toda la sociedad con muerte inocente e injusta, y con venganza que puede nunca concluir pues, como dice el refrán popular: “la sangre engendra sangre”.

Con el fin de recobrar el orden perdido, la comunidad necesita un personaje especial, un “doble” para que le represente —mucho mejor si se trata de

un ser humano—. La mayor parte de las veces se elige por consenso. Se le carga con las culpas de todo el grupo y entonces se le destruye: gracias a ello purifica al grupo, sirve de vehículo para el desahogo de la violencia, y la muerte física del elegido cesa la cadena vindicativa y contaminante. Se trata, pues, del remedio idóneo para la crisis: es el *farmakós* o “chivo expiatorio”. Cabe agregar que en Roma, cuando el *farmakós* era un animal grande recibía el apelativo de “víctima”, en tanto si era chico se le designaba como “hostia”. Y no sobra decir que seguimos utilizando ambos términos aunque con algunas modificaciones.



Figura 1. “Una advertencia de cautela para el trabajador”. Grabado de Käthe Kollwitz, 1924.

En el proceso de aniquilación resulta básico un par de elementos sin los cuales el éxito no se logra. Por un lado, la violencia debe mostrarse como factor exterior, ajeno a la comunidad a pesar de que haya nacido en su seno: “es culpa del crimen organizado” o “del narcotráfico” o “del terrorismo” o también “de un fuego cruzado”, como ahora suele decirse en los medios masivos de comunicación ante una matanza. Por otro, el *farmakós* también ha de tener carácter

foráneo —sea extranjero o sea miembro del mismo grupo, en cuyo caso debe ofrecerse por propia voluntad— para que su muerte no genere más violencia originada en la venganza o la rivalidad: a veces ocurre en el caso de los grupos extremistas, cuando reivindican la hazaña. Sólo así surgirá la catarsis colectiva y se cerrará el ciclo de agresiones indiferenciadoras y muertes recíprocas, aunque llegar a este fin no es sencillo.

El *farmakós* representa, entonces, el don o la ofrenda de una parte del cuerpo humano, considerado en forma social o individual. Al destruirle, se establece un intercambio de energía con las divinidades: el “chivo expiatorio” se vuelve sagrado, un sacrificio. Condición *sine qua non*: todo el acto aniquilador tiene que realizarse dentro de los marcos mitológicos y rituales pertinentes y que confieren unidad e identidad al grupo. Es decir, para asegurar la eficacia del *farmakós*, su destrucción debe seguir estrictamente y con absoluta exactitud una compleja serie de ritos respaldados por los mitos. Por ello, el asesinato ritual —máxima expresión cruenta de las ofrendas que el humano otorga a las deidades— tiene carácter público, atestiguado por toda la sociedad. Además, las personas facultadas para llevar a cabo la destrucción de la víctima u hostia —sacrificarle— deben ser especialistas, iniciadas, que necesitan purificarse antes y después del asesinato, amén de gozar de inmunidad ante el derramamiento de sangre, pues el contacto con cualquier sangre vertida destruye el universo y convoca al caos (figura 2).

Por ende, el sacrificio humano cruento se entiende como asesinato u homicidio pero ritualizado y santificado. En tal modo deviene ambivalente pues acepta la matanza a pesar de que esté prohibida por toda ley religiosa y civil; resulta misterioso porque se imbuje de aspectos numinosos gracias a los cuales la sangre derramada funge para que ninguna más se vierta impunemente. El *farmakós* se transforma en árbitro de todos los conflictos y los canaliza de acuerdo con las reglas definidas precisamente en el mito y el rito. Así, en esencia y a pesar de la suprema violencia efectuada, el asesinato sacrificial previene contra la misma violencia y sus consecuencias, las apacigua por vía de la piedad y los exigentes rituales: es “el Cordero de Dios, que quita todos los pecados del mundo”...



Figura 2. “Sacrificio humano en el mes Tóxcatl”, anónimo, s. f. Obtenida en *internet*, búsqueda “sacrificio humano”, consulta: 5 de enero de 2018.

Sólo en esta manera la comunidad recupera la pureza y la diferencia perdidas en la crisis generada por la violencia. Destruída la víctima u hostia, el orden y la paz regresan en virtud de que el *farmakós* se incorpora a lo sagrado a través de su aniquilación, y permite en consecuencia una catarsis tal que se regresa a las diferencias en que se basa la cultura. Dicho en otras palabras, la violencia sacralizada adquiere un rasgo fundador: pasa del daño al beneficio, del caos al orden, de la destrucción a la creación.

Este proceso de cambio de la violencia se percibe en varios ejemplos catárticos modernos, si bien la mayoría ofrece grados diversos de “prevención” y hoy por hoy carecen de su antigua carga sagrada aunque mantienen su poder liberador. Sirvan de breve muestra ciertos acontecimientos en los que el meollo se resuelve como un enfrentamiento cruento entre dos rivales (individuos o equipos). No se trata de matar al rival, sino derrotarle por medio de violencia socialmente controlada gracias a reglamentos y su aceptación social; así, los contrincantes no arriesgan su integridad física y el suceso funge a modo de catarsis sobre todo cuando hay sangre derramada. Me refiero a deportes como el boxeo, el *kick-boxing* y la lucha libre. Desde luego, la violencia desatada pue-

de por accidente llevar a consecuencias fatales o mortales para uno de los combatientes, en cuyo caso el ciclo de violencia cesa en forma automática y ocurre el duelo debido al fallecido. Otra serie de ejemplos donde sí se persigue la muerte de alguno de los rivales es la zoomaquia: un humano enfrenta y asesina a un animal, o los humanos hacen que los animales luchen entre sí con la consecuente muerte de alguno. Tal ocurre con el toreo y las peleas de gallos, perros y arañas. Aunque se las rechaza por diversas razones (encabezadas por partidos ecologistas y sociedades protectoras de animales), en ocasiones conservan el valor catártico de la aniquilación del sucedáneo del “chivo expiatorio”, o su refinamiento es tal que nadie muere aunque se logra el desahogo necesario (las luchas japonesas de arañas).

Dichos ejemplos encauzan los malestares colectivos dentro de las leyes y normas aceptadas, se desfoga la violencia inconsciente y acumulada de la comunidad en su conjunto, y en consecuencia se logra la catarsis. La violencia desaparece. El problema ocurre cuando no participa la sociedad en su conjunto, sino sólo un sector: la catarsis es parcial y, por ende, no sirve a toda la colectividad. La violencia no desaparece, sino que se prolonga o queda latente.

Por otro lado, cabe recordar que el rito sacrificial halla su fundamento y razón de ser en el mito: reactualiza el acontecimiento prístino, el que ocurrió *in illo tempore*. En el Principio —*In Arkbé*— la creación involucra un asesinato llevado a cabo por los Dioses Creadores o sus Demiurgos en contra de otra divinidad antiquísima, preexistente o increada, representante del Caos: al destruirla, tiene lugar el Cosmos. Por ello la violencia se instituye en el origen mismo del Universo: éste no puede existir sin la muerte o mutilación del Ser Primordial. En otras palabras, para que haya Universo se requiere la destrucción violenta de Aquel Ser. Al mismo tiempo, esa aniquilación instituye y explica la caducidad y mortalidad de las criaturas del mundo, al igual que los pasos rituales necesarios para que la violencia no se propague infinitamente.

Recuérdese como ejemplo el mito de la creación según los relatos nahuas en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*³ o en la *Hystoire du Mechique*.⁴ En la primera se dice cómo Quetzalcóatl y Tezcatlipoca crearon la tierra:

22. Y luego criaron los cielos, allende del treceno, e hicieron el agua y en ella criaron a un peje grande, que se dice Cipactli, que es como caimán, y de este peje hicieron la tierra, como se dirá.⁵

29. Después, estando todos cuatro dioses juntos [los Tezcatlipocas], hicieron del peje Cipactli la tierra, a la cual dijeron Tlaltecútlí, y píntanlo como dios de la tierra, tendido sobre un pescado, por haberse hecho de él.⁶

La segunda obra agrega que Tlaltecútlí era una deidad monstruosa pues tenía ojos y bocas en las coyunturas y con ellas mordía como bestia salvaje, hambrienta de sangre. Flotaba sobre un vasto mar del cual nadie sabe quién lo creó. Los demiurgos, Quetzalcóatl y Tezcatlipoca, para lograr su objetivo genésico, se transformaron en serpientes y asieron a Tlaltecútlí por la mano derecha y el pie izquierdo —el uno— y por la mano izquierda y el pie derecho —el otro—. La retorcieron de tal modo que la rompieron en dos partes: con la espalda hicieron la tierra y luego subieron al cielo la otra mitad (figura 3). Otra versión afirma que ambos dioses la penetraron por la boca y el ombligo, es decir la violaron, y se reunieron en el corazón, para entonces separarla en dos partes y crear la Tierra y el Cielo. Ante las quejas de la divinidad por tanto agravio y a modo de recompensa y consuelo, los restantes dioses determinaron que de ella nacería todo: plantas, ríos, montañas, valles. Empero, la diosa llora con frecuencia y exige corazones y sangre humanos para alimentarse: con eso se consuela más.

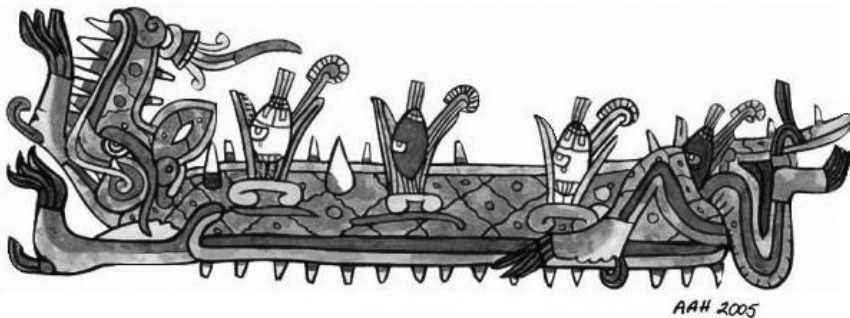


Figura 3. Cipactli, *Códice Borgia*, lámina 27. Dibujo de Alfonso Arellano Hernández, 2005.

Por ende, la violencia y el asesinato dan origen al Universo. De ahí se justifica el asesinato ritual. Reactualiza el instante mismo de la cosmogonía. Lo que nunca se justifica es la violencia gratuita, efectuada por algún miembro de la sociedad en contra de sus congéneres.

Sin embargo, tenemos imágenes de violencia exacerbada que carecen (para nuestra comprensión) de un sustento religioso. Es decir, ignoramos los mitos y los ritos que las justifican. Pienso en casos como el de Cacaxtla, pintado entre la segunda mitad del siglo VII y principios del VIII.

Una de las explicaciones más difundidas al respecto es la de Román Piña Chan.⁷ Define la famosa escena de “La Batalla” como un fragmento del mito nahua de Quetzalcóatl en tanto rey puro y justo de Tula (en alusión directa al “rey sacramental”)⁸ y su pugna con Tezcatlipoca, la que desembocó en la derrota del primero. Los argumentos de Piña radican en los atavíos de los guerreros: 1) los vencedores se reconocen por utilizar elementos felinos, además de la supuesta ausencia de deformación cefálica intencional; 2) los derrotados se advierten por usar tocados a modo de yelmos con figura de cabeza de aves, y tener deformación cefálica oblicua (inclinada hacia atrás y arriba). En otras palabras, los victoriosos representan a Tezcatlipoca en su advocación de Tepeyolotli, y los vencidos a Quetzalcóatl según las plumas de las aves (figura 4).



Figura 4. Mural de La Batalla, Cacaxtla. Foto de Alfonso Arellano Hernández, 2004.

Explicaciones más recientes y “a la moda”, pero desprovistas de toda pertinencia, quieren ver un supuesto mito maya acerca del nacimiento del dios del

maíz. Se basan en el perfil de los vencidos, cuya deformación cefálica se quiere ver no sólo como “típica maya” sino también exclusiva del dios mencionado; suman el atavío especial de dos personajes principales del mural, quienes se distinguen por usar capa blanca, y se creen como figuraciones de dicha divinidad. Así, la matanza cacaxteca se explica por medio de un grupo foráneo y un mito de origen dudoso.⁹

Desde luego, otros investigadores consideran la representación pictórica como un hecho histórico, si bien no es sencillo delimitar actores, sucesos y épocas. Se ignora si son pueblos autóctonos que se defienden de invasores extranjeros, o si se trata de habitantes de origen foráneo y aculturados a quienes atacan grupos locales o vecinos.¹⁰ De tal manera y sin resolverse al cien por ciento, se ha aludido a nahuas, mayas y olmecas-xicalancas que se agreden y de los cuales los mayas sufren la espantosa derrota.¹¹

Cualquiera que sea la explicación actual del antiguo acontecimiento, no hay duda por cuanto a la violencia plasmada en las pinturas.¹² Se observan hombres eviscerados, con grandes heridas sangrantes en profusión; a alguno le sacan el corazón mientras cae vencido pero todavía consciente a juzgar por sus ojos abiertos. Y en el clímax de la matanza se mira la mitad de uno de los derrotados: le han cercenado desde la cadera hacia los pies (figura 5). Tal es la violencia desatada e incontenible de la guerra, para la cual no hay “chivo expiatorio” a pesar de que la representación pictórica sea en retrospectiva y esté imbuida con atavíos simbólicos y sagrados para justificar la victoria de unos y la derrota de otros.

Algo similar ocurre entre los mayas, pero con matices. Se ha escrito una gran cantidad de investigaciones al respecto, así que sólo mencionaré aquí algunos ejemplos. El primero es Bonampak y su Estructura 1 o Edificio de las Pinturas. Gracias a la singular preocupación de los mayas por el acontecer mundano, sabemos sin dudas que hubo un amplio lapso entre los hechos históricos y su figuración pintada: una primera guerra sucedió entre el 4 y el 8 de enero de 787, la dedicación de la estructura fue el 11 de noviembre de 791, y una segunda batalla se efectuó el 2 de agosto de 792, con la que el gobernante consagró el edificio.¹³

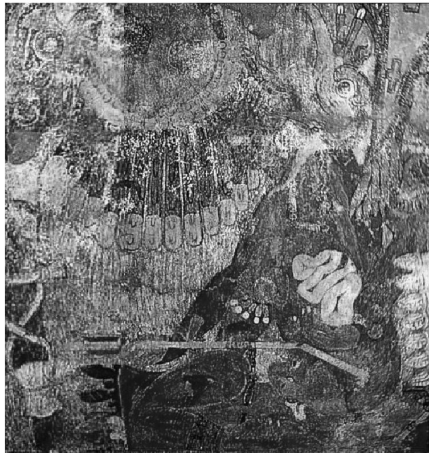


Figura 5. Mural de la Batalla, Cacaxtla. Detalle. Dibujo y foto de Alfonso Arellano Hernández, 2004.

En tres de los muros del cuarto 2 de la Estructura 1 o Wak Naab Otoch se aprecia el fragor de la segunda guerra: pelean más de 100 contrincantes. Se amenazan, se arrojan lanzas y piedras, se dan puñetazos, se ahorcan, se patean, se arrastran y jalonean por el cabello... En breve: un dinámico y amplio catálogo de cómo el hombre destruye al hombre (figura 6). Sin embargo, y a pesar de la brutalidad ejercida, no hay una sola gota de sangre derramada, a diferencia de Cacaxtla. La sangre se aprecia en el muro de acceso al cuarto: el triunfante señor Chaan Muan II se yergue muy por encima de todos sus cautivos (diez, en

total); dos de ellos han muerto: uno yace exánime a los pies del señor y otro se conoce sólo por la cabeza cercenada del cuerpo; los demás sufren la tortura de haberseles cortado las falangetas.¹⁴



Figura 6. Mural de la Batalla, Bonampak. Cuarto 2, muro sur, detalle. Dibujo de Heather Hurst, tomado de www.famsi.org/bonampakmurals, consulta: 12 de septiembre de 2010.

Ahora bien, incontables ejemplos mayas han permitido hallar algunos elementos sagrados que justifican —en la opinión de los especialistas— las demostraciones de violencia. Ejemplifiquen las estelas 24 de Naranjo y 12 de Piedras Negras (figura 7), en las que se mira a los gobernantes vencedores aplastando y humillando a sus cautivos. Sirvan para igual propósito el mural de Chichén Itzá, en el Templo Superior de los Jaguares, ubicado en el Gran Juego de Pelota y fechado en el siglo xi: ilustra una batalla a las afueras de un poblado.

Se ha dicho que las guerras tienen lugar en períodos específicos determinados por el movimiento de los planetas-dioses en el cielo, en particular Venus y la Luna. A Venus corresponde un lapso que abarca en promedio 65 días antes y después de las llamadas conjunciones (es decir, su aparición o desaparición en el cielo); se supone encarnado por una deidad masculina de rasgos ofídicos y que ejerce patronazgo sobre la fertilidad, la sangre, el maíz y el cacao, y ahora se le llama K'awil (Dios K). La belicosa Luna influye a lo largo de sus fases, en

particular cuando está llena; tiene dos aspectos: joven y viejo, que equivalen a la creciente y llena o Sak Chel (Diosa I), y a la menguante y vieja o Chak Chel (Diosa O).

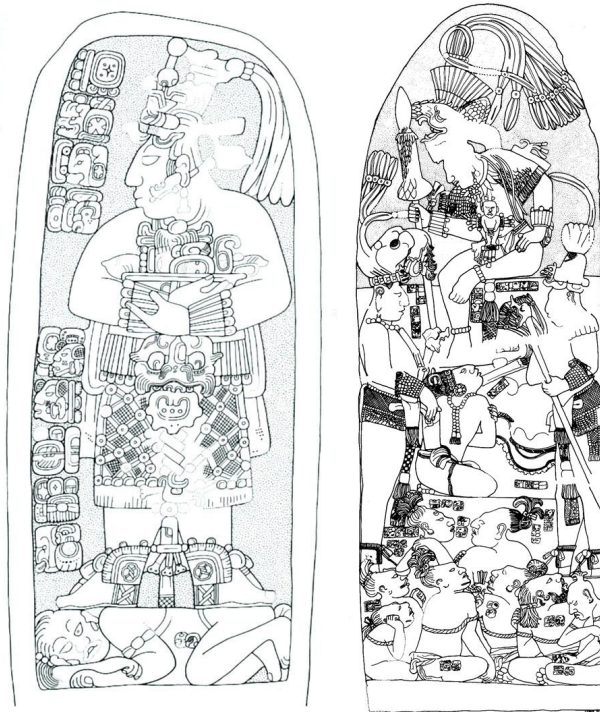


Figura 7. Estelas 24 de Naranjo (izquierda) y 12 de Piedras Negras (derecha). Dibujos de Linda Schele, 1993 (Naranjo) y John Montgomery, 1992 (Piedras Negras).

La etnografía —de acuerdo con varios grupos de las Tierras Altas mayas— nos provee un mito y sus variaciones, en el cual las divinidades citadas se relacionan con gran violencia: implican en primera instancia al adulterio y al incesto, y en segunda al asesinato; esto es: tres crímenes que atentan contra el orden social. Una de las versiones más difundidas cuenta que, antes de que hubiera humanidad y astros en el cielo, vivían tres hermanos: Venus o Xulab, su hermana Luna o X'taktaní, y el hermano menor Xbalamqué o Sol. Éste y Luna se casaron pero no podían tener relaciones sexuales porque ella carecía

de vulva. Además, ella tenía amoríos con su hermano mayor, Xulab, asunto que Xbalamqué sospechaba pues X'taktaní era infeliz. Un venado la pateó en el pubis y con eso le creó la vulva; entonces los hermanos adúlteros pudieron completar el incesto. Ella escapó de su marido convencida por un zopilote, pero Sol la recupera; enojado, persigue y castiga a los adúlteros, o los mata aunque luego resucitan —o los mata otro dios—; ella, además, queda tuerta, aminorada y por lo tanto menos brillante. Por último, los tres suben al Cielo a hacer su oficio de iluminar al mundo, pero siempre se persiguen y casi nunca se alcanzan.

Acaso mitos modernos expliquen las representaciones de la violencia plasmadas hace 1,300 años. Acaso las imágenes son reflejos difusos de fragmentos de mitos que apenas nos sugieren respuestas. Esto es verificable en casos como el de Bonampak y numerosas obras esculpidas... pero todavía no en el de Cacxtila.



Los ejemplos podrían continuarse. Sin embargo, con los aquí presentes basta para traer a colación el problema que conllevan la violencia, los dioses y los humanos.

Palabras finales

Como supuestos “animales superiores” y “pensantes”, los humanos casi hemos aniquilado el mecanismo biológico, el instinto, que nos avisa del límite preciso anterior al derramamiento innecesario de sangre. Para sustituirlo establecimos mecanismos culturales que nos impiden efectuar y aceptar dicha sangría, bajo las formas de sistemas jurídicos y religiosos. Ambos fueron concebidos con la intención de regular las conductas a través de normas socialmente aceptadas. Sin embargo, en incontables veces se traspasan esos límites y sobreviene la violencia con todas sus imparables consecuencias.

Mencioné que la violencia se caracteriza por una serie de “pasos” que inician y acaban con crisis: 1) una gravísima falta al *status quo*, su alteración radical, 2) la anulación de la diferencia: mimesis y confusión, 3) la unanimidad de las agresiones o rivalidad, 4) la elección unánime, a veces voluntaria, del “chivo expiatorio”, y 5) su destrucción colectiva y redentora. Este último acto, en una larga cadena determinada por los ritos y su origen mítico, tiene la profunda función de terminar con ese ciclo letal de sangre no vindicada.

Así, se comprende por qué el universo funciona como lo hace: hay seres eternos y efímeros; dioses y mortales. La muerte campea en el mundo y requiere explicaciones satisfactorias: en la Creación siempre existe un asesinato o alguna otra forma de violencia cometida sobre un Ser Primigenio. Y también se entiende la existencia de las enfermedades y la salud, de los actos socialmente rechazados y los aceptados, de los seres terribles del bosque o la selva y de los seres parecidos a uno y que se designan “civilizados” (aunque su piel sea de color más claro o más oscuro). Es la oposición Caos-Cosmos, destrucción-orden, ajeno-idéntico, yo-los otros, y su conjunción en el “nos-otros”. Y los dioses dan razón de todo ello gracias a los relatos que han legado a la humanidad: los mitos. Pero asimismo se cuenta con los ritos: los actos que rememoran y reactualizan los hechos divinos *in illo tempore* y que validan las acciones humanas.

En tal sentido, los mitos cosmogónicos nahuas exponen la necesidad de destruir al Ser Primordial a manos de los Demiurgos. De otra forma no sería viable el Universo tal cual lo conocemos. Por otro lado, entre los mayas existe —según los especialistas— una vasta serie de divinidades cuya actuación conlleva hechos violentos, sangrientos y por lo tanto creadores; de esta manera se explica la frecuencia de las guerras y sus consecuencias. Sin embargo, permanecen ejemplos de los que carecemos de toda explicación: sabemos que hubo matanzas y eso es todo; ignoramos razones, causas, exégesis, resultados... excepto el deseo del ser humano por apoderarse de lo ajeno. Es el caso de Cacaxtla, y sólo podemos suponer que intervinieron algunos dioses demandantes... Aca-so entre nahuas y mayas intervino un “chivo expiatorio”... pero ¿en Cacaxtla...?

En el mundo moderno en que vivimos, permeado por el descrédito de las instituciones civiles y religiosas, hemos perdido de vista esos límites que nos mantienen a salvo de la violencia y la autodestrucción absolutas. No obstante, queda la esperanza de que somos capaces de superar las crisis y restablecer el orden: acaso la semilla renovadora surja de las formas actuales de organización colectiva e independientes del Estado. Sea en las grandes urbes o en las comunidades campesinas, sea en la reestructuración de los mitos y sus ritos, en la proliferación de las hoy llamadas y popularísimas “redes sociales”, o en los incontables sucedáneos del *farmakós*, la humanidad es plenamente consciente del peligro inminente. Así lo muestran nahuas y mayas, entre todos los pueblos del mundo. Ya ocurrió en grandes crisis del pasado: hoy no existe razón para que no suceda una catarsis renovadora.

Fuentes

- Arellano Hernández, Alfonso, “Catálogo” en Beatriz de la Fuente y Leticia Staines Cicero (coords.), *La pintura mural prehispánica en México. Área maya. Bonampak*, 2 t., México, Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 1998 (vol. II, i y ii): II-i.
- . *Los colores de la antigua palabra. La escritura de Cacaxtla*, México, edición del autor, 2011.
- Caillois, Roger, *El hombre y lo sagrado*, 1ª reimp. [2011], México, Fondo de Cultura Económica (FCE), 1984. (Sección de Obras de Sociología).
- Castellón Huerta, Blas Román, “Mitos cosmogónicos de los nahuas antiguos” en Jesús Monjarás-Ruiz (coord.), *Mitos cosmogónicos del México indígena*, 1ª reimp., México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), 1989, pp. 125-176.
- Florescano, Enrique, *¿Cómo se hace un dios? Creación y recreación de los dioses en Mesoamérica*, México, Taurus, 2016.
- Foncerrada de Molina, Marta, *Cacaxtla. La iconografía de los olmeca-xicalanca*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, 1993.

- Garibay K., Ángel Ma., *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, México, Porrúa, 1965. (Sepan Cuantos..., 37).
- Girard, René, *La violencia y lo sagrado*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1983.
- González Torres, Yólotl, *El sacrificio humano entre los mexicas*, México, FCE / INAH, 1985.
- “Las deidades Dema y los ritos de despedazamiento en Mesoamérica” en Barbro Dahlgren, (ed.), *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines. II Coloquio*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 1990, pp. 105-112.
- Harrison, Jane Ellen, *Arte y ritual antiguos*, México, Ediciones del Museo Nacional de Antropología-INAH, 2013.
- Lombardo de Ruiz, Sonia et al., *Cacaxtla. El lugar donde muere la lluvia en la tierra*, México, Gobierno del Estado de Tlaxcala / INAH, 1986.
- Piña Chan, Román, *Cacaxtla. Fuentes históricas y pinturas*, México, FCE, 1998.
- Saturno, William, “The dawn of Maya gods and kings” en *National Geographic Magazine*, CCIX-1, enero 2006, The National Geographic Society, pp. 68-77.
- Uriarte Castañeda, Ma. Teresa y Erik Velásquez García, “El mural de La Batalla de Cacaxtla. Nuevas aproximaciones” en Ma. Teresa Uriarte Castañeda y Fernanda Salazar Gil (coords.), *La pintura mural prehispánica en México. Área maya. Bonampak*, 2 t., México, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, 2013 (vol. V, ii y iii): V-iii, pp. 676-739.

Notas

- ¹ Del hebreo *šābā’ōt* (pronúnciese *tzāba’ōòth*), plural de *šābā’*: “ejército, hacer guerra”. La raíz en lenguas semíticas es *šb?* (pronúnciese *tzb’*).
- ² René Girard, *La violencia y lo sagrado*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1983, *passim*.
- ³ Ángel Ma. Garibay K., *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, México, Porrúa, 1965, pp. 23-26. (Sepan Cuantos..., 37).
- ⁴ *Apud*, Blas Román Castellón Huerta, “Mitos cosmogónicos de los nahuas antiguos” en Jesús Monjarás-Ruiz (coord.), *Mitos cosmogónicos del México indígena*, 1ª reimp., México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), 1989, pp. 129-130.
- ⁵ Garibay, *op. cit.*, p. 25.
- ⁶ *Ibidem*, p. 26.

- ⁷ Román Piña Chan, *Cacaxtla. Fuentes históricas y pinturas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.
- ⁸ Es decir, aquél cuyos éxitos y derrotas se reflejan directamente en la prosperidad del reino y los súbditos. Si el rey triunfa, el pueblo progresa, y a la inversa: si el rey es derrotado, el pueblo decae. *Vid.* Roger Caillois, *El hombre y lo sagrado*, 1ª reimp. [2011], México, FCE, 1984. (Sección de Obras de Sociología) *passim*.
- ⁹ Ma. Teresa Uriarte Castañeda y Erik Velásquez García, “El mural de La Batalla de Cacaxtla. Nuevas aproximaciones” en Ma. Teresa Uriarte Castañeda y Fernanda Salazar Gil (coords.), *La pintura mural prehispánica en México. Área maya. Bonampak*, 2 t., México, Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 2013, *passim*. Si se acepta que el sustrato mítico es uno de los elementos culturales más lentos en cambiar (*cf.* Caillois, *El hombre...*, *passim*), resulta muy extraña la ausencia entre los mayas de un mito alusivo al nacimiento milagroso, muertes y resurrecciones del dios del maíz, ciclo vinculado íntimamente a una tortuga en cuyo carapacho el dios crece y prospera (*apud* William Saturno, “The dawn of Maya gods and kings” en *National Geographic Magazine*, CCIX-1, enero 2006, The National Geographic Society, pp. 68-77; *cf.* la inspiradora obra de Enrique Florescano, *¿Cómo se hace un dios? Creación y recreación de los dioses en Mesoamérica*, México, Taurus, 2016, *passim*). Es decir: se trata de un relato que sobrevivió a retazos en la época Clásica (siglos III-X), e ignoramos las razones para su desaparición desde entonces. ¿Cómo explicarlo fuera del área maya en tiempos tardíos (siglo VII), si es en verdad el caso de Cacaxtla?
- ¹⁰ Sonia Lombardo de Ruíz *et al.*, *Cacaxtla. El lugar donde muere la lluvia en la tierra*, México, Gobierno del Estado de Tlaxcala / INAH, 1986 y Marta Foncerrada de Molina, *Cacaxtla. La iconografía de los olmeca-xicalanca*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, 1993.
- ¹¹ *Ibidem*.
- ¹² Alfonso Arellano Hernández, *Los colores de la antigua palabra. La escritura de Cacaxtla*, México, edición del autor, 2011, *passim*.
- ¹³ Alfonso Arellano Hernández, “Catálogo” en Beatriz de la Fuente y Leticia Staines Cicero (coords.), *La pintura mural prehispánica en México. Área maya. Bonampak*, 2 t., México, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, 1998 (vol. II, i y ii): II-i, *passim*.
- ¹⁴ *Ibidem*.

