

MIRCEA ELIADE

HISTORIA DE LAS CREENCIAS Y LAS IDEAS RELIGIOSAS

I

DE LA EDAD DE PIEDRA A LOS MISTERIOS DE ELEUSIS



PAIDÓS

PAIDÓS, CORINTALIA

Ultima actualizaci3n

- 1 F. Truh *La ocurrencias del increíble Mula Nasrudin*
- 2 F. Truh *Reflexiones*
- 3 F. Truh *Aprender a aprender*
- 4 A. Coomaraswamy *Buddha y el evangelio del budismo*
- 5 J. Klausner *Jesus de Nazaret Su vida su epoca sus ensenanzas*
- 6 A. Loisy *Los misterios paganos y el misterio cristiano*
- 7 Al Sulami *Futuwwah Tratado de caballeria sufi*
- 8 Maestro Takuan *Misterios de la sabiduria inmovil*
- 9 Rumi - *150 cuentos sufies*
- 10 L. Renou *El hinduismo*
- 11 M. Eliade/I. P. Couliano *Diccionario de las religiones*
- 12 M. Eliade - *Alquimia asiatica*
- 13 R. R. Khawam (comp) *El libro de las argucias I Angeles, profetas y misticos*
- 14 R. R. Khawam (comp) *El libro de las argucias II Califas, visires y jueces*
- 15 M. Arkoun *El pensamiento arabe*
- 16 G. Parrinder *Avatar y encarnacion*
- 17 M. Eliade *Cosmologia y alquimia babilonicas*
- 18 I. P. Couliano *Mas alla de este mundo*
- 19 C. Bonaud *Introduccion al sufismo*
- 20 T. Burckhardt *Alquimia*
- 21 E. Zolla *La amante invisible*
- 22 E. Zolla *Auras*
- 23 C. T. Tart - *Psicologias transpersonales*
- 24 D. T. Suzuki *El zen y la cultura japonesa*
- 25 H. Corbin - *Avicena y el relato visionario*
- 26 R. Guenon *Simbolos fundamentales de la ciencia sagrada*
- 27 R. Guenon *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos*
- 28 Rumi *El libro interior*
- 29 M. Causemann (comp) *Cuentos eroticos y magicos de mujeres nomadas tibetanas*
- 30 J. Hertel (comp) *Cuentos hindues*
- 31 R. Wilhelm (comp) *Cuentos chinos I*
- 32 R. Wilhelm (comp) *Cuentos chinos II*
- 33 E. Zolla *Las tres vias*
- 34 M. Eliade *Ocultismo, brujeria y modas culturales*
- 35 A. K. Coomaraswamy *Hinduismo y budismo*
- 36 M. Eliade - *Lo sagrado y lo profano*
- 37 F. Schuon *Tesoros del budismo*
- 38 A. Kotler (comp) *Lecturas budistas I*
- 39 A. Kotler (comp) *Lecturas budistas II*
- 40 Eliade *Historia de las creencias y de las ideas religiosas I*
- 41 Eliade *Historia de las creencias y de las ideas religiosas II*
- 42 Eliade *Historia de las creencias y de las ideas religiosas III*

Mircea Eliade

HISTORIA DE LAS CREENCIAS Y LAS IDEAS RELIGIOSAS

De la Edad de Piedra a
los Misterios de Eleusis

Volumen I


PAIDÓS
Barcelona
Buenos Aires
Mexico

Título original *Histoire des croyances et des idées religieuses*
Vol. 1 *De l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis*
Publicado en francés, en 1976, por Éditions Payot, Paris

Traducción de Jesus Valiente Malla

Cubierta de Julio Vivas

*A Christinel,
mi esposa*

Primera edición en castellano en Editorial Cristiandad en 1978

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del *copyright* bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

© 1976, Éditions Payot & Rivages
© 1999 de todas las ediciones en castellano
Ediciones Paidós Ibérica, S.A.,
Mariano Cubí, 92 - 08021 Barcelona
y Editorial Paidós, SAICF,
Defensa, 599 - Buenos Aires
<http://www.paidos.com>

ISBN: 84-493-0683-3

ISBN: 84-493-0686-8 (Obra completa)

Depósito legal: B. 10.447-1999

Impreso en A & M Gráfico, S.L.,
08130 Sta. Perpètua de Mogoda (Barcelona)

Impreso en España- Printed in Spain

Sumario

Siglas utilizadas	15
Prefacio	17
I <i>En el principio... Comportamiento mágico-religioso de los paleantrópidos</i> 23	
1. <i>Orientatio</i> . Utensilios para hacer utensilios. La «domesticación» del fuego	23
2. La «opacidad» de los documentos prehistóricos	26
3. Significaciones simbólicas de las sepulturas .	30
4. La controversia en torno a los depósitos de osamentas	35
5. Las pinturas rupestres, imágenes o símbolos? .	39
6. La presencia femenina	44
7. Ritos, símbolos y creencias entre los cazadores paleolíticos	47
II <i>La revolución de mayores consecuencias: el descubrimiento de la agricultura —Mesolítico y Neolítico—</i> 55	
8. Un paraíso perdido	55
9. Trabajo, tecnología y mundos imaginarios . .	59
10. La herencia de los cazadores paleolíticos . .	62
11. «Domesticación» de las plantas alimenticias. Mitos del origen	64

12. La mujer y la vegetación. Espacio sagrado y renovación periódica del mundo	68	37. Etnografía y prehistoria	169
13. Religiones neolíticas del Cercano Oriente	74	38. Las primeras ciudades de la India	172
14. La construcción espiritual del Neolítico	78	39. Concepciones religiosas protohistóricas y sus paralelos en el hinduismo	175
15. Contexto religioso de la metalurgia: mitología de la Edad del Hierro	83	40. Creta: grutas sagradas, laberintos, diosas	178
III <i>Las religiones mesopotámicas</i>	89	41. Rasgos característicos de la religión minoica	182
16. «La historia empieza en Sumer...»	89	42. Continuidad de las estructuras religiosas prehelénicas	186
17. El hombre ante sus dioses	93	VII <i>Religiones hititas y canneas</i>	191
18. El primer mito del diluvio	96	43. Simbiosis anatólica y sincretismo hitita	191
19. El descenso a los infiernos: Inanna y Dumuzi	98	44. El «dios que desaparece»	194
20. La síntesis sumero-acádica	102	45. Vencer al Dragón	196
21. La creación del mundo	105	46. Kumarbi y la soberanía	198
22. La sacralidad del soberano mesopotámico	110	47. Conflictos entre generaciones divinas	201
23. Gilgamesh en busca de la inmortalidad	114	48. Un panteón cananeo: Ugarit	203
24. El destino y los dioses	118	49. Baal arrebató la soberanía y triunfa sobre el Dragón	207
IV <i>Ideas religiosas y crisis políticas en el antiguo Egipto</i>	123	50. El palacio de Baal	209
25. El milagro inolvidable: la «primera vez»	123	51. Baal se enfrenta a Môt: muerte y retorno a la vida	211
26. Teogonías y cosmogonías	126	52. El mundo religioso cananeo	214
27. Responsabilidades de un dios encarnado	130	VII « <i>Cuando Israel era niño...</i> »	219
28. La ascensión del faraón al cielo	134	53. Los dos primeros capítulos del Génesis	219
29. Osiris, el dios asesinado	137	54. El paraíso perdido. Caín y Abel	223
30. La crisis: anarquía, desesperación y «democratización» de la vida de ultratumba	141	55. Antes y después del diluvio	226
31. Teología y política de la «solarización»	145	56. La religión de los patriarcas	230
32. Akhenatón o la reforma frustrada	149	57. Abraham, «padre de la fe»	233
33. Síntesis final: la asociación Ra-Osiris	152	58. Moisés y la salida de Egipto	236
V <i>Megalitos, templos, centros culturales: Occidente, Mediterráneo, valle del Indo</i>	159	59. «Yo soy el que soy»	239
34. La piedra y la banana	159	60. La religión bajo los Jueces: primera fase del sincretismo	244
35. Centros culturales y construcciones megalíticas	164	VIII <i>La religión de los indoeuropeos. Los dioses védicos</i>	249
36. El «enigma de los megalitos»	166	61. Protohistoria de los indoeuropeos	249

62. El primer panteón y el vocabulario religioso común	251	84. Triunfo y soberanía de Zeus	324
63. La ideología tripartita indoeuropea	255	85. El mito de las primeras razas. Prometeo y Pandora	328
64. Los arios en la India	259	86. Consecuencias del sacrificio primordial	332
65. Varuna, divinidad primordial: «devas» y «asuras»	263	87. El hombre y el destino. Significado del «gozo de vivir»	336
66. Varuna, rey universal y mago. «Rita» y «maya»	265		
67. Serpientes y dioses. Mitra, Aryaman, Aditi	268		
68. Indra, campeón y demiurgo	270		
69. Agni, sacerdote de los dioses. Fuego sacrificial, luz, inteligencia	273		
70. El dios Soma y la bebida de la inmortalidad	276		
71. Dos grandes dioses de la época védica: Rudra-Śiva y Visnú	279		
IX <i>La India antes de Gautama Buda: del sacrificio cósmico a la suprema identidad ātman-Brahman</i>	283	XI <i>Los olímpicos y los héroes</i>	341
72. Morfología de los rituales védicos	283	88. El gran dios caído y el herrero divino: Poseidón y Hefesto	341
73. Los sacrificios supremos: «aśvamedha» y «puruṣamedha»	286	89. Apolo: las contradicciones reconciliadas	345
74. Estructura iniciática de los ritos: la consagración («dīksā») y la coronación del rey («rajasūya»)	289	90. Oráculos y purificación	349
75. Cosmogonía y metafísica	292	91. De la «visión» al conocimiento	351
76. La doctrina del sacrificio en los «Brāhmanas»	297	92. Hermes, el «compañero del hombre»	354
77. Escatología: identificación con Prajapati mediante el sacrificio	300	93. Las diosas. I: Hera y Artemis	356
78. «Tapas»: técnica y dialéctica de la penitencia	303	94. Las diosas. II: Atenea y Afrodita	360
79. Ascetas y extáticos: «muni», «vrātya»	307	95. Los héroes	364
80. Las Upanishads y la vocación de los «rishis»: ¿cómo liberarse de los «frutos» de las propias acciones?	310		
81. La identidad «ātman-Brahman» y la experiencia de la «luz interior»	313	XII <i>Los Misterios de Eleusis</i>	373
82. Las dos modalidades del Brahman y el misterio del «ātman» «cautivo» en la materia	316	96. El mito: Perséfone en los infiernos	373
		97. Las iniciaciones: ceremonias públicas y ritos secretos	377
		98. ¿Podemos conocer los Misterios?	380
		99. «Secretos» y «Misterios»	384
X <i>Zeus y la religión griega</i>	321	XIII <i>Zaratustra y la religión irania</i>	389
83. Teogonía y luchas entre generaciones divinas	321	100. Los enigmas	389
		101. La vida de Zaratustra. Historia y mito	393
		102. ¿Éxtasis chamánico?	396
		103. La revelación de Ahura Mazda: el hombre es libre para elegir el bien o el mal	398
		104. La «transfiguración» del mundo	401
		105. La religión de los Aqueménidas	407
		106. El monarca iranio y la fiesta del Año Nuevo	409
		107. El problema de los magos. Los escitas	411
		108. Aspectos nuevos del mazdeísmo: el culto de Haoma	413

109. La exaltación del dios Mitra	415
110. Ahura Mazdá y el sacrificio escatológico	417
111. El viaje del alma después de la muerte	420
112. La resurrección del cuerpo	423

XIV *La religión de Israel en la época de los reyes*

<i>y de los profetas</i>	427
113. La monarquía: apogeo del sincretismo	427
114. Yahvé y la criatura	430
115. Job, el justo puesto a prueba	432
116. El tiempo de los profetas	435
117. Amós el pastor; Oseas el desdenado	439
118. Isaías: retornará un «resto de Israel»	442
119. La promesa hecha a Jeremías	444
120. La caída de Jerusalén. Misión de Ezequiel	446
121. Valoración religiosa del «terror de la historia»	449

XV *Dioniso o la felicidad recuperada*

122. Epifanías y ocultamientos de un dios «nacido dos veces»	453
123. El arcaísmo de algunas fiestas públicas	457
124. Eurípides y la orgía dionisiaca	461
125. Cuando los griegos descubrieron la presencia del dios	466

Bibliografía crítica	473
Índice de nombres	607
Índice analítico	621

Siglas utilizadas

<i>ANET</i>	J. B. Pritchard, <i>Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament</i> , Princeton, 1950, 1955 ² .
<i>ArOr</i>	<i>Archiv Orientalni</i> , Praga.
<i>ARW</i>	<i>Archiv für Religionswissenschaft</i> , Friburgo/Leipzig.
<i>BJRL</i>	<i>Bulletin of the John Rylands Library</i> , Manchester.
<i>BEFEO</i>	<i>Bulletin de l'École Française de l'Extrême-Orient</i> , Hanoi/París.
<i>BSOAS</i>	<i>Bulletin of the School of Oriental and African Studies</i> , Londres.
<i>CA</i>	<i>Current Anthropology</i> , Chicago.
<i>HJAS</i>	<i>Harvard Journal of Asiatic Studies</i> .
<i>HR</i>	<i>History of Religions</i> , Chicago.
<i>IJ</i>	<i>Indo-Iranian Journal</i> , La Haya.
<i>JA</i>	<i>Journal Asiatique</i> , París.
<i>JAOS</i>	<i>Journal of the American Oriental Society</i> , Baltimore.
<i>JAS Bombay</i>	<i>Journal of the Asiatic Society</i> , Bombay Branch.
<i>JIES</i>	<i>Journal of Indo-European Studies</i> , Montana.
<i>JNES</i>	<i>Journal of Near Eastern Studies</i> , Chicago.
<i>JRAS</i>	<i>Journal of the Royal Asiatic Society</i> , Londres.
<i>JSS</i>	<i>Journal of Semitic Studies</i> , Manchester.
<i>OLZ</i>	<i>Orientalistische Literaturzeitung</i> , Berlín/Leipzig.
<i>RB</i>	<i>Revue Biblique</i> , París.

<i>REG</i>	<i>Revue des Études Grecques</i> , París.
<i>RHPR</i>	<i>Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses</i> , Estrasburgo.
<i>RHR</i>	<i>Revue de l'Histoire des Religions</i> , París.
<i>SMSR</i>	<i>Studi e Materiali di Storia delle Religioni</i> , Roma.
<i>VT</i>	<i>Vetus Testamentum</i> , Leiden.
<i>WsM</i>	<i>Wörterbuch der Mythologie</i> , Stuttgart.

Prefacio

En historia de las religiones, *toda* manifestación de lo sagrado es importante. Todo rito, todo mito, toda creencia o figura divina refleja la experiencia de lo sagrado, y por ello mismo implica las nociones de *ser*, de *significación* y de *verdad*. Como ya dije en otra ocasión, «resulta difícil imaginar cómo podría funcionar el espíritu humano sin la convicción de que existe algo irreductiblemente *real* en el mundo, y es imposible imaginar cómo podría haberse manifestado la conciencia sin conferir una *significación* a los impulsos y a las experiencias del hombre. La conciencia de un mundo real y significativo está íntimamente ligada al descubrimiento de lo sagrado. A través de la experiencia de lo sagrado ha podido captar el espíritu humano la diferencia entre lo que se manifiesta como real, fuerte y rico en significado, y todo lo demás que aparece desprovisto de esas cualidades, es decir, el fluir caótico y peligroso de las cosas, sus apariciones y desapariciones fortuitas y vacías de sentido» (*La nostalgie des Origines*, 1969, págs. 7 y sigs.). En una palabra: lo «sagrado» es un elemento de la estructura de la conciencia, no un estadio de la historia de esa conciencia. En los niveles más arcaicos de la cultura *el vivir del ser humano* es ya de por sí un *acto religioso*, pues tomar el alimento, ejercer la sexualidad y trabajar son actos que poseen un valor sacramental. Dicho de otro modo: ser —o más bien hacerse— *hombre* significa ser «religioso» (ibíd., pág. 9).

En publicaciones anteriores, desde el *Tratado de historia de las religiones* (1949) hasta las *Religiones australianas* (1972), analicé la dialéctica de lo sagrado y su morfología. La presente obra fue concebida y elaborada desde una perspectiva distinta. Por una parte, estudio las manifestaciones de lo sagrado según un orden cronológico (pero no hay que confundir la «edad» de una concepción religiosa con la fecha del primer documento que la atestigua), por otra, y en la medida en que la documentación lo permitía, insisto en las crisis profundas y sobre todo en los *momentos creadores* de las diversas tradiciones. En resumen, he tratado de destacar las aportaciones capitales a la historia de las ideas y de las creencias religiosas.

Toda manifestación de lo sagrado es importante para la historia de las religiones, pero no deja de ser verdad que la estructura del dios Anu, por ejemplo, o la teogonía y la cosmogonía transmitidas por el *Enuma elish* o la saga de Guilgamesh revelan la creatividad y la originalidad religiosas de los mesopotámicos de manera más brillante que, pongamos por caso, los ritos apotropaicos contra Lamashtu o la mitología del dios Nusku. Muchas veces la importancia de una creación religiosa es puesta de manifiesto por las valoraciones ulteriores. Poseemos una mediocre información sobre los Misterios de Eleusis y sobre el orfismo más antiguo, pero la fascinación que ejercieron sobre las minorías europeas durante más de veinte siglos constituye un *hecho religioso* de la más alta significación, cuyas consecuencias aún no han sido suficientemente valoradas. Es cierto que la iniciación eleusina y los ritos secretos órficos, exaltados por ciertos autores tardíos, reflejan la gnosis mitologizante y el sincretismo greco-oriental, pero fue precisamente *esta* concepción de los Misterios y del orfismo la que influyó en el hermetismo medieval, el Renacimiento italiano, las concepciones «ocultistas» del siglo XVIII y el Romanticismo, sin contar con que han sido los Misterios y el Orfeo de los escritores, de los místicos y los teólogos alejandrinos los que han inspirado la poesía europea moderna desde Rilke hasta T. S. Eliot o Pierre Emmanuel.

Podrá discutirse la validez del criterio elegido para circunscribir las grandes aportaciones a la historia de las ideas religiosas, pero lo

cierto es que viene respaldado por la evolución de muchas religiones, pues las tradiciones religiosas llegan a renovarse gracias a las crisis profundas y a las creaciones que de ellas resultan. No tenemos más que recordar el caso de la India, en que la tensión y la desesperanza provocadas por la desvalorización religiosa del sacrificio brahmánico impulsaron una serie de brillantes creaciones (las Upanishads, la articulación de las técnicas del yoga, el mensaje de Gautama Buda, la devoción mística, etc.), cada una de las cuales constituye en realidad una solución distinta y audaz a la misma crisis (véanse caps. IX, XVII, XVIII y XIX).

Durante años he venido proyectando una obra reducida y concisa, que pudiera leerse en breves días, ya que una lectura seguida es el mejor medio para poner de relieve la *unidad fundamental* de los fenómenos religiosos y, a la vez, la inagotable *novedad* de sus expresiones. El lector de tal obra se encontraría ante los himnos védicos, los *Brāhmanas* y las Upanishads a las pocas horas de haber repasado las ideas y las creencias del Paleolítico, de Mesopotamia y de Egipto. Descubriría a Sankara, el tantrismo de Milarepa, el islam, las ideas de Joaquín de Fiore o Paracelso después de haber reflexionado la víspera sobre Zaratustra, Gautama Buda y el taoísmo, sobre los Misterios helenísticos, la aparición del cristianismo, el gnosticismo, la alquimia o la mitología del Grial. Conocería a los iluministas y a los románticos alemanes, Hegel, Max Müller, Freud, Jung y Bonhoeffer a las pocas horas de haber descubierto a Quetzalcoatl y Vinarocha, los doce Alvars y Gregorio Palamas, los primeros cabalistas, Avicena o Eisai.

Lástima que aún no haya sido escrito este libro breve y conciso. De momento me he resignado a la idea de ofrecer una obra en tres tomos, con la esperanza de reducirlo en su día a un volumen de unas cuatrocientas páginas. He preferido esta fórmula de compromiso sobre todo por dos razones: primera, me pareció conveniente citar un determinado número de textos importantes e insuficientemente conocidos; segunda, era mi deseo poner a disposición de los estudiantes unas bibliografías críticas cuidadosamente preparadas. En consecuencia, he limitado al máximo las notas a pie de página,

mientras que en la segunda parte del volumen he agrupado las bibliografías y la discusión de ciertos aspectos no tratados o sólo de manera muy somera evocados en el texto. De esta forma, la obra puede leerse de corrido y evitando las interrupciones que implica el análisis de las fuentes y la exposición del estado de las cuestiones. Los libros de síntesis o de divulgación suelen presentar al final de sus capítulos una lista de obras. La estructura de esta *Historia de las creencias y de las ideas religiosas* exigía un aparato crítico más complejo. Por ello he dividido los capítulos en subsecciones encabezadas por una cifra y un subtítulo. El estudiante podrá consultar, en el curso de la lectura, el estado de las cuestiones y las bibliografías reunidas en la segunda parte de la obra. Para cada subsección he tratado de establecer lo esencial de la bibliografía crítica reciente, sin olvidar aquellos trabajos cuya orientación metodológica no comparto. Salvo raras excepciones, no he mencionado las aportaciones en lenguas escandinavas, eslavas o balcánicas. Para facilitar la lectura se han simplificado las transliteraciones de nombres y términos orientales.

Con excepción de algunos capítulos, este libro recoge esencialmente los cursos de historia de las religiones que he dado, de 1933 a 1938, en la Universidad de Bucarest, en la École des Hautes Études en 1946 y 1948 y, a partir de 1956, en la Universidad de Chicago. Pertenezco a una clase de historiadores de las religiones que, independientemente de su «especialidad», se esfuerzan por mantenerse al corriente de los avances logrados en los terrenos contiguos y no dudan en informar a los estudiantes sobre los diversos problemas planteados por su disciplina. Estimo, en efecto, que todo estudio histórico implica cierta familiaridad con la historia universal. De ahí que ni la más rigurosa «especialización» dispense al sabio de la obligación en que está de situar sus investigaciones en la perspectiva de la historia universal. Comparto también la convicción de quienes piensan que el estudio de Dante o Shakespeare, de Dostoievski o de Proust, tiene una buena ilustración en el conocimiento de Kalidasa, de los *Nó* o del *Mono peregrino*. No se trata aquí de un pseudoenciclopedismo vacío y en definitiva estéril. Lo que importa es no perder de

vista la unidad profunda e indivisible de la historia del espíritu humano.

La *conciencia* de esta unidad de la historia espiritual de la humanidad es un descubrimiento reciente, no del todo asimilado aún. En el último capítulo del tercer tomo se abordará su importancia para el futuro de nuestra disciplina. También en ese capítulo final, cuando analicemos las crisis provocadas por los maestros del reduccionismo —desde Marx y Nietzsche hasta Freud— y las aportaciones de la antropología, la historia de las religiones, la fenomenología y la nueva hermenéutica, tendremos ocasión de juzgar la única, aunque importante, creación religiosa del mundo occidental moderno. Se trata de la etapa última de la desacralización. Este proceso presenta un notable interés para el historiador de las religiones, pues viene a ilustrar el perfecto camuflaje de lo «sagrado»; más exactamente, su identificación con lo «profano».

En cincuenta años de trabajo he aprendido muchas cosas de mis maestros, de mis colegas y de los estudiantes. A todos ellos, los vivos y los muertos, guardo la más sincera gratitud. Doy las gracias a la señora Michel Fromentoux y a los señores Jean-Luc Benoziglio y Jean-Luc Pidoux-Payot por haberse tomado el trabajo de revisar el texto de este primer volumen. Lo mismo que todos mis restantes escritos a partir de 1950, este libro no hubiera podido concluirse felizmente sin la presencia, el afecto y la devoción de mi esposa. Con alegría y gratitud inscribo su nombre sobre la primera página de esta que será probablemente mi última aportación a una disciplina que nos es tan querida.

MIRCEA ELIADE
Universidad de Chicago,
septiembre de 1975

Capítulo I

En el principio... Comportamiento mágico-religioso de los paleantrópodos

I. *ORIENTATIO*. UTENSILIOS PARA HACER UTENSILIOS. LA «DOMESTICACIÓN» DEL FUEGO

A pesar de su importancia para la comprensión del fenómeno religioso, no nos vamos a ocupar aquí del problema de la «homini-zación». Baste recordar que la postura vertical indica que ya se ha superado la condición de los primates. La posición erguida sólo puede mantenerse en estado de vigilia. Precisamente gracias a la postura vertical puede organizarse el espacio conforme a una estructura inaccesible a los prehomínidos: en cuatro direcciones horizontales proyectadas a partir de un eje central de «arriba abajo». En otras palabras: el espacio queda organizado en torno al cuerpo humano, como extendiéndose por delante, por detrás, a derecha, a izquierda, por arriba y por abajo. A partir de esta experiencia original, la de sentirse «proyectado» en medio de una extensión aparentemente ilimitada, desconocida, amenazante, se elaboran los diferentes medios de *orientatio*, pues no se puede vivir por mucho tiempo en medio del vértigo provocado por la desorientación. Esta experiencia del espacio orientado en torno a un «centro» explica la importancia de las divisiones y particiones ejemplares de los territorios, las aglomeraciones y las viviendas, así como su simbolismo cósmico¹ (véase § 12).

1. Aunque ya no sea consciente de su valor «existencial», la experiencia del espacio orientado todavía es familiar al hombre de las sociedades modernas.

El empleo de utensilios nos revela también una diferencia igualmente decisiva con respecto al modo de existencia de los primates. Los paleantropidos no solo se sirven de utensilios, sino que además son capaces de fabricarlos. Es cierto que algunos simios emplean ciertos objetos como si se tratase de «utensilios» y hasta se conocen casos en que los preparan de algún modo. Pero los paleantropidos producen algo más «utensilios para hacer utensilios». Por lo demás, el empleo que de ellos hacen es más complejo, también los conservan a su lado para utilizarlos más tarde. En pocas palabras, el empleo del utensilio no queda limitado a una situación particular o a un momento específico, como ocurre con los simios. Por otra parte, conviene advertir que los utensilios no prolongan los órganos del cuerpo. Las piedras trabajadas más antiguas que se conocen sirven para una función que no estaba prefigurada en la estructura del cuerpo humano, concretamente la de cortar (acción diferente de la de desgarrar con los dientes o raer con las uñas). La extremada lentitud en el avance tecnológico no implica que la inteligencia se desarrollara a un ritmo paralelo. Sabido es que el extraordinario progreso de la tecnología en los dos últimos siglos no se ha traducido en un desarrollo comparable de la inteligencia del hombre occidental. Por otra parte, como se ha dicho, «toda innovación implicaba un peligro de muerte colectivo» (Andre Varagnac). El inmovilismo tecnológico aseguraba la supervivencia de los paleantropidos.

La «domesticación» del fuego, es decir, la posibilidad de producirlo, conservarlo y transportarlo, señala, podríamos decir, la separación definitiva de los paleantropidos con respecto a sus predecesores zoológicos. El más antiguo «documento» que atestigua la utilización del fuego data de Chu-ku tien (600000 años a C. aproximadamente), pero es muy posible que la «domesticación» se produjera mucho antes y en diversos lugares.

Era necesario recordar estos hechos, ya conocidos, para no perder de vista, al leer los análisis que vendrán a continuación, que el

2 Véase Karl Narr «Approaches to the Social Life of Earliest Man» págs 605 y sigs

hombre prehistórico se comportaba ya como un ser dotado de inteligencia e imaginación. En cuanto a la actividad del subconsciente —sueños, ensonaciones, visiones, fabulaciones, etc.— se supone que solo se diferenciaba por su intensidad y su amplitud de la que se desarrolla entre nuestros contemporáneos. Pero es necesario entender los términos *intensidad* y *amplitud* en su sentido más fuerte y dramático. Porque el hombre es el resultado de una decisión tomada «en el comienzo de los tiempos» la de matar para poder sobrevivir. En efecto, los homínidos consiguen superar a sus «antepasados» haciéndose carnívoros. Durante unos dos millones de años, los paleantropidos vivieron de la caza, los frutos, las raíces, los moluscos, etc., recolectados por las mujeres y los niños eran insuficientes para asegurar la supervivencia de la especie. La caza determinó la división del trabajo según el sexo, reforzando de esta manera el proceso de «hominización», pues lo cierto es que tal diferencia no existe entre los carnívoros ni en el resto del mundo animal.

Pero la persecución incesante y la muerte de las piezas llegaron a establecer un sistema de relaciones *sui generis* entre el cazador y los animales diezmados. Volveremos enseguida sobre este problema. Recordemos por el momento que la «solidaridad mística» entre el cazador y sus víctimas se revela en el acto mismo de matar, la sangre que se derrama es en todo semejante a la del hombre. En última instancia, la «solidaridad mística» con la pieza abatida desvela el parentesco existente entre las sociedades humanas y el mundo animal. Dar muerte a la fiera cazada o, más tarde, al animal domesticado equivale a un «sacrificio» en el que las víctimas son intercambiables.³ Precisemos que todas estas concepciones se han formado durante las últimas fases del proceso de «hominización», y que todavía conservan su vigencia —modificadas, revalorizadas, disfrazadas— milenios después de la desaparición de las civilizaciones paleolíticas.

3 Esta idea extremadamente arcaica sobrevivía aun en el antiguo mundo mediterráneo. No solo las víctimas humanas eran sustituidas por animales (la costumbre esta universalmente difundida) sino que a veces se sacrificaban hombres en lugar de animales. Véase Walter Burkert *Homo necans* pag 29 n. 34

2. LA «OPACIDAD» DE LOS DOCUMENTOS PREHISTÓRICOS

Si consideramos a los paleantrópodos como «hombres completos», se sigue de ahí que poseían también cierto número de creencias y que practicaban determinados ritos. Pues, como ya hemos dicho, la experiencia de lo sagrado constituye un elemento más de la estructura de la conciencia. Dicho de otro modo: si nos planteamos la cuestión de la «religiosidad» o de la «falta de religiosidad» de los hombres prehistóricos, corresponde a los partidarios de la «falta de religiosidad» aportar pruebas en apoyo de su hipótesis. Es probable que la teoría de la «falta de religiosidad» de los paleantrópodos se impusiera en los tiempos del evolucionismo cuando se acababan de descubrir las analogías con los primates. Pero se trata de un malentendido, pues en este caso lo que cuenta no es la estructura anatomoosteológica de los paleantrópodos (semejante, es cierto, a la de los primates), sino sus *obras*, y éstas demuestran la actividad de una inteligencia que no podemos definir de otro modo que como «humana».

Pero si se admite ya que los paleantrópodos poseían una «religión», resulta difícil, por no decir prácticamente imposible, precisar su contenido. Sin embargo, los investigadores no se han rendido, pues existe cierto número de «documentos-testigo» sobre la vida de los paleantrópodos y queda la esperanza de que algún día será posible descifrar su significación religiosa. Es decir, que creemos en la posibilidad de que esos «documentos» constituyan un «lenguaje», del mismo modo que, gracias al genio de Freud, las creaciones del subconsciente, consideradas hasta entonces absurdas o deleznable —sueños, ensañaciones, fantasmas, etc.— revelaron la existencia de un «lenguaje» extremadamente valioso para el conocimiento del hombre.

De hecho, los «documentos» son muy numerosos, pero «opacos» y poco variados: huesos humanos, especialmente cráneos, utensilios de piedra, pigmentos (en primer lugar el ocre rojo, o hematites) y diversos objetos hallados en las sepulturas. Únicamente a partir del Paleolítico reciente disponemos de grabados y pinturas rupestres, guijarros pintados y figurillas talladas en hueso o piedra. En algunos

casos —sepulturas y obras de arte—, y dentro de las limitaciones que examinaremos, existe cierta seguridad en cuanto a su intención «religiosa». Pero la mayor parte de los «documentos» anteriores al Auriñaciense (30000 a.C.), es decir, los utensilios, no revelan ningún dato aparte de su valor utilitario.

Pero, a pesar de todo, es inconcebible que esos utensilios no hayan estado cargados de una cierta sacralidad o hayan dejado de inspirar multitud de episodios mitológicos. Los primeros descubrimientos tecnológicos —la transformación de la piedra en instrumentos de ataque o defensa, el dominio del fuego— no sirvieron únicamente para asegurar la supervivencia y la evolución de la especie humana; también dieron origen a un universo de valores mítico-religiosos, incitaron y nutrieron la imaginación creadora. Basta para ello examinar el papel de los utensilios en la vida religiosa y en la mitología de los primitivos actuales que aún permanecen en la etapa de la caza y de la pesca. El valor mágico-religioso de un arma —en madera, piedra o metal— pervive aún en las poblaciones rurales europeas, y no sólo en su folclore. No nos ocuparemos aquí de las cratofanías y las hierofanías de la piedra, de las rocas o los guijarros; el lector encontrará ejemplos de todo ello en un capítulo de nuestro *Tratado de historia de las religiones*.*

Fue especialmente el «dominio de la distancia», conseguido gracias al arma arrojadiza, el que suscitó innumerables creencias, mitos y leyendas. Recordemos las mitologías articuladas en torno a las lanzas que se clavan en la bóveda celeste y permiten la ascensión al cielo, o las flechas que vuelan a través de las nubes, atraviesan a los demonios o forman una cadena que llega hasta el cielo, etc. Es preciso tener en cuenta al menos algunas de estas creencias y mitologías de los utensilios, especialmente de las armas, para comprender mejor lo que las piedras talladas de los paleantrópodos *no pueden comunicarnos ya*. La «opacidad semántica» de estos documentos prehistóricos no es una singularidad. Todo documento, incluso contemporáneo,

* Cap. VI, «Las piedras sagradas: epifanías, signos y formas», pags. 253-278 (*N. del T.*).

resulta «espiritualmente opaco» mientras no se logre descifrarlo e integrarlo en un sistema de significaciones. Un utensilio, prehistórico o contemporáneo, sólo puede revelar su intencionalidad tecnológica, mientras que se nos escapa todo lo que quien lo produjo o lo tuvo pensó, sintió, soñó, imaginó y esperó en relación con él. Pero al menos hemos de tratar de «imaginarnos» los valores no materiales de los utensilios prehistóricos. En caso contrario, esa opacidad semántica podría llevarnos a formular una idea completamente errónea en relación con la historia de la cultura. Corremos el peligro, por ejemplo, de confundir la aparición de una creencia con la fecha en que la encontramos claramente atestiguada por vez primera.⁴ Cuando ciertas tradiciones de la edad de los metales aluden a unos «secretos de oficio» en relación con la minería, la metalurgia y la fabricación de armas, sería imprudente creer que se trata de una invención sin precedentes, pues las tradiciones prolongan, al menos en parte, una herencia de la Edad de Piedra.

Durante unos dos millones de años los paleantrópodos vivieron principalmente de la caza, de la pesca y de la recolección. Pero los primeros indicios arqueológicos referentes al universo religioso de los cazadores paleolíticos se remontan al arte parietal francocantábrico (30000 a.C.). Por otra parte, si examinamos las creencias y los comportamientos religiosos de los pueblos cazadores contemporáneos, caeremos en la cuenta de la imposibilidad casi absoluta de *demonstrar la existencia o la ausencia* de creencias semejantes entre los paleantrópodos. Los cazadores primitivos⁵ consideran a los animales como semejantes a los hombres, pero dotados de poderes sobrenaturales; creen que el hombre puede transformarse en animal, y a la inversa; que las almas de los muertos pueden entrar en el cuerpo de los animales; finalmente, que existen relaciones misteriosas entre

4. Aplicado rigurosamente, este método daría como resultado fechar los cuentos germánicos en 1812-1822, fecha de su publicación por los hermanos Grimm.

5. Para simplificar, utilizaremos la exposición sistemática de J. Haeckel, «Jäger u. Jagdritten» en *Religion in Geschichte und Gegenwart* III (1959), col. 511-513.

una persona y un animal individual (lo que antiguamente se llamaba nagualismo). En cuanto a los seres sobrenaturales atestiguados en las religiones de los cazadores, se distinguen los compañeros o «espíritus guardianes» teriomórficos, las divinidades del tipo del Ser Supremo-Señor de los animales, que protege a la vez a la pieza y al cazador, los espíritus de la selva y los espíritus de las distintas especies animales.

Por otra parte, hay algunos comportamientos religiosos que son específicos de las civilizaciones de cazadores: la muerte del animal constituye un rito, lo que implica la creencia de que el Señor de los animales vela para que el cazador mate tan sólo en la medida en que le es necesario para alimentarse, y que el alimento no se desperdicie; los huesos, especialmente el cráneo, tienen un considerable valor ritual (probablemente porque se cree que contienen el «alma» o la «vida» del animal y que el Señor de las fieras hará crecer una carne nueva en aquellos huesos). De ahí que se depositen el cráneo y los huesos largos en lugares elevados o en las ramas de los árboles; algunos pueblos tienen la costumbre de enviar el alma del animal muerto a su «patria espiritual» (véanse las «fiestas del oso» de los ainus y los gilyakos). Existe también la costumbre de ofrecer a los seres supremos un bocado de cada animal al que se ha dado muerte (pigmeos, negritos de Filipinas, etc.) o el cráneo y los huesos largos (samoyedos, etc.). En algunas poblaciones sudanesas se da la costumbre de que el joven cazador que acaba de abatir su primera pieza embadurne con la sangre de ésta las paredes de una caverna.

¿Cuántas de estas creencias y de estas ceremonias pueden ser identificadas a través de los documentos arqueológicos de que disponemos? Al menos, las ofrendas de los cráneos y de los huesos largos. Nunca se insistirá lo bastante en la riqueza y la complejidad de la ideología religiosa de los pueblos cazadores. Y en la imposibilidad casi total de afirmar o negar su existencia entre los paleantrópodos. Como se ha repetido ya tantas veces, las creencias y las ideas no son fosilizables. Algunos estudiosos han preferido, en consecuencia, abstenerse de decir nada sobre las ideas y las creencias de los paleantrópodos, en lugar de reconstruirlas a base de comparaciones con las

civilizaciones de los cazadores. Esta posición metodológica radical no deja de resultar peligrosa. Dejar en blanco una parte enorme de la historia del espíritu humano podría llevarnos a fomentar la idea de que durante todo ese tiempo la actividad del espíritu se limitaba a la conservación y la transmisión de la tecnología. Pero semejante opinión sería no sólo errónea, sino además nefasta para el conocimiento del hombre. El *Homo faber* era también *Homo ludens*, *sapiens* y *religiosus*. Puesto que no podemos reconstruir sus creencias y prácticas religiosas, debemos al menos señalar ciertas analogías susceptibles de esclarecerlas indirectamente.

3. SIGNIFICACIONES SIMBÓLICAS DE LAS SEPULTURAS

Los «documentos» más antiguos y más numerosos son evidentemente los esqueletos. A partir del Musteriense (70000-50000 a.C.) puede hablarse con certeza de sepulturas. Pero han aparecido cráneos y mandíbulas inferiores en localidades mucho más antiguas, por ejemplo, en Chu-ku-tien (en un nivel datable hace 400.000-300.000 años); su presencia no ha dejado de plantear ciertos problemas. Puesto que no se trata de verdaderas sepulturas, la conservación de estos cráneos podría explicarse por razones religiosas. El abate Breuil y Wilhelm Schmidt han llamado la atención sobre la costumbre, atestiguada entre los australianos y otros pueblos primitivos,⁶ de conservar los cráneos de los parientes muertos y de llevarlos consigo en sus desplazamientos. A pesar de su verosimilitud, esta hipótesis ha sido rechazada por la mayoría de los investigadores. Estos hechos se han interpretado también como pruebas de canibalismo ritual o profano. De este modo ha explicado A. C. Blanc la mutilación de un cráneo neanderthalense, hallado en una gruta del monte Circeo: el individuo habría sido abatido de un golpe que le habría roto la órbita derecha, a continuación de lo cual se habría agrandado el agujero occipital para extraerle el cerebro y comerlo ri-

6. J. Maringer, *Los dioses de la Prehistoria*, pags. 99 y sigs.

tualmente. Pero tampoco esta explicación ha sido aceptada unánimemente.⁷

La creencia en una vida más allá de la muerte parece estar demostrada, ya desde los tiempos más remotos, por el uso del ocre rojo, sustitutivo ritual de la sangre, y por ello mismo «símbolo» de la vida. La costumbre de espolvorear con ocre rojo los cadáveres está universalmente difundida, en el tiempo y en el espacio, desde Chu-ku-tien hasta las costas occidentales de Europa, en África hasta el Cabo de Buena Esperanza, en Australia, en Tasmania, en América hasta la Tierra de Fuego. En cuanto a la significación religiosa de las sepulturas, ha sido objeto de fuertes controversias. La inhumación de los muertos *debía* de tener una justificación, pero ¿cuál? Ante todo, es preciso no olvidar que «el abandono puro y simple del cadáver en una espesura, el desmembramiento, la costumbre de echarlo como pasto a las aves, la huida precipitada de la habitación dejando en ella el cadáver ... no significan la falta de creencias en una vida más allá de la muerte».⁸ *A fortiori*, las sepulturas confirman la creencia en esa vida más allá de la muerte, pues de otra manera resultaría incomprensible la solicitud y el trabajo de enterrar el cuerpo. Esta supervivencia podría ser puramente «espiritual», es decir, concebida como una existencia ulterior del alma, creencia corroborada por la aparición de los difuntos en sueños. Pero ciertas sepulturas también pueden ser interpretadas como una precaución contra el eventual retorno del muerto; en estos casos, el cadáver aparece encogido y posiblemente se depositaba atado. Por otra parte, nada excluye que la posición replegada del cadáver, en vez de un miedo a los «cadáveres vivientes» (temor atestiguado en algunos pueblos), se deba, por el contrario, a una esperanza en su «renacimiento», pues se conocen numerosos casos de inhumación intencionada en posición fetal.

7. Leroi-Gourhan no cree que el hombre fuera cazado y comido (*Les religions de la préhistoire*, pág. 44). Maringer, que se negaba a admitir la antropofagia en Chu-ku-tien (*op. cit.*, pág. 57), rechaza igualmente la explicación de Blanc (*ibid.*, págs. 67 y sigs.). Véanse sin embargo, Müller-Karpe, *Altsteinzeit*, págs. 230 y sig., 240; M. K. Roper, «A Survey of evidence of intrahuman killing in the Pleistocene».

8. Leroi-Gourhan, pág. 54.

Entre los mejores ejemplos de sepulturas con significación mágico-religiosa citaremos las de Teshik Tash, en el Uzbekistán (un niño rodeado de una sarta de cuernos de cabras monteses); la de la Chapelle-aux-Saints, en Corrèze (en la fosa en que reposaba el cadáver aparecieron numerosos utensilios de sílex y trozos de ocre rojo);⁹ la de la Ferrassie, en Dordoña (varias tumbas de túmulo con depósitos de utensilios de sílex). A éstas debemos añadir las diez sepulturas halladas en el cementerio de una gruta del monte Carmelo. Se discute todavía sobre la autenticidad y el significado de las ofrendas consistentes en alimentos y objetos depositados en las tumbas; el ejemplo más conocido es el del cráneo femenino de Mas-d'Azil, con dos ojos postizos, colocado sobre una mandíbula y una cornamenta de reno.¹⁰

En el Paleolítico superior parece generalizarse la práctica de la inhumación. Los cadáveres salpicados de polvo de ocre rojo son depositados en fosas en las que aparece también cierto número de objetos de adorno (conchas, colgantes, pendientes). Es probable que los craneos y otros restos óseos de animales hallados junto a las sepulturas sean restos de banquetes rituales, cuando no de ofrendas. Leroi-Gourhan opina que este «mobiliario funerario», es decir, los objetos personales de los difuntos, son «muy discutibles» (*op. cit.*, pág. 62). El problema es importante; la presencia de tales objetos implica no sólo la creencia en una vida personal mas allá de la tumba, sino también la certidumbre de que el difunto habría de proseguir su actividad es-

9. Los descubrimientos arqueológicos recientes han demostrado que se extraía hematites en una mina de Swazilandia hace 29.000 años, y hace 43.000 en Rodesia. La extracción de hematites en estas minas de África se prolongó durante milenios. El descubrimiento de una explotación semejante cerca del lago Baraton, en Hungría, fechada aproximadamente hacia el 24000 a.C., ilustra las posibilidades tecnológicas de los paleolíticos y la amplitud de sus comunicaciones. Véase R. A. Dart, «The antiquity of mining in South Africa» También, del mismo autor, «The Birth of Symbology», pags. 21 y sigs.

10. Según Leroi-Gourhan, se trata de un «monton de detritus culinarios sobre el que yacía una reliquia humana probablemente desechada y en todo caso desplazada» (pag. 57).

pecífica en el otro mundo. Ideas similares están perfectamente atestiguadas y en niveles distintos de cultura. De todos modos, el mismo autor reconoce la autenticidad de una tumba auriñaciense de la Liguria, en la que el cadáver aparece acompañado de cuatro de esos objetos misteriosos que han recibido el nombre de «bastones de mando» (*op. cit.*, pag. 63). Hay, por consiguiente, algunas tumbas al menos que indican de manera incuestionable la creencia en la continuidad de una actividad particular más allá de la muerte.¹¹

En resumen, podemos concluir que las sepulturas confirman la creencia en la vida mas allá de la muerte (indicada ya por la utilización del ocre rojo) y aportan algunas precisiones complementarias: enterramientos orientados hacia el este, indicando la intención de solidarizar la suerte del alma con el curso del sol, cosa que implica la esperanza de un «renacimiento», es decir, en una existencia ulterior en el otro mundo, creencia en la continuidad de unas actividades específicas; existencia de un ritual funerario, indicada por los objetos de adorno personal y los restos del banquete.

Pero bastará analizar la inhumación tal como se practica en un pueblo arcaico de nuestros días para darnos cuenta de la riqueza y la profundidad de los simbolismos religiosos implicados en una ceremonia aparentemente tan simple. Reichel-Dolmatoff nos ha dado una descripción detalladísima del sepelio de una muchacha realizado en 1966 por los indios kogis, tribu de lengua chibcha que habita en la Sierra Nevada de Santa Marta, en Colombia.¹² Una vez elegido el lugar para abrir la fosa, el chamán (*mama*) ejecuta una serie de gestos rituales y declara: «Ésta es la aldea de la muerte; ésta es la casa ritual de la muerte; éste es el útero. Voy a abrir la casa. La casa está cerrada, y yo voy a abrirla». Después de esto vuelve a anunciar: «La casa está abierta», y luego indica a los hombres el lugar donde

11. Se ha de señalar que otros investigadores estiman que el número de los «documentos» auténticos hallados en las tumbas es muy superior.

12. C. Reichel-Dolmatoff, «Notas sobre el simbolismo religioso de los Indios de la Sierra Nevada de Santa Marta», *Razon y Fabula. Revista de la Universidad de los Andes*, 1 (1967), pags. 55-72.

han de cavar la fosa, retirándose a continuación. El cadáver de la muerta es envuelto en lienzo blanco, que cose el padre. Durante todo este tiempo, la madre y la abuela entonan una canción, casi sin palabras. En el fondo de la tumba se depositan piedrecillas verdes, conchas y el caparazón de un gasterópodo. El chamán trata a continuación de levantar el cuerpo, dando a entender que no puede hacerlo por ser éste muy pesado; hasta el noveno intento no lo consigue. El cadáver se deposita en la fosa con la cabeza hacia el este y luego «se cierra la casa», es decir, se rellena de tierra la fosa. Siguen otros movimientos rituales en torno a la tumba y finalmente todos se retiran. La ceremonia ha durado dos horas.

Como observa Reichel-Dolmatoff, un arqueólogo del futuro no encontrará al excavar la tumba más que un esqueleto con la cabeza orientada al este y algunas piedrecillas y conchas. Pero los ritos, y más aún la ideología religiosa implícita en ellos, no serán «recuperables» a partir de estos restos.¹³ Pero incluso un observador extranjero contemporáneo que desconociese la religión de los kogis se quedaría sin entender nada del simbolismo que implica la ceremonia. Pues, como observa Reichel-Dolmatoff, se trata de la «verbalización» del cementerio como «aldea de la muerte» y «casa ritual de la muerte», y de la verbalización de la fosa como «casa» y «útero» (lo que explica la posición fetal del cadáver, recostado sobre el lado derecho), seguida de la verbalización de las ofrendas como «alimentos para la muerte» y del rito de la «apertura» y el «cierre» de la «casa-útero». La ceremonia termina con la purificación final mediante la circunvalación ritual.

Por otra parte, los kogis identifican el mundo —útero de la Madre Universal— con cada aldea, cada casa ceremonial, cada vivienda y cada tumba. Cuando el chamán trata de levantar nueve veces el cuerpo, está aludiendo a su retorno al estado fetal, recorriendo en sentido inverso los nueve meses de la gestación. Y como la tumba se asimila al mundo, las ofrendas funerarias reciben una significación

13. De hecho, apenas se conocía nada parecido antes de las observaciones de Reichel-Dolmatoff.

cósmica. Además, las ofrendas, «alimento para la muerte», tienen un sentido sexual (en los mitos, los sueños y las normas del matrimonio, el acto de «comer» simboliza entre los kogis el acto sexual) y, en consecuencia, constituyen una «simiente» que fecunda a la Madre. Las conchas están cargadas de un simbolismo muy complejo, que no es únicamente de carácter sexual, pues representan a los miembros vivos de la familia, mientras que el caparazón de gasterópodo simboliza al «esposo» de la muerta, pues si este objeto no estuviera en la tumba, la joven, apenas llegada al otro mundo, «exigirá un marido», lo que provocaría la muerte de un joven de la tribu...¹⁴

Interrumpiremos aquí el análisis del simbolismo religioso que entraña un enterramiento kogi. Pero importa subrayar que, *abordado únicamente al nivel arqueológico*, este simbolismo nos resultaría tan inaccesible como el de un enterramiento paleolítico. La modalidad específica de los documentos arqueológicos limita y empobrece el «mensaje» que son capaces de transmitirnos. Nunca se ha de perder de vista este hecho cuando nos enfrentemos con la pobreza y la opacidad de nuestras fuentes.

4. LA CONTROVERSIA EN TORNO A LOS DEPÓSITOS DE OSAMENTAS

Los depósitos de osamentas de osos de las cavernas descubiertos en los Alpes y regiones vecinas constituyen los «documentos» más numerosos, pero al mismo tiempo más controvertidos, referentes a las ideas religiosas de la última interglaciación. En la caverna de Drachenloch (Suiza) Emil Bächler encontró unos depósitos de osamentas, especialmente cráneos y huesos largos, que se hallaban colocados a lo largo de las paredes, en nichos naturales de la roca o en una especie de cajas formadas por piedras. De 1923 a 1925, Bächler exploró otra caverna, la de Wildenmannlisloch, en la que encontró numerosos cráneos de oso desprovistos de mandíbulas y con los

14. Esta costumbre está muy difundida y sobrevive aún en Europa oriental, donde los muertos jóvenes son unidos en «matrimonio» con un abeto.

huesos largos colocados entre ellos. Descubrimientos parecidos han sido realizados por otros prehistoriadores en diversas cavernas de los Alpes; las más importantes son la Drachenhoetli en Estiria y la Petershöhle en Franconia, donde K. Hoermann encontró varios cráneos de oso colocados en nichos situados a 1,20 metros del suelo. También K. Ehrenberg halló en el año 1950 en la Salzofenhöhle (Alpes austríacos) tres cráneos de oso alojados en nichos naturales de la pared y asociados a huesos largos, orientados de este a oeste.

Como estos depósitos parecían intencionales, los investigadores han tratado de descifrar su significado. A. Gahs los comparó con las ofrendas de primicias (*Primitialopfer*) que ciertas poblaciones árticas hacen al Ser Supremo. Estas ofrendas consistían precisamente en exponer sobre una plataforma el cráneo y los huesos largos de los animales abatidos; se ofrecían a la divinidad el cerebro y la médula del animal, es decir, las partes más apreciadas por el cazador. Esta interpretación ha sido aceptada, entre otros, por Wilhelm Schmidt y W. Koppers; para estos etnólogos era la prueba de que los cazadores de osos de las cavernas de la última interglaciación creían en un Ser Supremo o en un Señor de los animales. Otros autores han comparado estos depósitos de cráneos con el culto al oso tal como se practica, o ha sido al menos practicado hasta el siglo XIX, en el hemisferio norte; este culto implicaba la conservación del cráneo y de los huesos largos del oso abatido para que el Señor de los animales lo resucitara al año siguiente. Karl Meuli veía en esto tan sólo una forma particular de la «inhumación de los animales», que consideraba como el más antiguo rito relacionado con la caza. Para el investigador suizo, este rito ponía de relieve una relación directa entre el cazador y la pieza; el primero inhumaba los restos del animal para permitir su reencarnación. Ningún ser divino estaba implicado en ello.

Todas estas interpretaciones han sido puestas en duda por la crítica de un investigador de Basilea, F. E. Koby, que ve en muchos de estos «depósitos» de cráneos el resultado del azar o de los movimientos de los mismos osos al circular y escarbar entre las osamentas. Leroi-Gourhan se ha declarado completamente de acuerdo con esta crítica radical: los cráneos encerrados en «cajas» de piedra, agrupados

junto a las paredes o colocados en nichos y rodeados de huesos largos se explicarían por los hechos geológicos y por el comportamiento de los mismos osos (*op. cit.*, págs. 31 y sig.). Esta crítica de la intencionalidad de los «depósitos» parece convincente, sobre todo teniendo en cuenta que las primeras excavaciones de las cavernas dejaban mucho que desear. Sin embargo, resultaría sorprendente el hecho de que un mismo tipo de «depósito» apareciera en distintas cavernas y hasta en nichos situados a más de un metro de altura. Por otra parte, también Leroi-Gourhan reconocía que «en algunos casos es probable que interviniera la mano del hombre» (*ibíd.*, pág. 31).

De cualquier manera, la interpretación de los depósitos como ofrendas a los seres supremos ha sido abandonada incluso por los seguidores de W. Schmidt y W. Koppers. En un reciente estudio sobre los sacrificios entre los paleantrópidos, Johannes Maringer ha llegado a las conclusiones siguientes: a) a nivel del Paleolítico antiguo (Torralba, Chu-ku-tien, Lehringen) no están atestiguados los sacrificios; b) los documentos del Paleolítico medio (Drachenloch, Petershöhle, etc.) se prestan a interpretaciones diversas, pero su carácter religioso (es decir, de sacrificios a los seres sobrenaturales) no es evidente; c) hasta el Paleolítico tardío (Willendorf, Meierdorf, Stellmoore, Montespan, etc.) no se puede hablar «con mayor o menor certeza» de sacrificios.¹⁵

Como era de esperar, el investigador se encuentra unas veces ante la *falta* de documentos irrefutables y otras ante la *opacidad semántica* de los documentos cuya autenticidad parece segura. La «actividad espiritual» de los paleantrópidos —al igual que la de los primitivos actuales— dejaba rastros muy frágiles. Por no poner más que un ejemplo, podemos evocar los argumentos de Koby o de Leroi-Gourhan contra su propia conclusión: los hechos geológicos y el comportamiento de los osos de las cavernas podrían bastar para explicar la *falta* de depósitos rituales. En cuanto a la *opacidad semántica* de los depósitos de osamentas cuya intencionalidad ritual está fuera de dudas, tenemos paralelos entre los cazadores árticos con-

15. J. Maringer, «Die Opfer der paläolithischen Menschen», pág. 271.

temporáneos. En sí mismo, el depósito no es más que la *expresión de una intencionalidad mágico-religiosa*; las significaciones específicas de este acto nos son accesibles gracias a las informaciones comunicadas por los miembros de las sociedades respectivas. De este modo se llega a saber en cada caso si los cráneos y los huesos largos representan ofrendas a un Ser Supremo o a un Señor de los animales, o, por el contrario, si se conservan únicamente con la esperanza de que podrán recubrirse de carne. Incluso esta última creencia es susceptible de varias interpretaciones: el animal «renace» gracias al Señor de los animales, al «alma» que reside en los huesos o, finalmente, gracias al hecho de que el cazador le ha proporcionado una «sepultura» (para evitar que los huesos sean destrozados por los perros).

Hay que tener siempre en cuenta la multiplicidad de las posibles interpretaciones de un documento cuya intencionalidad mágico-religiosa resulta verosímil. Pero, por otra parte, tampoco hay que olvidar que, independientemente de las diferencias que pueda haber entre los cazadores árticos y los paleolíticos, todos ellos comparten una misma economía y con mucha probabilidad la misma ideología religiosa específicas de las civilizaciones de la caza. En consecuencia, la comparación de los documentos prehistóricos con los hechos etnológicos está justificada.

Se ha propuesto interpretar en esta perspectiva el descubrimiento en Silesia de un cráneo fósil de un joven oso pardo, perteneciente a un nivel del Auriñaciense antiguo; mientras que los incisivos y los caninos habían sido serrados o limados, los molares se conservaban en excelente estado. W. Koppers ha recordado a este propósito la «fiesta del oso» que celebran los giliaks de la isla Sajalín y los ainus de la isla Yeso: antes de dar muerte al animal se le cortan los incisivos y los caninos con una especie de sierra, para que no pueda herir a los participantes en la ceremonia.¹⁶ Como en el curso de la misma ceremonia los niños acribillan a flechazos al

16. Se trata de una ceremonia muy importante: el alma del oso es enviada como mensajero de los hombres ante la divinidad protectora, a fin de que asegure el éxito en futuras cacerías.

oso atado, se han interpretado en el mismo sentido ciertos grabados parietales de la caverna de Trois-Frères, en los que aparecen osos heridos con piedras y flechas mientras parecen vomitar una bocanada de sangre.¹⁷ Pero otras escenas parecidas son susceptibles de interpretaciones diversas.

La importancia de una idea religiosa arcaica se confirma también por su capacidad para «sobrevivir» en épocas posteriores. Así, la creencia en que el animal puede renacer a partir de sus huesos aparece en un número considerable de culturas.¹⁸ De ahí la prohibición de romper los huesos de los animales cuya carne se acaba de consumir. Es ésta una idea propia de las civilizaciones de cazadores y pastores, pero que ha sobrevivido en las religiones y las mitologías más complejas. Un ejemplo bien conocido es el de los machos cabríos de Tor, degollados y comidos por la tarde, pero resucitados por el dios a la mañana siguiente a partir de sus huesos.¹⁹ Igualmente célebre es una visión de Ezequiel (37,1-8 y sigs.): el profeta se ve transportado a un valle lleno de osamentas, y, obedeciendo a la voz del Señor que así se lo ordena, les dice: «Huesos calcinados, escuchad la palabra del Señor. Esto dice el Señor a estos huesos: Yo os voy a infundir espíritu para que reviváis ... Hubo un terremoto y los huesos se ensamblaron, hueso con hueso. Vi que habían prendido en ellos los tendones, que habían criado carne y tenían la piel tensa».

5. LAS PINTURAS RUPESTRES, ¿IMÁGENES O SIMBOLOS?

La exploración de las cavernas con pinturas parietales nos ha proporcionado los documentos figurativos más importantes y numerosos. Estos tesoros del arte paleolítico se hallan dispersos en un te-

17. Véase J. Maringer, *Los dioses de la Prehistoria*, págs. 122 y sig., y fig. 15.

18. Véase M. Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, 2.^a ed., págs. 139 y sigs., con las bibliografías citadas en las notas, especialmente Joseph Henninger, «Neure Forschungen zum Verbot des Knochenzerbrechens», *passim*.

19. Véase *Gylfaginning*, cap. 26.

territorio relativamente reducido, entre los Urales y el Atlántico. En Europa central y occidental, así como en Rusia, hasta el Don, han aparecido también diversos objetos de arte mobiliario. Pero el arte parietal se limita a España, Francia y el sur de Italia (con la excepción de una caverna con pinturas descubierta en el año 1961 en los Urales). Lo que más llama la atención en este conjunto es «la extraordinaria unidad de contenido artístico: el significado aparente de las imágenes no parece haber variado desde el año 30000 hasta el 9000 antes de nuestra era, permaneciendo idéntico lo mismo en Asturias que en el Don».²⁰ Según Leroi-Gourhan, se trata de la difusión por contacto de un mismo sistema ideológico, concretamente, el que caracteriza a la «religión de las cavernas» (ibid., pág. 84).²¹

Teniendo en cuenta que estas pinturas aparecen en lugares alejados de la entrada, los investigadores coinciden en considerar estas cavernas como una especie de santuarios. Por otra parte, muchas de ellas eran inhabitables, mientras que las dificultades que presentaba el acceso a ellas reforzaba su carácter numinoso. Para llegar hasta las paredes pintadas era preciso recorrer centenares de metros, como en el caso de la caverna de Niaux o la de Trois-Frères. La gruta de Cabrerets forma un verdadero laberinto y son precisas varias horas para visitarla. En Lascaux se llega a la galería inferior, donde se encuentra una de las obras maestras del arte paleolítico, descendiendo por una escala de cuerdas a través de un pozo de 6,30 metros de profundidad. La intencionalidad de estas obras pintadas o grabadas parece fuera de toda duda. Para interpretarlas, la mayor parte de los investigadores recurre a los paralelos etnológicos. Cier-

20. Leroi-Gourhan, *Les religions de la préhistoire*, pag. 83.

21. El mismo autor ha establecido la cronología y la morfología del arte paleolítico, en el que distingue cinco periodos, empezando por la época prefigurativa (50000 a.C.), seguida de la época primitiva (30000 a.C.), en la que aparecen unas figuras fuertemente estilizadas; el periodo arcaico (aproximadamente de 20000 a 15000 a.C.), caracterizado por una gran maestría técnica; el periodo clásico (Magdalenense, aproximadamente entre 15000 y 11000 a.C.), con un realismo muy avanzado en cuanto a las formas, para decaer en el periodo tardío (hacia el 10000 a.C.).

tas comparaciones no resultaban convincentes, sobre todo cuando se intentaba «completar» el documento paleolítico para acentuar sus parecidos con un determinado paralelo etnográfico. Pero tales explicaciones imprudentes no comprometen sino a sus autores, nunca al método que pretendían utilizar.

Los osos, leones y otras bestias salvajes acribilladas de flechas o las figuras modeladas en arcilla de la caverna de Montespan, representando osos o leones atravesados por agujeros redondos y profundos, se han interpretado como otras tantas pruebas de la «magia de la caza».²² La hipótesis es plausible, pero algunas de estas representaciones podrían interpretarse también en el sentido de una reactualización de una cacería primordial. Es igualmente probable que en las zonas más profundas de estos «santuarios» se celebrasen ciertos ritos previos quizá a las expediciones de caza o con motivo de lo que podríamos considerar como una ceremonia de «iniciación» de los adolescentes.²³ Una escena de la caverna de Trois-Frères ha sido interpretada como representación de un danzante disfrazado de bisonte, que al parecer toca un instrumento que podría ser una flauta. La interpretación parece convincente, pues en el arte paleolítico se conocen unas cincuenta y cinco figuras de seres humanos cubiertos de pieles y muchas veces en actitud de danzar.²⁴ Se trataría, por otra parte, de un comportamiento característico de los pueblos cazadores contemporáneos.

El abate Breuil ha hecho célebre al «Gran Mago» de la caverna de Trois-Frères, figura grabada sobre una pared, que mide unos 75 centímetros de alto. El dibujo de Breuil lo presenta con cabeza de ciervo provista de amplia cornamenta, pero con rostro de búho, ore-

22. Begouen y Casteret han reconstruido todo un ceremonial a partir del uso modelado en arcilla de Montespan; vease la crítica en P. Graziosi, *Paleolithic Art*, pag. 152; vease Peter J. Ucko y Andre Rosenfeld, *Arte paleolítico*, pags. 188 y sig.

23. Charet ha interpretado las huellas de pies humanos en la gruta del Tuc d'Aubert como una prueba de la iniciación de los jóvenes; la hipótesis ha sido aceptada por varios investigadores, pero Ucko y Rosenfeld la rechazan, *op. cit.*, pags. 177 y sig.

24. Vease J. Maringer, *op. cit.*, pag. 153.

jas de lobo y barba de rebeco. Los brazos parecen terminar en zarpas de oso, y ostenta una larga cola de caballo. Sólo los miembros inferiores, el sexo y su posición de danzante indican que se trata de una figura humana. Pero las fotografías recientes no revelan todos los rasgos tan cuidadosamente descritos por Breuil.²⁵ Es posible que algunos pormenores hayan sufrido daños desde la época en que se descubrió este grabado (por ejemplo, la segunda cuerna), pero tampoco puede excluirse la hipótesis de que el abate Breuil ejecutara defectuosamente su croquis. Tal como aparece en las fotografías recientes, el «Gran Mago» resulta menos impresionante. Pero puede ser interpretado como un «Señor de los animales» o un hechicero que lo representa. Por lo demás, en una placa de pizarra procedente de Lourdes se aprecia, grabada, una figura de hombre envuelto en una piel de ciervo, con una cola de caballo y tocado de una cornamenta de ciervo.

Igualmente notable, y no menos controvertida, es la famosa composición recientemente aparecida en una galería inferior de la caverna de Lascaux, de acceso extremadamente difícil. Puede verse allí un bisonte herido que dirige sus cuernos hacia un hombre aparentemente muerto y caído en tierra; su arma, una especie de venablo provisto de un gancho, aparece apoyada contra el vientre del animal; junto al hombre (cuya cabeza termina en un pico) hay un pájaro posado sobre una pértiga. La escena ha sido generalmente interpretada como ilustración de un «accidente de caza». En 1950, Horst Kirchner propuso ver en ella una escena chamánica: el hombre no estaría muerto, sino en trance ante un bisonte sacrificado, mientras que su alma estaría viajando por el más allá. El pájaro posado sobre la pértiga, motivo específico del chamanismo siberiano, sería su espíritu protector. Según Kirchner, la «sesión chamánica» tendría por objeto lograr la comparecencia del chamán en éxtasis ante los dioses para pedirles una bendición, es decir, el éxito en la caza. El mismo autor estima que los misteriosos «bastones de mando» son en realidad palillos de tambor. Si se acepta esta interpreta-

25. Véase Ucko y Rosenfeld, fig. 89 y págs. 204, 206.

ción, ello significaría que los hechiceros paleolíticos utilizaban ya unos tambores semejantes a los de los chamanes siberianos.²⁶

Se han puesto reparos a la explicación de Kirchner, y no nos consideramos competentes para zanjar esta cuestión. Sin embargo, parece segura la existencia de algún tipo de «chamanismo» durante la época paleolítica. Por una parte, el chamanismo domina aún en nuestros días la ideología religiosa de los pueblos pastores y de los cazadores. Por otra, la experiencia extática como tal y como fenómeno original es un rasgo constitutivo de la condición humana; no podemos imaginarnos una época en la que el hombre no soñara o no tuviera ensoñaciones, no cayera en «trance», esa pérdida de conciencia que se interpreta como un viaje del alma al más allá. Lo que se ha modificado y cambiado con las diversas formas de cultura y religión ha sido la interpretación de la experiencia extática y el valor que se le ha atribuido. Puesto que el universo de los paleolíticos estaba dominado por las relaciones de orden «místico» entre el hombre y el animal, no resulta difícil adivinar las funciones de un especialista del éxtasis.

También se han relacionado con el chamanismo los dibujos llamados «de rayos X», es decir, las representaciones en que aparecen como al trasluz el esqueleto y los órganos internos del animal. Estos dibujos, atestiguados en Francia durante el Magdaleniense (13000-6000 a.C.) y en Noruega entre 6000-2000 a.C., aparecen también en Siberia oriental, entre los esquimales, en América (entre los odjibwas, los pueblos, etc.), pero también en la India, en Malasia, en Nueva Guinea y en el noroeste de Australia.²⁷ Se trata de una manifestación artística propia de los pueblos cazadores, pero la ideología religiosa de que está impregnada pertenece al chamanismo. En efecto, el chamán es el único que, gracias a su visión sobrenatural, es ca-

26. H. Kirchner, «Ein archäologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus», págs. 244 y sigs., 279 y sigs. Recordemos que se han encontrado palillos de tambor de hueso en la isla de Oleny, en el Mar de Barents, en un lugar fechado hacia el 500 a.C.; véase M. Eliade, *Le chamanisme*, pág. 391.

27. Andreas Lommel, *Shamanism: The beginnings of Art*, págs. 129 y sigs.

paz de «ver su propio esqueleto».²⁸ En otras palabras: es capaz de penetrar hasta la misma fuente de la vida animal, el elemento óseo. Que se trata de una experiencia fundamental en un determinado tipo de «mística» lo prueba, entre otros, el hecho de que esta visión se cultiva aún en el budismo tibetano.

6. LA PRESENCIA FEMENINA

El descubrimiento de figuras femeninas correspondientes al último período glaciario ha planteado una serie de problemas cuya discusión todavía prosigue. En cuanto a su difusión, están muy repartidas, desde el suroeste de Francia hasta el lago Baikal, en Siberia, y desde el norte de Italia hasta el Rin. Son estatuillas de 5 a 25 centímetros de altura, talladas en piedra, en marfil o en hueso. Se les ha dado, con poca propiedad, el nombre de «Venus»; las más famosas son las «Venus» de Lespuges, de Willendorf (Austria) y de Laussel (Dordoña).²⁹ Sin embargo, gracias ante todo a la precisión con que han sido llevadas a cabo las excavaciones, las piezas más instructivas son las halladas en Gagarino y Mezina, en Ucrania. Proviene de niveles de habitación, por lo que parecen estar relacionadas con una religiosidad doméstica. En Gagarino aparecieron junto a las paredes de un espacio habitado seis figurillas talladas en hueso de mamut. Están sumamente esculpidas, con un abdomen de proporciones exageradas y con la cabeza carente de rasgos. Las piezas halladas en Mezina presentan una fuerte estilización; algunas de ellas pueden ser interpretadas como formas femeninas reducidas a elementos geométricos (este tipo está atestiguado también en Europa central); otras representan, con mucha probabilidad, pájaros. Las figurillas están decoradas con diversos temas geométricos, la esvástica entre otros. Para explicar su posible función religiosa, Hančar ha recorda-

28. M. Eliade, *Le chamanisme*, págs. 65 y sigs.

29. Franz Hančar, «Zum Problem der Venusstatuetten im eurasiatischen Jungpaläolithikum», págs. 90 y sigs., 150 y sigs.

do que ciertas tribus cazadoras del Asia septentrional fabrican pequeñas esculturas antropomórficas en madera, llamadas *dzuli*. En las tribus en que los *dzuli* son femeninos, estas estatuillas representan a la abuela mítica de la que se supone que descienden todos los miembros de la tribu y que protege a las familias y las viviendas; al regreso de las grandes expediciones de caza se les obsequia con ofrendas de gachas y grasa.

Más significativo aún es el descubrimiento realizado por Gerasimov en Mal'ta, localidad de Siberia. Se trata de una «aldea» cuyas casas, de planta rectangular, estaban divididas en dos mitades, una, a la derecha, reservada a los hombres (sólo han aparecido objetos de uso masculino), mientras que la de la izquierda pertenecía a las mujeres; las estatuillas femeninas proceden exclusivamente de este sector. Sus homólogos en el sector masculino representaban pájaros, aunque algunos ejemplares han sido interpretados como falos.³⁰

Es imposible precisar la función religiosa de estas figurillas. Se puede suponer que representan de algún modo la sacralidad femenina, y en consecuencia los poderes mágico-religiosos de las diosas. El «misterio» de la existencia femenina en su forma específica ha desempeñado un papel importante en diversas religiones, tanto primitivas como históricas. Ha sido mérito de Leroi-Gourhan poner de relieve la función capital de la polaridad masculino-femenino en el conjunto del arte paleolítico, es decir, en las pinturas y relieves rupestres, en las figurillas o plaquetas de piedra, demostrando además la unidad fundamental de este lenguaje simbólico, desde la región franco-cantábrica hasta Siberia. Sirviéndose del análisis topográfico y estadístico, Leroi-Gourhan ha llegado a la conclusión de que las *figuras* (formas, rostros, etc.) y los *signos* son intercambiables; por ejemplo, la figura del bisonte posee el mismo valor —«femenino»— que las «heridas» y otros signos geométricos. Ha observado a renglón seguido que existe una agrupación por parejas de los valores macho-hembra, por ejemplo, bisonte (femenino) y caballo (masculino).

30. M. M. Gerasimov, «Paleolithischeskaja stojanka Mal'ta», pag. 40; resumen de Karl Jettmar en *Les religions arctiques et finnoises*, pag. 292.

«Descifrada» a la luz de este simbolismo, la caverna aparece como un mundo organizado y cargado de significaciones.

Para Leroi-Gourhan no cabe duda alguna de que la caverna es un santuario, y que las plaquetas de piedra o las figurillas vienen a ser como «santuarios portátiles», con la misma estructura simbólica que las cavernas decoradas. Sin embargo, este autor admite que la síntesis por él reconstruida nada nos dice del *lenguaje* de la religión paleolítica. Su método le impide reconocer los «acontecimientos» evocados en ciertas pinturas rupestres. En la célebre escena de Lascaux, interpretada por otros autores como un accidente de caza o una escena chamánica, Leroi-Gourhan no ve más que un pájaro perteneciente a un determinado «grupo topográfico» que «equivale simbólicamente al hombre o al rinoceronte, que, además, aparecen contiguos en la misma pared» (*op. cit.*, pág. 148). Aparte de la agrupación por parejas de los símbolos dotados de valor sexual diferente (en que posiblemente se expresaría la importancia religiosa acordada a esta complementariedad), todo cuanto Leroi-Gourhan puede asegurar es que «las representaciones abarcan un sistema extremadamente complejo y rico, mucho más rico y mucho más complejo de lo que hasta ahora nos habíamos podido imaginar» (*ibíd.*, pág. 151).

La teoría de Leroi-Gourhan ha sido objeto de críticas desde diversas posiciones. Se le ha reprochado en especial cierta inconsecuencia en su «lectura» de las figuras y los signos, así como el hecho de no haber relacionado los ritos que tenían por escenario las cavernas con el sistema simbólico que acababa de establecer.³¹ En cualquier caso, la aportación de Leroi-Gourhan es importante, pues ha demostrado la unidad estilística e ideológica del arte paleolítico, a la vez que ha puesto de relieve la complementariedad de los valores religiosos ocultos bajo los signos «masculino» y «femenino». Un simbolismo análogo era la característica más acusada de la «alde» de Mal'ta, con sus dos mitades perfectamente diferenciadas y destinadas a los dos sexos. Los sistemas que implican la complementa-

31. Véase Ucko y Rosenfeld, págs. 220, 195 y sigs. Críticas parecidas han sido formuladas por Henri Lhote.

riedad de los dos principios sexuales y cosmológicos abundan todavía en las sociedades primitivas, y también los habremos de advertir en las religiones arcaicas. Es probable que este sistema de complementariedad se invocara a la vez para organizar el mundo y para explicar el misterio de su creación y de su regeneración periódicas.

7. RITOS, SIMBOLOS Y CREENCIAS ENTRE LOS CAZADORES PALEOLITICOS

Los descubrimientos recientes de la paleontología tienen en común el hecho de que hacen retroceder cada vez más lejos en el tiempo los «comienzos» del hombre y de la cultura. Resulta que el hombre y su actividad psicomental son más antiguos y complejos de lo que se pensaba hace algunos decenios. Recientemente, Alexander Marshak ha podido demostrar la existencia, en el Paleolítico superior, de un sistema simbólico de notaciones del tiempo, basado en la observación de las fases lunares. Estas notaciones, que el autor designa como *time-factored*, es decir, acumuladas sin interrupción a lo largo de un período muy prolongado, permiten suponer que ciertas ceremonias estacionales o periódicas se fijaban con mucha antelación, como ocurre en nuestros días entre los siberianos o los indios de Norteamérica. Este «sistema» de notación se ha mantenido durante más de 25.000 años, desde el Auriñaciense inicial hasta el Magdaleniense tardío. Según Marshak, la escritura, la aritmética y el calendario propiamente dicho, que aparecen en las primeras civilizaciones, se remiten probablemente al simbolismo que impregna el «sistema» de notación utilizado durante el Paleolítico.³²

Aparte de lo que cada cual pueda pensar sobre la teoría de Marshak acerca del desarrollo de las civilizaciones, puede darse por sentado que unos 15.000 años antes del descubrimiento de la agri-

32. Véase Alexander Marshak, *The Roots of Civilization*, págs. 81 y sigs. Igualmente significativa es la capacidad de los paleolíticos para observar y reproducir las fases de la vida vegetal; véase Marshak, *op. cit.*, págs. 172 y sigs.; *id.*, «Le bâton de commandement de Montgaudier (Charente)», págs. 329 y sigs.

cultura ya se analizaba, se memorizaba y se utilizaba el ciclo lunar con fines prácticos. Se puede entender así mucho mejor el cometido fundamental de la luna en las mitologías arcaicas y, sobre todo, el hecho de que el simbolismo lunar haya integrado en un único «sistema» realidades tan diversas como la mujer, las aguas, la vegetación, la serpiente, la fecundidad, la muerte, el «renacer», etc.³³

Analizando los meandros grabados en ciertos objetos o pintados sobre las paredes de las cavernas, Marshak saca la conclusión de que esos signos representan un «sistema», ya que muestran una sucesión y expresan una intencionalidad. Esta estructura queda ya atestiguada en los dibujos grabados sobre un hueso exhumado en Pech de l'Aze (Dordona), y perteneciente a un nivel acheulense (aproximadamente hace 135 000 años), es decir, unos 100 000 años anterior a los meandros del Paleolítico superior. Pero hay algo más: los meandros aparecen dibujados en torno a figuras de animales o sobre ellas, indicando que responden a un cierto ritual («acto individual de participación», como lo designa Marshak). Es difícil precisar su significación, pero a partir de un determinado momento (por ejemplo, la figura de Petersfeld, Baden), los meandros aparecen en *running angles* y acompañados de peces. En este caso es evidente el simbolismo acuático. Pero, según el autor, no se trata simplemente de una «imagen» del agua, los innumerables trazos dejados por dedos y utensilios diversos denotan un «acto individual de participación» en el cual desempeñarían cierto papel la mitología o el simbolismo acuáticos.³⁴

Todos estos análisis confirman la *función ritual* de las figuras y los signos paleolíticos. Parece hoy evidente que estas imágenes y estos símbolos se refieren a determinadas «historias», es decir, a acontecimientos relacionados con las estaciones, los hábitos de los ani-

33 Véase M. Eliade *Tratado de historia de las religiones* I cap. IV.

34 A. Marshak «The Meander as a System». El autor estima que no es posible explicar la tradición de los meandros por la magia cinegética o por el simbolismo sexual. El conjunto serpiente-agua-lluvia-tempestad-nube aparece en la Europa neolítica en Australia, en África y en las dos Américas.

males salvajes, la sexualidad, la muerte, los poderes misteriosos de ciertos seres sobrenaturales y de determinados personajes («especialistas de lo sagrado»). Podemos considerar las representaciones paleolíticas como una especie de código significativo a la vez del *valor simbólico* (mágico religioso por consiguiente) de las imágenes y de su *función* en las ceremonias en que se hacía referencia a diversas *historias*. Nunca llegaremos a conocer el contenido de tales «historias», pero los «sistemas» en que se enmarcan los distintos símbolos nos permiten al menos adivinar su importancia en las prácticas mágico-religiosas de las gentes del Paleolítico, tanto más cuanto que cierto número de estos «sistemas» es compartido también por las sociedades de cazadores.

Como ya hemos indicado (§ 4), tenemos la posibilidad de «reconstruir» ciertos aspectos de las religiones prehistóricas observando las creencias y los ritos específicos de los cazadores primitivos. No se trata únicamente de «paralelos etnográficos», método que con mayor o menor éxito ha sido aplicado por todos los investigadores, con excepción de Leroi-Gourhan y Laming-Emperaire, sino que, habida cuenta de todas las diferencias que puede haber entre una cultura prehistórica y una cultura primitiva, se intenta circunscribir determinadas configuraciones fundamentales. Hay, en efecto, cierto número de civilizaciones arcaicas, basadas en la caza, la pesca y la recolección, que han sobrevivido hasta hace poco al margen de la *ecumene* (en la Tierra de Fuego, en África, entre los hotentotes y los bosquimanos, en la zona ártica, en Australia, etc.) o en las grandes selvas tropicales (los pigmeos bambuti, etc.). A pesar de las influencias de las civilizaciones agrícolas vecinas (al menos en ciertos casos), sus estructuras originales no se desarticularon hasta finales del siglo XIX. Estas civilizaciones «detenidas» en una etapa semejante al

35 Ello ha dado pie a las críticas de Ucko *op. cit.* págs. 140 y sigs. Este autor, después de recordar ciertos casos en que la comparación etnográfica ha servido para ilustrar determinados aspectos de las sociedades prehistóricas (*ibid.* págs. 151 y sigs.) presenta un análisis del arte rupestre paleolítico a la luz de los datos australianos y africanos (*ibid.* págs. 191 y sigs.)

Paleolítico superior vienen a constituir en cierto sentido «fósiles vivientes».³⁶

No se trata, ciertamente, de transponer a los hombres de la Edad de la Piedra antigua las prácticas religiosas y las mitologías de los «primitivos». Pero, como ya hemos observado, parece atestiguado en el Paleolítico el éxtasis de tipo chamánico. Ello implica, por una parte, la creencia en un «alma» capaz de abandonar el cuerpo y de viajar libremente por el mundo, y, por otra, la convicción de que durante ese viaje el alma puede reconocer a ciertos seres sobrehumanos y pedirles ayuda o bendiciones. El éxtasis chamánico implica además la posibilidad de «poseer» los cuerpos de los seres humanos, es decir, de penetrar en ellos, así como la de «ser poseído» por el alma de un muerto o de un animal, por un espíritu o un dios.

Otro ejemplo sería la separación de los sexos (véase § 6), que nos permite suponer la existencia de ritos secretos reservados a los hombres y que se celebrarían antes de emprender las expediciones cinegéticas. Ritos semejantes son practicados por los grupos de adultos análogos a las «sociedades de varones» (*Männerbünde*); los secretos son comunicados a los adolescentes en el curso de los ritos de iniciación. Algunos investigadores han creído encontrar pruebas de estas ceremonias de iniciación en la caverna de Montespan, pero esta interpretación ha sido controvertida. Sin embargo, el arcaísmo de los ritos de iniciación está fuera de duda. La analogía entre cierto número de ceremonias atestiguadas en los extremos de la ecúmene (Australia, América del Sur y del Norte)³⁷ atestigua la existencia de una tradición común desarrollada ya en el Paleolítico.

36. Recuérdese que este concepto de los «fósiles vivientes» ha sido utilizado con éxito en numerosas ramas de la biología, concretamente en espeleología. Las troglobias que pueblan actualmente las cavernas pertenecen a una fauna superada hace mucho tiempo. «Se trata de verdaderos fósiles vivientes que muchas veces representan etapas muy antiguas de la historia de la vida: terciaria o incluso secundaria» (Dr. Racovitza). Las cavernas conservan también una fauna arcaica, muy importante si se incluyen en ella los grupos zoomórficos primitivos *que no son fosilizables*.

37. Véase M. Eliade, *Naissances mystiques*, págs. 69 y sigs.

Por lo que se refiere a la «danza circular» de Montespan (independientemente de la interpretación que se dé a las huellas dejadas en el suelo arcilloso de la caverna por los pies de los jóvenes que lo pisaron por última vez), Curt Sachs no duda en afirmar que las gentes del Paleolítico conocieron esta coreografía ritual.³⁸ Por otra parte, la danza circular está muy difundida (en toda Eurasia, en Melanesia, entre los indios de California, etc.). La practican en todas partes los cazadores, unas veces para apaciguar el alma del animal abatido y otras para asegurar la multiplicación de las piezas de caza.³⁹ En ambos casos es evidente la continuidad con la ideología religiosa de los cazadores paleolíticos. Por lo demás, la «solidaridad mística» entre el grupo de los cazadores y el animal al que suelen abatir nos hace presumir la existencia de cierto número de «secretos del oficio» exclusivos de los hombres; son precisamente los «secretos» de este tipo lo que se comunica a los adolescentes a través de los ritos de iniciación.

La danza circular ilustra admirablemente la persistencia de ritos y creencias prehistóricas en las culturas arcaicas contemporáneas. Más adelante encontraremos otros ejemplos. Por ahora recordemos que ciertas pinturas rupestres del Hoggar y el Tassili han podido ser «descifradas» gracias a un mito iniciático de los pastores peules, mito comunicado por un letrado de Mali al africanista Germaine Dieterlen, que lo ha publicado.⁴⁰ Por su parte, H. von Sicard, en una monografía dedicada a Luwe y sus análogos onomásticos, ha llegado a la conclusión de que este dios africano representa la más antigua creencia religiosa de los cazadores euroafricanos, en una época que el investigador sueco fecha antes del 8000 a.C.⁴¹

En una palabra: parece posible afirmar que las poblaciones paleolíticas poseían cierto número de mitos, en primer lugar los mitos

38. Curt Sachs, *World History of the Dance*, 1937, págs. 124, 208.

39. Véase la rica documentación de Evel Gasparini, *Il Matriarcato Slavo*, págs. 667 y sigs.

40. G. Dieterlen, *Koumen*; véase Henri Lhote, «Les gravures et les peintures rupestres de Sahara», págs. 282 y sigs.

41. H. von Sicard, «Luwe und verwandte mystische Gestalten», págs. 720 y sigs.

cosmogónicos y los mitos de origen (el origen del hombre, de la caza, de la muerte, etc.). Por poner tan sólo un ejemplo, un mito cosmogónico habla de las aguas primordiales y del Creador, antropomorfizado o bajo la forma de un animal acuático, que desciende al fondo del océano para sacar de allí la materia con que llevará a cabo la creación del mundo. La enorme difusión de esta cosmogonía y su estructura arcaica indican que se trata de una tradición heredada de la más antigua prehistoria.⁴² También los mitos, las leyendas y los ritos relacionados con la ascensión al cielo y el «vuelo mágico» (las alas, las plumas de ave de presa, águila o halcón) están universalmente atestiguados en todos los continentes, desde Australia y América del Sur hasta las zonas árticas.⁴³ Pero estos mitos están íntimamente relacionados con ciertas experiencias oníricas y extáticas propias del chamanismo, y su arcaísmo es indudable.

Igualmente difundidos están los mitos y los símbolos del arco iris y de su réplica terrestre, el puente, medio por excelencia de comunicación con el otro mundo. También podemos suponer la existencia de un «sistema» cosmológico articulado a partir de la experiencia fundamental de un «centro del mundo» en torno al cual se organiza el espacio. Ya en 1914 había recogido W. Gaerte un gran número de signos e imágenes prehistóricas susceptibles de ser interpretados como montañas cósmicas, ombligos de la tierra y ríos paradigmáticos que sirven para estructurar el universo en cuatro direcciones.⁴⁴

En cuanto a los mitos del origen de los animales y las relaciones religiosas entre el cazador, la pieza y el Señor de los animales, es probable que todos estos temas estén aludidos mediante un código cifrado en el repertorio iconográfico de las gentes del Paleolítico. Nos resulta igualmente difícil imaginarnos una sociedad de cazadores ca-

42. Véase el análisis comparativo de todas estas variantes en mi obra *De Zalmoxis a Gengis-Khan*, págs. 81-130.

43. Véase M. Eliade, *Mythes, rêves, et mystères*, págs. 163-164, id., *Le Chamanisme*, págs. 319 y sigs., 350 y sigs., 372 y sigs., y *Religions okustraliennes*, págs. 139 y sigs.

44. W. Gaerte, «Kosmische Vorstellungen im Bilde prahistorischer Zeit: Erdberg, Himmelsberg, Erdnabel und Welströme». Precisemos que la mayor parte de los ejemplos aducidos por Gaerte pertenece a las culturas prehistóricas más recientes.

rente de mitos sobre el origen del fuego, sobre todo si tenemos en cuenta que la mayor parte de estos mitos pone en primer plano la actividad sexual. Finalmente, ha de tenerse siempre en cuenta la experiencia primaria de la sacralidad del cielo y de los fenómenos celestes y atmosféricos. Se trata de una de las raras experiencias en las que se revela espontáneamente la «trascendencia» y la majestad. Por otra parte, las ascensiones extáticas de los chamanes, el simbolismo del vuelo, la experiencia imaginaria de la altura en tanto que liberación de la pesantez contribuyen a consagrar el espacio celeste como origen y morada por excelencia de los seres sobrehumanos, dioses, espíritus, héroes civilizadores. Igualmente importantes y significativos son las «revelaciones» de la noche y de las tinieblas, de la muerte de un animal en el curso de la caza o de la muerte de un miembro de la familia, de las catástrofes cósmicas, de las crisis ocasionales de entusiasmo, de locura o de ferocidad homicida de los miembros de la tribu.

La valoración mágico-religiosa del lenguaje desempeña también un papel decisivo. Ya algunos gestos son capaces de evocar la epifanía de un poder sagrado o de un «misterio» cósmico. Es probable que los gestos de las figuras antropomórficas del arte prehistórico estuvieran cargadas no sólo de significación, sino también de poder. La significación religiosa de los «gestos-epifanía» era aún conocida en ciertas sociedades primitivas a finales del siglo XIX.⁴⁵ Con mayor razón hemos de pensar que la creatividad fonética debió de constituir una fuente inagotable de poderes mágico-religiosos. Incluso antes de la aparición del lenguaje articulado, la voz humana era capaz de transmitir informaciones, órdenes o deseos, pero también de suscitar todo un universo imaginario mediante explosiones sonoras y a

45. En algunas tribus australianas septentrionales, el rito principal de la iniciación de la muchacha consiste en presentarla solemnemente ante la comunidad. Se demuestra que ya es adulta, es decir, que esta preparada para asumir el comportamiento propio de las mujeres. Pero demostrar algo ritualmente, tratarse de un signo, un objeto o un animal, equivale a declarar una presencia sagrada, aclamar el misterio de una hierofanía, véase M. Eliade, *Religions australiennes*, pag. 120. Véanse otros ejemplos en *Naissances mystiques*, págs. 96 y sigs.

través de sus innovaciones fónicas. Baste recordar al respecto las creaciones fabulosas, paramitológicas y parapoéticas, pero también iconográficas, debidas a los chamanes mientras preparan su viaje extático, o relacionadas con la repetición de los *mantras* durante ciertas meditaciones yóguicas, que implican a la vez el ritmo de la respiración (*prânâyâma*) y la visualización de las «sílabas místicas».

A medida que iba alcanzando mayor perfección, el lenguaje aumentaba sus capacidades mágico-religiosas. La palabra, al ser pronunciada, desencadenaba una fuerza difícil, cuando no imposible, de anular. En las culturas primitivas y en las creencias populares sobreviven aún ideas parecidas, que aparecen igualmente en la función ritual de las fórmulas mágicas del panegírico, de la sátira, de la execración y del anatema en las sociedades más evolucionadas. La experiencia exaltante de la palabra como fuerza mágico-religiosa ha conducido muchas veces a la certidumbre de que el lenguaje es capaz de asegurar los resultados obtenidos mediante la acción ritual.

Para concluir, hemos de tener igualmente en cuenta la diferencia existente entre los diversos tipos de personalidad. Un cazador se distinguía por sus hazañas o por su astucia, mientras que otro se caracterizaba por la frecuencia de sus trances extáticos. Estas diferencias caracteriológicas implican una cierta variedad en la valoración y en la interpretación de las experiencias religiosas. En resumidas cuentas, a pesar de que existían algunas ideas fundamentales comunes, la herencia religiosa del Paleolítico presenta ya una configuración sumamente compleja.

Capítulo II

La revolución de mayores consecuencias: el descubrimiento de la agricultura —Mesolítico y Neolítico—

8. UN PARAISO PERDIDO

El final de la época glaciaria, ocurrido hacia el 8000 a.C., significó una alteración radical del clima y del paisaje; en consecuencia, cambiaron también la flora y la fauna de Europa al norte de los Alpes. El retroceso de los glaciares provocó la retirada de la fauna hacia las regiones septentrionales. El bosque fue sustituyendo gradualmente a las estepas árticas. Los cazadores siguieron en pos de sus presas, especialmente los rebaños de renos, pero la progresiva disminución de la caza les obligó a instalarse a orillas de los ríos y lagos o junto al litoral, donde vivían de la pesca. Las nuevas culturas que se desarrollaron durante los milenios siguientes han recibido la denominación de Mesolítico. En Europa occidental son claramente más pobres que las grandiosas creaciones del Paleolítico superior. Por el contrario, en el sureste asiático y especialmente en Palestina, el Mesolítico constituye un período capital, pues es la época de la domesticación de los primeros animales y de los comienzos de la agricultura.

Conocemos muy deficientemente las prácticas religiosas de los cazadores que siguieron el rastro de los rebaños de renos hasta el norte de Europa. En los depósitos de limo de un pantano de Stellmoor, cerca de Hamburgo, A. Rust encontró los restos de doce renos enteros que habían sido sumergidos después de haberles intro-

ducido piedras en la cavidad torácica o en el vientre. Rust y otros autores han interpretado este hecho como una ofrenda de primicias a una divinidad, probablemente el Señor de los animales. Pero H. Pohlhausen ha observado que los esquimales conservan sus provisiones de carne en las aguas heladas de los lagos y los ríos.¹ Sin embargo, como reconoce el mismo Pohlhausen, esta explicación empírica no excluye la intencionalidad religiosa de los depósitos. En efecto, el sacrificio por inmersión está ampliamente atestiguado en épocas diferentes y desde Europa septentrional hasta la India.²

El lago de Stellmoor era considerado probablemente «lugar sagrado» por los cazadores mesolíticos. Rust recogió en este yacimiento numerosos objetos: flechas de madera, utensilios de hueso, hachas talladas en cuerno de reno. Verosímelmente representan ofrendas, como ocurre en el caso de ciertos objetos de bronce, pertenecientes ya a la Edad del Hierro, hallados en algunos lagos y pantanos de Europa occidental. Es verdad que ambos grupos de objetos están separados por cinco milenios, pero también es indudable la continuidad de este tipo de prácticas religiosas. En la fuente llamada de San Salvador (bosque de Compiègne) han sido descubiertos sílex neolíticos (rotos intencionadamente para que sirvieran de exvotos), objetos de la época de los galos y otros ya galorromanos, medievales e incluso contemporáneos.³ Hay que tener en cuenta igualmente el hecho de que, en algunos casos, la práctica se ha mantenido a pesar del influjo cultural de la Roma imperial y pese, sobre todo, a las prohibiciones de la Iglesia. Aparte de su interés intrínseco, este ejemplo posee un valor paradigmático, pues ilustra admirablemente la continuidad de los «lugares sagrados» y de ciertas prácticas religiosas.

1. A. Rust, *Die alt- und mittelsteinzeitlichen Funde von Stellmoor*; H. Müller-Karpe, *Handbuch der Vorgeschichte* I, pags. 224 y sigs.; H. Pohlhausen, «Zum Motiv der Rentierversenkung», pags. 988-989; J. Maringer, «Die Opfer der palaolitischen Menschen», pags. 266 y sigs.

2. Véase A. Closs, «Das Versenkungsopfer», *passim*.

3. M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones* I, pag. 235.

En la misma capa mesolítica de Stellmoor, Rust descubrió un poste de madera de pino con un craneo de reno colocado en la punta. Según Maringer, este poste cultural indica probablemente el lugar donde se celebrarían unos banquetes rituales, en los que se comería la carne de los renos, cuyas cabezas eran ofrecidas a un ser divino. No lejos de Ahrensburg-Hopfenbach, en una estación mesolítica fechada en el 10000 a.C., Rust extrajo del fondo del pantano un tronco de sauce de unos 3,50 metros de largo y toscamente esculpido, en el que podían distinguirse la cabeza, un cuello alargado y grandes trazos incisos que, según el autor, representaban los brazos. Este «ídolo» había sido hincado en el fondo del pantano, pero a su alrededor no aparecieron ni huesos ni objetos de otro tipo. Se trata verosímelmente de la imagen de un ser sobrenatural, si bien resulta imposible precisar su estructura.⁴

Junto a la pobreza de tan escasos documentos de los cazadores de renos, el arte rupestre del Levante español ofrece al historiador de las religiones un material considerable. La pintura rupestre naturalista del Paleolítico superior se transformó allí en un arte geométrico rígido y formalista. Las paredes rocosas de Sierra Morena aparecen cubiertas de figuras teriomórficas y antropomórficas (especialmente de ciervos y cabras monteses) reducidas a unas pocas líneas, así como de signos diversos (franjitas onduladas, círculos, puntos, soles). Hugo Obermeier ha demostrado que estas figuras antropomórficas están emparentadas con los guijarros pintados del Aziliense.⁵ Teniendo en cuenta que esta civilización procede de España, las representaciones antropomórficas pintadas sobre las paredes rocosas y los guijarros azilienses han de tener una significación similar. Han sido explicadas como símbolos fálicos, como elementos de una escritura

4. A. Rust, *Die jungpalaolitischen Zeltanlagen von Ahrensburg*, pags. 141 y sigs.; J. Maringer, «Die Opfer der palaolitischen Menschen», pags. 267 y sigs.; H. Müller-Karpe, *Handbuch d. Vorgeschichte* II, pags. 496-497 (n.º 347) duda de que este objeto sea un «ídolo».

5. Civilización de cazadores y pescadores así llamada por la estación de Mas d'Azil, caverna de las Pirineos franceses.

o como signos mágicos. Más convincente parece la comparación con los *churinga* australianos. Es sabido que estos objetos rituales, hechos de piedra la mayor parte de las veces y ornamentados con diversos temas geométricos, representan el cuerpo místico de los antepasados. Los *churinga* se guardan ocultos en cavernas o enterrados en ciertos lugares sagrados, y sólo se muestran a los más jóvenes después de su iniciación. Entre los arandas, el padre habla a su hijo en estos términos: «Éste es tu propio cuerpo, del que saliste por un nuevo nacimiento». O bien: «Éste es tu propio cuerpo, el antepasado que eras tú cuando, durante tu existencia anterior, peregrinabas. Luego descendiste a la caverna sagrada para reposar allí».⁶

En el caso de que los guijarros pintados de Mas d'Azil tuvieran, como parece probable, una función análoga a la de los *churinga*, resulta imposible saber si sus autores compartían con los australianos unas ideas parecidas. De lo que no se puede dudar es de la significación religiosa de los guijarros azilienses. En la caverna de Birsek, en Suiza, han aparecido 133 de estos guijarros pintados, rotos casi todos ellos. Parece plausible la idea de que fueran destruidos por un grupo enemigo o por unos ocupantes posteriores de la caverna. En ambos casos se intentaría anular la fuerza mágico-religiosa presente en tales objetos. Verosímelmente, los abrigos y los lugares adornados de pinturas rupestres del Levante español constituían lugares sagrados. En cuanto a los soles y las restantes figuras geométricas que acompañan a las figuraciones antropomórficas, su significación resulta aún muy misteriosa.⁷

No disponemos de ningún medio para precisar el origen y la evolución de la creencia en los antepasados durante la prehistoria. A juzgar por los paralelos etnográficos, este complejo religioso pue-

6. M. Eliade, *Religions australiennes*, 1972, págs. 100 y sigs. Según las creencias de los australianos, el antepasado existe simultáneamente en su «cuerpo místico» (la *churinga*) y en el hombre en el que se ha reencarnado. Hemos de añadir que además existe bajo tierra y bajo la forma de «espíritu niño» (ibíd., pág. 60).

7. Téngase en cuenta que los australianos, así como numerosas tribus suramericanas, creen que sus antepasados místicos se han metamorfoseado en astros o han ascendido al cielo para morar en el sol y en las estrellas.

de coexistir con la creencia en seres sobrenaturales o en el Señor de las fieras. No hay razón para pensar que la idea de los antepasados míticos era ajena al sistema religioso de las gentes del Paleolítico, ya que forma parte de la mitología de los orígenes —origen del mundo, origen de la caza, del hombre, de la muerte— característica de las civilizaciones de cazadores. Por otra parte, se trata de una idea religiosa universalmente difundida y muy fecunda desde el punto de vista mitológico, pues se ha mantenido en todas las religiones, incluso en las más complejas (con exclusión del budismo hinayana). Ocurre a veces que una idea religiosa arcaica se desarrolla con una frondosidad inesperada en ciertas épocas y a consecuencia de determinadas circunstancias particulares. Si bien es cierto que la idea del antepasado mítico y del culto a los antepasados domina el Mesolítico europeo, también es probable, como piensa Maringer (*op. cit.*, 183), que la importancia de este complejo religioso se explique por el recuerdo de la época glaciaria, cuando los lejanos antepasados vivían en una especie de «paraíso de los cazadores». En efecto, los australianos estiman que sus antepasados vivieron en una edad de oro, en un paraíso terrestre en el que abundaba la caza y en el que eran prácticamente desconocidas las ideas del bien y del mal.⁸ Ése es el mundo «paradisíaco» que los australianos se esfuerzan por reactualizar durante ciertas fiestas, cuando quedan en suspenso las leyes y las prohibiciones.

9. TRABAJO, TECNOLOGÍA Y MUNDOS IMAGINARIOS

Como ya hemos dicho, en el Cercano Oriente, y sobre todo en Palestina, el Mesolítico es una época creadora, sin perder por ello su carácter de transición entre dos civilizaciones de signo distinto: la de la caza y la recolección y la basada en el cultivo de los cereales. En Palestina, los cazadores del Paleolítico superior parecen haber habitado en cavernas durante largos intervalos. Pero son, sobre todo, las

8. M. Eliade, *Religions australiennes*, pág. 57.

gentes portadoras de la cultura natufiense' las que optaron por una existencia netamente sedentaria. Vivian en cavernas y tambien en emplazamientos al aire libre (como en Einan, donde ha sido excavada una aldea formada por chozas circulares provistas de hogares). Los natufienses habian descubierto la importancia alimentaria de los cereales silvestres, que segaban con hoces de piedra y cuyos granos molian en morteros con ayuda de una maza.' Ello significo un gran paso adelante hacia la agricultura. Tambien la domesticacion de animales tuvo lugar durante el Mesolitico (si bien no se generalizaria hasta los comienzos del Neolitico). el carnero en Zawı Chemı-Shanidar, hacia el 8000 a C, la cabra en Jerico, Jordania, hacia el 7000 a.C, el cerdo hacia el 6500 a C, el perro en Stan Carr, Inglaterra, hacia el 7500 a.C. ' Los resultados inmediatos de la domesticacion de las gramineas se manifiestan en el aumento de poblacion, fenomeno que caracterizo ya el Natufiense.

A diferencia del esquematismo geometrico caracteristico de los dibujos y las pinturas del Mesolitico europeo, el arte de los natufienses es naturalista, han aparecido pequeñas esculturas de animales y figurillas humanas, frecuentemente en actitudes eroticas.' El simbolismo sexual de las mazas esculpidas en forma de falo es tan evidente que no cabe dudar de su significacion magico-religiosa

Los dos tipos de sepultura natufiense — a) inhumacion del cuerpo entero, en posicion encorvada; b) enterramiento del craneo — eran co-

9 Terminado derivado de Wady en Natuf donde se localizo por vez primera la presencia de esta poblacion mesolitica

10 Emmanuel Anati, *Palestine before the Hebrews* pags 49 y sigs, Muller Karpe *Handbuch* II, pags 245 y sigs R de Vaux, *Historia antigua de Israel* I, pags 53 y sigs

11 Todos estos datos han sido obtenidos gracias a los analisis por radiocarbono Sobre la domesticacion animal, vease Muller Karpe, *op cit* II, pags 250 y sigs Recientemente ha sido descubierto en el valle del alto Nilo un complejo pre neolitico de alimentacion a base de cereales fechado hacia el 13000 a C Vease Fred Wendort S Rushdi y R Schild, «Egyptian Prehistory Some new Concepts», *Science* 169 (1970), pags 1161-1171

12 Vease, por ejemplo la figurilla encontrada en An Sakhri, vease Anati *op cit* pag 160 Tambien Jacques Cauvin, *Religions neolithiques* pags 21 y sigs

nocidas en el Paleolitico y siguieron empleandose durante el Neolitico Con respecto a los esqueletos exhumados en Einan,¹³ se ha supuesto que con ocasion del enterramiento se sacrificaba una victima humana; pero se desconoce el significado del rito. Por lo que se refiere a los depositos de craneos, los documentos natufienses se han comparado con los depositos descubiertos en Offnet, Baviera, y en la cueva de Hohlestein, Wurtemberg: todos esos craneos pertenecen a individuos asesinados, quizá por cazadores de cabezas o por caníbales.¹⁴

En ambos casos puede presumirse un acto magico-religioso, ya que se consideraba la cabeza (es decir, el cerebro) como sede del «alma» Los sueños y las experiencias extaticas y paraextaticas habian permitido reconocer mucho antes la existencia de un principio independiente del cuerpo, principio que las lenguas modernas designan con los terminos «alma», «espíritu», «soplo», «vida», «doble», etc. Este elemento «espiritual» (no se le puede llamar de otra manera, ya que se captaba como imagen, vision, «aparicion», etc.) estaba presente en todo el cuerpo, en cierto sentido constituia su «doble». Pero la localizacion del «alma» o del «espíritu» en el cerebro tuvo consecuencias importantes. por una parte, se creyo que era posible asimilar el elemento «espiritual» de la victima comiendo su cerebro, por otra, el craneo, fuente de poder, paso a ser objeto de culto.

Ademas de la agricultura, durante el Mesolitico se realizaron otros inventos, los mas importantes fueron el arco y la manufactura de cuerdas, hilos, anzuelos y embarcaciones capaces de realizar largas travesias Al igual que las restantes invenciones anteriores (utensilios de piedra, diversos objetos tallados de hueso o asta de ciervo,

13 Una de las tumbas puede ser considerada como el mas antiguo monumento megalitico del mundo vease Anati, *op cit* pag 172 Sobre Einan, vease Muller Karpe, *op cit* II pag 349

14 Anati *op cit* pag 175, J Maringer *Los dioses de la Prehistoria* pags 181 y sigs Tambien Muller Karpe, *op cit* I, pags 239 y sigs

15 Y no solo para las creencias aceptadas durante la prehistoria Tambien los griegos localizaron el alma (y mas tarde, con Alcmeon de Crotona la esperma) en la cabeza Vease Onians *Origins of European Thought*, pags 107 108, 115 134 136, etc

vestidos y tiendas fabricados de piel, etc.), o las que se realizaron durante el Neolítico (la cerámica en primer lugar), todos estos descubrimientos dieron origen a otras tantas mitologías y fabulaciones parmitológicas y frecuentemente sirvieron de base a comportamientos rituales. El valor empírico de estos inventos es evidente. No lo es tanto *la importancia de la actividad plástica desencadenada por el contacto con las diversas modalidades de la materia*. Al trabajar con un sílex o un punzón primitivo, al juntar pieles de animal o planchas de madera, al preparar un anzuelo o una punta de flecha, al modelar una figurilla de arcilla, la imaginación encuentra analogías insospechadas entre los diversos niveles de la realidad; objetos y utensilios se cargan de innumerables simbolismos, el mundo del trabajo —el microuniverso que acapara la atención del artífice durante largas horas— se convierte en un centro misterioso y sagrado rico en significaciones.

El mundo imaginario creado y constantemente enriquecido por el contacto íntimo con la materia apenas es captado en las creaciones figurativas o geométricas de las distintas culturas prehistóricas. Pero nos resulta accesible en las experiencias de nuestra propia imaginación. Es ante todo esta continuidad al nivel de la actividad imaginativa la que nos permite «comprender» la existencia de los hombres que vivieron en épocas remotas. Pero, a diferencia del hombre de las sociedades modernas, el hombre prehistórico estaba dotado de una dimensión mitológica. Hay un número considerable de figuras sobrenaturales y de episodios mitológicos, con los que nos encontraremos en las tradiciones religiosas posteriores, que con toda probabilidad representan los «descubrimientos» de las Edades de la Piedra.

10. LA HERENCIA DE LOS CAZADORES PALEOLITICOS

Los progresos realizados durante el Mesolítico señalan el final de la unidad cultural de las poblaciones paleolíticas; al mismo tiempo desencadenan la variedad y las divergencias que en adelante se convertirán en característica principal de las distintas civilizaciones. Los

vestigios de las sociedades de los cazadores paleolíticos se van retirando a zonas marginales o de difícil acceso: el desierto, los grandes bosques, las montañas. Pero este proceso de alejamiento y aislamiento de las sociedades paleolíticas no implica la desaparición del comportamiento y la espiritualidad propios del cazador. La caza como medio de subsistencia se prolonga en las sociedades de agricultores. Es probable que un cierto número de cazadores, que se negaban a participar activamente en la economía de los cultivadores, fuera empleado como fuerza defensiva de las aldeas, primero contra las fieras salvajes que rondaban en torno a los establecimientos de los sedentarios y causaban estragos en los campos de cultivo, y más tarde contra las bandas de merodeadores. Es también probable que las primeras organizaciones militares se formaran a partir de estos grupos de cazadores-defensores de aldeas. Como veremos enseguida, los guerreros, los conquistadores y la aristocracia militar prolongan el simbolismo y la ideología del cazador modelo.

Por otra parte, los sacrificios cruentos, practicados tanto por los cultivadores como por los grupos del pastoreo, no hacen en última instancia más que repetir la muerte de las piezas por el cazador. Un comportamiento que durante uno o dos millones de años se había confundido prácticamente con el modo humano de la existencia (o al menos con su versión masculina) no podía ser abolido fácilmente.

Muchos milenios después del triunfo de la economía agrícola se hará sentir todavía en la historia el mundo ideológico del cazador primitivo. En efecto, las invasiones y las conquistas de los indoeuropeos y los turcomongoles se emprenderán bajo el signo del cazador por excelencia, el animal de presa. Los miembros de las cofradías militares (*Männerbünde*) indoeuropeas y los jinetes nómadas del Asia central se comportan con respecto a las poblaciones sedentarias, a las que atacan, como animales de presa, que cazan, dan muerte y devoran a los herbívoros de la estepa o al ganado de los establos. Numerosas tribus indoeuropeas y turcomongólicas tenían como epónimos a los animales de presa, especialmente el lobo, y se consideraban descendientes de un antepasado mítico teriomorfo. Las iniciaciones militares de los indoeuropeos implicaban una trans-

formación ritual en lobo: el guerrero ejemplar se apropiaba el comportamiento del animal de presa.

Por otra parte, la persecución y la muerte de una fiera se convierten en el modelo mítico de la conquista de un territorio (*Land-náma*) y de la fundación de un Estado.¹⁶ Entre los asirios iraníes y turcomongoles, las técnicas de la caza y las de la guerra se parecen tanto que llegan a confundirse. En todo el mundo eurasiático, desde la aparición de los asirios hasta la época moderna, la caza constituye a la vez la educación por excelencia y el deporte favorito de los soberanos y de las aristocracias militares. Entre tanto, el prestigio fabuloso de la existencia del cazador en relación con la de los cultivadores sedentarios se mantiene aún en buen número de poblaciones primitivas.¹⁷ Los cientos de miles de años vividos en una especie de simbiosis mística con el mundo animal dejaron huellas indelebles. Y lo que es más, el éxtasis orgiástico es capaz de reactualizar el comportamiento religioso de los primeros paleohominidos, cuando la caza se devoraba cruda, como ocurría en Grecia entre los adoradores de Dioniso (§ 124) o, todavía en el siglo xx, entre los aissauas de Maruecos.

II. «DOMESTICACIÓN» DE LAS PLANTAS ALIMENTICIAS. MITOS DEL ORIGEN

Desde 1960 sabemos que el establecimiento de aldeas precedió a la invención de la agricultura. Lo que Gordon Childe llamó «revolución neolítica» se produjo gradualmente entre los años 9000 y 7000 a.C. Sabemos también que, contrariamente a lo que se creía hasta hace poco, el cultivo de las gramíneas y la domesticación de los animales son anteriores a la fabricación de la cerámica. La agri-

16. En África y en otros ámbitos, la «caza ritual» se practica con motivo de las iniciaciones y la proclamación de un nuevo jefe.

17. Un ejemplo característico: los desanas de Colombia se proclaman cazadores, a pesar de que un 75 % de sus alimentos procede de la pesca y de la horticultura, pero a su modo de ver sólo la vida del cazador es digna de vivirse.

cultura propiamente dicha, es decir, el cultivo de los cereales, se desarrolló en el sureste asiático y en la América Central. Los cultivos basados en la reproducción vegetativa de tubérculos, raíces y rizomas parecen tener su origen en las húmedas llanuras tropicales de América y del sureste asiático.

Aún no conocemos bien la relación entre los cultivos de cereales y de tubérculos. Algunos etnólogos se inclinan a considerar el primero como posterior al segundo; otros, por el contrario, estiman que representa una imitación pobre de la verdadera agricultura, que sería el cultivo de los cereales. Uno de los raros indicios precisos al respecto se debe a las excavaciones practicadas en América del Sur. En las llanuras de Rancho Peludo, Venezuela, y de Momil, Colombia, han aparecido vestigios de un cultivo de mandioca por debajo del nivel correspondiente al cultivo del maíz, lo que significa que el primero es anterior.¹⁸ Recientemente ha aparecido una nueva prueba que lo confirma también en Tailandia: en una caverna (la «Gruta de los Fantasmas») se han exhumado guisantes cultivados, habas y raíces de plantas tropicales; el análisis por el método del radiocarbono arroja fechas en torno al año 9000 a.C.¹⁹

Es inútil insistir en la importancia del descubrimiento de la agricultura para la historia de la civilización. Al convertirse en *productor* de sus alimentos, el hombre tuvo que modificar su comportamiento ancestral. Ante todo hubo de perfeccionar su técnica para la medida del tiempo, descubierta ya durante el Paleolítico. Ya no bastaba asegurar la exactitud de algunas fechas futuras con ayuda de un calendario lunar rudimentario. En adelante, el cultivador no tenía más remedio que elaborar numerosos planes con mayor o menor anticipación al momento de ponerlos por obra, pues se veía obligado a realizar en un orden preciso una serie de actividades complejas con vistas a obtener un resultado lejano y, sobre todo al principio, jamás

18. David R. Harris, «Agricultural Systems, Ecosystems and the Origins of Agriculture», en *The Domestication and Exploitation of Plants and Animals*, pag. 12.

19. William Solheim, «Relics from Two Diggings indicate Thais were the First Agrarians», *New York Times*, 12 de enero de 1970.

seguro: la cosecha. Por otra parte, el cultivo de las plantas imponía una distribución del trabajo orientada conforme a principios completamente distintos a los que habían regido anteriormente, pues la responsabilidad principal en cuanto a asegurar los medios de subsistencia recaía ahora sobre las mujeres.

No menos importantes fueron las consecuencias del descubrimiento de la agricultura para la historia religiosa de la humanidad. La domesticación de las plantas ocasionó una situación existencial antes inimaginable, y, en consecuencia, provocó unas creaciones y una inversión de valores que modificaron radicalmente el universo espiritual del hombre preneolítico. Analizaremos enseguida esta «revolución religiosa» inaugurada por el triunfo del cultivo de los cereales. De momento, recordemos los mitos que explican el origen de los dos tipos de agricultura. Conociendo la forma en que los agricultores explicaban la aparición de las plantas alimenticias se llega a conocer al mismo tiempo la justificación religiosa de sus comportamientos.

La mayoría de los mitos de los orígenes ha sido recogida entre poblaciones primitivas que practicaban el cultivo de los tubérculos o el de los cereales. En las culturas más evolucionadas, esos mitos resultan mucho más raros y con frecuencia han sufrido reinterpretaciones. Un tema muy difundido explica que los tubérculos y los árboles de frutos comestibles (el cocotero, el platanero, etc.) habrían nacido de una divinidad inmolada. El ejemplo más famoso procede de Ceram, una isla de Nueva Guinea: del cuerpo descuartizado y enterrado de una doncella semidivina, Hainuwele, brotaron plantas hasta entonces desconocidas, y en primer lugar los tubérculos. Este asesinato primordial cambió por completo la condición humana, pues en virtud del mismo se introdujeron la sexualidad y la muerte, las instituciones religiosas y sociales que aún permanecen en vigor. La muerte violenta de Hainuwele no es tan sólo una muerte «creadora», sino que además permite a la diosa estar siempre presente en la vida de los hombres y también en su muerte. Los hombres, al nutrirse de las plantas brotadas del cuerpo de la diosa, se nutren en realidad de la sustancia misma de la divinidad.

No vamos a insistir en la importancia de este mito de los orígenes para la vida religiosa y la cultura de los paleocultivadores. Baste decir que todas las actividades responsables (ceremonias de la pubertad, sacrificios de animales o sacrificios humanos, canibalismo, ceremonias funerarias, etc.) constituyen propiamente hablando una rememoración del asesinato primordial.²⁰ Es significativo que el cultivador relacione con un asesinato el trabajo, actividad pacífica por excelencia, que le asegura el subsistir; en las sociedades de cazadores, por el contrario, la responsabilidad de la matanza de animales se atribuye a otro, a un «extranjero». Se comprende la actitud del cazador: teme la venganza del animal abatido (más exactamente, de su «alma») o trata de justificarse ante el Señor de los animales. En cuanto a los paleocultivadores, el mito del asesinato primordial justifica con seguridad los ritos cruentos como el sacrificio humano y el canibalismo, pero resulta difícil precisar su contexto religioso inicial.

Un tema mítico análogo explica el origen de las plantas nutritivas —tubérculos y cereales— como excrecencias de la divinidad o de un antepasado mítico. Cuando los beneficiarios descubren la fuente, siempre renovada, de los alimentos, le dan muerte; pero, siguiendo sus propios consejos, despedazan el cuerpo y entierran los fragmentos, de los que más tarde brotan plantas nutritivas y otros elementos necesarios para la agricultura, como aperos agrícolas, guanos de seda, etc.²¹

La significación de estos mitos es evidente: las plantas nutritivas son sagradas, puesto que proceden del cuerpo de una divinidad (pues sus excrecencias forman también parte de la sustancia divina). Al alimentarse, el hombre come, en última instancia, el cuerpo de un ser divino. *La planta nutritiva no está «dada» en el mundo*, como el animal. Es el resultado de un dramático acontecimiento primitivo, en este caso el *resultado de un asesinato*. Más adelante veremos las consecuencias de estas teologías en torno al alimento.

20. Véase M. Eliade, *Aspects du mythe*, págs. 132 y sigs.

21. Véase Atsuhiko Yoshida, «Les excréments de la Déesse et l'origine de l'agriculture».

El etnólogo alemán A. E. Jensen estimaba que el mito de Hainuwele pertenece específicamente a los cultivadores de tubérculos. En cuanto a los mitos relativos al cultivo de los cereales, ponen en escena un robo primordial: los cereales existen, pero en el cielo, celosamente guardados por los dioses; un héroe civilizador sube al cielo, se apodera de algunos granos y los regala a los hombres. Jensen clasifica estas dos series de mitos como de «tipo Hainuwele» y de «tipo Prometeo», relacionándolos respectivamente con las civilizaciones de los paleocultivadores de tubérculos y de los agricultores propiamente dichos, que serían los cultivadores de cereales.²² La distinción es ciertamente real. Sin embargo, por lo que se refiere a los dos tipos de mitos de los orígenes, es menos rígida de lo que pensaba Jensen, pues hay bastantes mitos que explican la aparición de los *cereales* a partir de un ser primordial inmolado. Añadamos a esto que en las religiones de los agricultores también se considera divino el origen de los cereales; el regalo de los cereales a los hombres se relaciona a menudo con una hierogamia entre el dios del cielo (o de la atmósfera) y la Tierra Madre, o con un drama mítico que implica la unión sexual, la muerte y la resurrección.

12. LA MUJER Y LA VEGETACION. ESPACIO SAGRADO Y RENOVACION PERIODICA DEL MUNDO

La primera, y seguramente la más importante consecuencia del descubrimiento de la agricultura, es que provoca una crisis de valores entre las gentes del Paleolítico: las relaciones de carácter religioso con el mundo animal son suplantadas por lo que podríamos designar como la *solidaridad mística entre el hombre y la vegetación*. Si los huesos y la sangre habían representado hasta entonces la esencia de la sacralidad de la vida, en adelante ésta tomará cuerpo en la esperma y la sangre. Por otra parte, la mujer y la sacralidad femeni-

22. Véase A. E. Jensen, *Das religiöse Weltbild eines frühen Kultur*, págs. 35 y sigs.; id., *Mito y culto entre los pueblos primitivos*, págs. 187 y sigs.

na pasan a primer plano. Teniendo en cuenta que las mujeres desempeñaron un cometido decisivo en la domesticación de las plantas, se convierten en propietarias de los campos cultivados, con lo que su posición social se refuerza y se crean unas instituciones características, como, por ejemplo, la matrilocación, por la que el marido queda obligado a vivir en la casa de su esposa.

La fertilidad de la tierra y la fecundidad de la mujer se solidarizan; en consecuencia, las mujeres se convierten en responsables de la abundancia de las cosechas, pues ellas son las que conocen el «misterio» de la creación. Se trata de un misterio religioso que rige el origen de la vida, el proceso de la alimentación y la muerte. El suelo fértil se asimila a la mujer. Más tarde, después del descubrimiento del arado, el trabajo agrícola se asimila al acto sexual.²³ Pero antes, durante siglos, la Tierra Madre paría sin ayuda alguna, por partenogénesis. El recuerdo de este misterio sobrevive incluso en la mitología olímpica (Hera concibe sin concurso viril y da a luz a Hefesto, a Ares) y se transparenta en numerosos mitos y creencias populares sobre los hombres que nacen de la tierra, el parto en el suelo, el gesto de depositar en tierra al recién nacido, etc.²⁴ El hombre, nacido de la tierra, retorna a su madre al morir. «Arrástrate hacia la tierra, tu madre», exclama el poeta védico (Rigveda, X, 18,10).

Ciertamente, la sacralidad femenina y maternal no era desconocida durante el Paleolítico (véase § 6), pero el descubrimiento de la agricultura reforzó sensiblemente su poder. La sacralidad de la vida sexual, y en primer lugar de la sexualidad femenina, se confunde con el enigma milagroso de la creación. La partenogénesis, el *hierogamos* y la orgía ritual expresan, en planos distintos, el carácter religioso de la sexualidad. Un simbolismo complejo, de estructura antropocósmica, asocia la mujer y la sexualidad a los ritmos lunares, a la Tierra (asimilada a la matriz) y a lo que hemos de llamar el «misterio» de la vegetación. Un misterio que exige la «muerte» de la semilla para asegurarle un nuevo nacimiento aún más maravilloso por

23. Véanse ejemplos en mi *Tratado de historia de las religiones* II, págs. 29 y sigs.

24. Véase *ibid.*, págs. 18 y sigs.; *Mythes, rêves et mystères*, págs. 218 y sigs.

el hecho de que se traduce en una sorprendente multiplicación. La asimilación de la existencia humana a la vida vegetal se expresa mediante imágenes y metáforas tomadas del drama vegetal (la vida es como la flor del campo, etc.). Este conjunto de imágenes ha nutrido la poesía y la reflexión filosófica durante milenios y guarda aún toda su «verdad» para el hombre contemporáneo.

Todos estos valores religiosos, que son secuela de la invención de la agricultura, se fueron articulando progresivamente al correr del tiempo. Los hemos recordado ya desde este momento para poner de relieve el carácter específico de las creaciones mesolíticas y neolíticas. Continuamente nos tropezaremos con ideas religiosas, con mitologías y representaciones rituales solidarias del «misterio» de la vida vegetal. Porque la creatividad religiosa fue suscitada no *por el fenómeno empírico de la agricultura*, sino *por el misterio del nacimiento, de la muerte y del renacer* identificado en el ritmo de la vegetación. Las crisis que ponen en peligro la cosecha (inundaciones, sequías, etc.) se traducirán, para ser mejor entendidas, aceptadas y superadas, en dramas mitológicos. Estas mitologías y estas representaciones rituales que de ahí se derivan dominarán durante milenios el panorama de las civilizaciones del Cercano Oriente. El tema mítico de los dioses que mueren y resucitan se sitúa entre los más importantes. En algunos casos, estas representaciones arcaicas darán origen a nuevas creaciones religiosas (por ejemplo, Eleusis, los Misterios grecoorientales; véase § 96).

Las culturas agrícolas elaboran lo que podríamos llamar una *religión cósmica*, en la que la actividad religiosa se centra en torno al misterio central: *la renovación periódica del mundo*. Al igual que la existencia humana, los ritmos cósmicos se expresan en términos tomados de la vida vegetal. El misterio de la sacralidad cósmica se simboliza en el Árbol del Mundo. El universo se concibe como un organismo que ha de ser renovado periódicamente o, mejor dicho, todos los años. La «realidad absoluta», el rejuvenecimiento, la inmortalidad, se suponen accesibles a ciertos privilegios bajo la forma de un fruto o de una fuente que mana al pie de un árbol.²⁵ Se supo-

25. Véase *Tratado II*, págs. 48 y sigs.

ne que en el centro del mundo hay un Árbol cósmico que une las tres regiones cósmicas, pues hunde sus raíces en el infierno, mientras que con sus ramas toca el cielo.²⁶

Si el mundo tiene que ser renovado periódicamente, habrá que reiterar ritualmente la cosmogonía cada vez que se celebre el Año Nuevo. Este complejo mítico-ritual está atestiguado en el Cercano Oriente y entre los indoiranios. Pero también lo encontramos entre las sociedades de cultivadores primitivos, que prolongan en cierto sentido las concepciones religiosas del Neolítico. La idea fundamental —renovación del mundo mediante la reiteración de la cosmogonía— es desde luego más antigua, preagrícola. La hallamos, con las inevitables variantes, entre los australianos y en numerosas tribus de América del Norte.²⁷ Entre los paleocultivadores y los agricultores, el complejo mítico-ritual del Año Nuevo implica el retorno de los muertos; en la Grecia clásica, entre los antiguos germanos y en Japón sobreviven ceremonias análogas.

La experiencia del tiempo cósmico, especialmente en el marco de los trabajos agrícolas, termina por imponer la idea del *tiempo circular* y del *ciclo cósmico*. El mundo y la existencia humana se valoran en términos de la vida vegetal, y de ahí que el ciclo cósmico se conciba como la repetición indefinida del mismo ritmo: nacimiento, muerte, renacer. En la India posvédica, esta concepción se formulará conforme a dos doctrinas solidarias: la de los ciclos (*yuga*) que se repiten hasta el infinito y la de la transmigración de las almas. Por otra parte, las ideas arcaicas articuladas en torno a la renovación periódica del mundo serán reasumidas, reinterpretadas e integradas en numerosos sistemas religiosos del Cercano Oriente. Las cosmologías, las escatologías y los mesianismos que dominarán durante dos mil-

26. Ésta es la expresión más frecuente del *axis mundi*, pero es probable que el simbolismo del eje cósmico sea anterior a las civilizaciones agrícolas o haya surgido independientemente de ellas, puesto que aparece en ciertas culturas árticas.

27. Véanse ejemplos en M. Eliade, *Aspects du mythe*, págs. 58 y sigs. Los australianos no conocen, propiamente hablando, una cosmogonía; en lugar de ésta tienen la «formación del mundo» por unos seres sobrehumanos, que equivale a su «creación»; véase *Religions australiennes*, págs. 55 y sigs.

nios el Oriente y el mundo mediterráneo hunden sus raíces en las concepciones del Neolítico.

Igual importancia han tenido las *valoraciones religiosas del espacio*, es decir, ante todo de la vivienda y de la aldea. Una existencia sedentaria organiza el «mundo» de manera muy distinta de como lo hace una vida nómada. Para el agricultor, el «mundo verdadero» es el espacio en que vive: la casa, la aldea, los campos de cultivo. El «centro del mundo» es el lugar consagrado por los ritos y las plegarias, pues de ese modo es como llega a establecerse la comunicación con los seres sobrehumanos. Ignoramos la significación religiosa que podían atribuir a sus casas y aldeas los neolíticos del Cercano Oriente. Lo único que sabemos es que, a partir de un determinado momento, construían altares y santuarios. Pero en China es posible reconstruir el simbolismo de la casa neolítica, pues hay continuidad o analogía con ciertos tipos de vivienda del norte de Asia y del Tíbet. En la cultura neolítica del Yang-chao había unas pequeñas construcciones circulares (de unos 5 metros de diámetro), con postes para soportar la techumbre y alineados en torno a un hoyo central que servía de hogar. Es posible que la techumbre estuviera provista de un agujero por encima del hogar para la salida de humos. Esta vivienda tendría, en materiales duros, la misma estructura que la yurta de los mongoles de nuestros días.²⁸ Ahora bien, conocemos el simbolismo cósmico que se atribuye a la yurta y a las tiendas en las poblaciones norasiáticas: el cielo se concibe como una inmensa tienda sostenida por un poste central, el poste de la tienda y la abertura superior para la salida de humos se asimilan respectivamente al «Poste del Mundo» y al «Agujero del Cielo», la estrella polar;²⁹ también se da el nombre de «Ventana del Cielo» a la abertura. Los tibetanos designan la abertura del techo de sus casas con el nombre de «Fortuna del Cielo» o «Puerta del Cielo».

28. R. Stein, «Architecture et pensée religieuse en Extrême-Orient», pág. 168. Véase, *ibid.*, otro tipo de habitación neolítica china, las construcciones cuadradas o rectangulares semisubterráneas y provistas de escaleras descendentes.

29. M. Eliade, *Le chamanisme*, pág. 213.

El simbolismo cosmológico de la vivienda está atestiguado en numerosas sociedades primitivas. De forma más o menos manifiesta, la vivienda es considerada una *imago mundi*. De ello encontramos ejemplos a todos los niveles culturales, y no hay razón para pensar que los primeros neolíticos del Cercano Oriente serían la excepción, sobre todo teniendo en cuenta que el simbolismo cosmológico de la construcción tendrá en aquella zona el desarrollo más rico. La separación de la vivienda en zonas reservadas a cada uno de los sexos (costumbre atestiguada ya en el Paleolítico; véase § 6) tenía probablemente una significación cosmológica. Las divisiones que aparecen en las aldeas de cultivadores corresponden en general a una dicotomía a la vez clasificadora y ritual: cielo y tierra, masculino y femenino, etc., pero también expresan la realidad de unos grupos ritualmente antagónicos. Como veremos en muchas ocasiones, los combates rituales entre dos grupos antagónicos desempeñan un papel importante, sobre todo en las representaciones del Año Nuevo. Lo mismo si se trata de la reiteración de un combate mítico, como ocurre en Mesopotamia (§ 22), que si se intenta simplemente representar el enfrentamiento de dos principios cosmogónicos (invierno/verano; día/noche; vida/muerte), la significación profunda es siempre la misma: el enfrentamiento, las justas, los combates despiertan, estimulan o aumentan las fuerzas creadoras de la vida.³⁰ Esta concepción biocosmológica, verosímilmente elaborada por los agricultores neolíticos, conocerá al correr del tiempo numerosas reinterpretaciones y hasta deformaciones. Resulta difícil reconocerla, por ejemplo, en ciertos tipos de dualismo religioso.

No pretendemos haber enumerado todas las creaciones religiosas suscitadas por el descubrimiento de la agricultura. Nos ha bastado poner de manifiesto la fuente común, en el Neolítico, de algunas ideas que conocerán su pleno desarrollo a veces milenios más tarde. Hemos de añadir a esto que la difusión de la religiosidad de estructura agraria tuvo como resultado, a pesar de innumerables variacio-

30. Véase M. Eliade, «Remarques sur le dualisme religieux: dyades et polarités», en *Nostalgie des origines*, págs. 249-336, especialmente 315 y sigs.

nes e innovaciones, la constitución de cierta unidad fundamental que todavía hoy hace que parezcan próximas entre sí unas sociedades rurales tan distantes unas de otras como las del Mediterráneo, la India o China.

13. RELIGIONES NEOLÍTICAS DEL CERCAÑO ORIENTE

Podríamos decir que desde el Neolítico hasta la Edad del Hierro la historia de las ideas religiosas se confunde con la historia de la civilización. Cada descubrimiento tecnológico, cada innovación económica y social «se duplica», al parecer, en una significación y una valoración religiosas. Cuando en las páginas siguientes evoquemos ciertas innovaciones neolíticas, habremos de tener siempre en cuenta su «eco» religioso. Sin embargo, para no interrumpir demasiadas veces el hilo de la exposición, no siempre lo pondremos de relieve.

Así, por ejemplo, todos los aspectos de la cultura de Jericó merecerían un comentario religioso. Jericó es posiblemente la ciudad más antigua del mundo (c. 6850, 6770 a.C.),³¹ aunque aún no se conocía en ella la cerámica. Sin embargo, las fortificaciones, la maciza torre y los amplios edificios públicos —uno de los cuales al menos parece haber sido construido para la celebración de ceremonias rituales— manifiestan una integración social y una organización económica que preludian las futuras ciudades-Estado de Mesopotamia. Garstang y Kathleen Kenyon han exhumado numerosas construcciones de una estructura poco corriente, a las que han designado como «templos» y «capillas familiares». Entre los documentos claramente religiosos, dos estatuillas femeninas y algunas otras que representan animales indican un culto de la fecundidad. Algunos autores han atribuido una significación especial a los restos de tres figuras modeladas en ye-

31. K. M. Kenyon, *Arqueología en Tierra Santa*, pags. 32 y sigs. La expresión «primera ciudad del mundo» ha sido criticada por Childe y R. J. Braidwood. Según Kathleen Kenyon, los primeros natufienses habían construido, cerca de una gran fuente, un santuario, que habría sido incendiado antes del 7800 a.C.

so, descubiertas por Garstang en los años treinta, y que representan a un varón con barba, una mujer y un niño. Los ojos están indicados por conchas. Garstang creyó poder identificar en estos restos la más antigua tríada divina conocida, que implicaría una mitología análoga a las que más tarde predominarían en el Cercano Oriente. Pero esta interpretación es todavía objeto de controversias.³²

Los muertos eran enterrados bajo los pavimentos de las viviendas. Algunos craneos descubiertos por Kathleen Kenyon³³ presentan una singular preparación: las partes inferiores han sido modeladas en yeso y los ojos aparecen indicados mediante conchas, hasta el punto de que han sido comparados con verdaderos retratos. Se trata con seguridad de un culto al cráneo.³⁴ Pero al mismo tiempo se diría que había también la intención de conservar los restos del difunto.

También hay documentos sobre el culto a los craneos en Tell Ramad (Siria, cerca de Damasco), donde las excavaciones han exhumado calaveras con la frente pintada de rojo y los rasgos faciales sobremodelados.³⁵ También en Siria (Tell Ramad y Biblos), y más exactamente en niveles fechados en el quinto milenio, han aparecido algunas figurillas antropomórficas modeladas en arcilla. La descubierta en Biblos aparece bisexuada.³⁶ Otras estatuillas femeninas aparecidas en Palestina y fechadas hacia el 4500 a.C. presentan a la Diosa Madre bajo un aspecto terrorífico y demoníaco.³⁷

32. Véase Anati, *Palestine before the Hebrews*, pag. 256, que acepta la interpretación de Garstang. En contra, J. Cauvin, *Religions neolithiques de Syro-Palestina*, pag. 51.

33. K. Kenyon, *Arqueología en Tierra Santa*, pags. 45 y sigs.

34. K. Kenyon, *Digging up Jericho*, pags. 53 y sigs., 84 y sigs. Véase también Muller-Karpe, *Handbuch II*, pags. 380-381; J. Cauvin, *op. cit.*, pags. 44 y sigs.

35. Excavaciones de Contenson, resumidas por J. Cauvin, *op. cit.*, pags. 59 y sigs. y fig. 18.

36. Excavaciones de Contenson (Tell Ramad) y Dunand (Biblos) resumidas por Cauvin, *op. cit.*, pags. 79 y sigs. y figs. 26 y 28.

37. Véanse las figurillas halladas en Munhata, Tel-Aviv y Shaar-Ha-Golan, reproducidas por Cauvin, figs. 29-30.

Parece, por tanto, que el culto a la fecundidad y el culto a los muertos están íntimamente relacionados. En efecto, las culturas de Hacilar y Chatal Hüyük (7000 a.C.), en Anatolia, que precedieron a la cultura precerámica de Jericó y probablemente influyeron en ella, indican la existencia de creencias similares. El culto a los cráneos está ampliamente documentado en Hacilar. En Chatal Hüyük aparecen los esqueletos enterrados bajo los pavimentos de las viviendas y acompañados de ofrendas funerarias: alhajas, piedras semipreciosas, armas, tejidos, recipientes de madera, etc.³⁸ En los cuarenta santuarios excavados hasta 1965 han aparecido numerosas figurillas de piedra y arcilla. La principal divinidad es la diosa, presentada bajo tres aspectos: mujer joven, madre dando a luz a un niño (o a un toro) y anciana (acompañada muchas veces de un ave de presa). La divinidad masculina aparece bajo la forma de un muchacho o un adolescente, hijo o amante de la diosa, y de un varón con barba, ocasionalmente a lomos de un animal sagrado, el toro. Es sorprendente la variedad de pinturas que aparecen sobre las paredes; no hay dos santuarios que se parezcan. Los relieves que representan a la diosa, a veces de dos metros de anchura, modelados en yeso, en madera o en arcilla, así como las cabezas de toro —epifanía del dios— se fijaban a los muros. Faltan las referencias sexuales, pero frecuentemente se combinan los pechos femeninos y el cuerno del toro, símbolos de la vida. Un santuario (fechado aproximadamente en el 6200 a.C.) contenía cuatro cráneos humanos colocados bajo otras tantas cabezas de toro fijadas en los muros. Uno de los muros aparece decorado con pinturas que representan buitres con piernas humanas y atacando a unas figuras decapitadas, también humanas. Se trata con seguridad de un importante complejo mítico-ritual, pero su significación permanece oculta para nosotros.

En Hacilar, y en un nivel fechado en el 5700 a.C., la diosa aparece sentada sobre un leopardo o en pie y sujetando una cría del mismo animal, pero hay también representaciones que la muestran

38. James Mellaart, *Catal Hüyük: A Neolithic Town of Anatolia*, págs. 60 y sigs.; id., *Earliest Civilizations of the Near East*, págs. 87 y sigs.

sola, en pie, sentada, arrodillada, acostada o acompañada de un niño. A veces aparece desnuda y con una pieza mínima cubriéndole el sexo. También en estos casos está representada como mujer joven o anciana. En un nivel más reciente (entre 5435-5200 a.C.) desaparecen las figuras de la diosa con niño o acompañada de un animal, así como las figurillas masculinas. Por el contrario, las últimas fases de la cultura de Hacilar se caracterizan por una estupenda cerámica ricamente ornamentada con temas geométricos.³⁹

La cultura llamada de Tell Halaf⁴⁰ aparece en el momento en que se extinguen las culturas de Anatolia. En ella se conoce ya el cobre; parece ser creación de unas poblaciones procedentes del norte, posiblemente resto de las que hasta entonces ocuparon Hacilar y Chatal Hüyük. El complejo religioso de Tell Halaf no difiere apenas de las culturas de que nos hemos ocupado hasta ahora. Los muertos eran enterrados junto con ofrendas, entre las que hay figurillas modeladas en arcilla. El toro salvaje era venerado como epifanía de la fecundidad masculina. Las imágenes de toros, los bucranios, las cabezas de carnero y la doble hacha tenían ciertamente una función de culto, en relación con el dios de la tormenta, tan importante en todas las regiones del Cercano Oriente antiguo. Pero no han aparecido figuras masculinas, al paso que abundan las representaciones de la diosa, que se muestra acompañada de palomas, con pechos exagerados, muchas veces en cuclillas, de forma que no resulta difícil reconocer la efigie ejemplar de la Diosa Madre.⁴¹

La cultura halafiense fue destruida o desapareció hacia el 4400-4300 a.C., mientras se difundía la cultura de Obeid, originaria del Iraq meridional, por toda Mesopotamia. Está atestiguada ya en Waraka (la sumeria Uruk y la semita Erec) hacia el 4325 a.C. Ninguna

39. J. Mellaart, «Hacilar: A Neolithic Village Site», págs. 94 y sigs.; *Earliest Civilizations of the Near East*, págs. 102 y sigs.

40. Por el nombre del lugar, Tell Halaf, en la aldea de Arpachiyah, cerca de Mosul.

41. Exposición general y bibliografía en Müller-Karpe, *op. cit.*, II, págs. 59 y sigs. Sobre el simbolismo religioso de las figurillas y los motivos iconográficos halafienses, véase B. L. Goff, *Symbols of Prehistoric Mesopotamia*, págs. 11 y sigs.

otra cultura prehistórica ha ejercido un influjo semejante. Es considerable el progreso en el trabajo de los metales (hachas de cobre, diversos objetos de oro). Se acumula la riqueza gracias a la agricultura y el comercio. Hay una cabeza humana y cabezas de animales esculpidas en mármol que deben de tener indudablemente una significación religiosa. Ciertos sellos del tipo de Gawra representan diversas escenas de culto (personajes en torno a un altar ornamentado de bucráneos, danzas rituales, animales emblemáticos, etc.). Las figuras humanas están fuertemente esquematizadas. Por lo demás, toda la cultura de Obeid se caracteriza por la tendencia no figurativa. Los santuarios figurados sobre los amuletos no son copia de edificios concretos, sino que representan la imagen ejemplar del templo.

Algunas estatuillas humanas esculpidas en piedra caliza son probablemente representaciones de sacerdotes. En efecto, la novedad más significativa de Obeid es precisamente la aparición de templos monumentales.⁴² Uno de los más notables es el Templo Blanco (3100 a.C.), de 22,3 por 17,5 metros, alzado sobre una plataforma de 70 metros de largo por 66 de ancho y 13 de alto. Esta plataforma engloba los restos de antiguos santuarios, y constituye un *zigurat*, o «montaña sagrada», de cuyo simbolismo nos ocuparemos más adelante (§ 54).

14. LA CONSTRUCCIÓN ESPIRITUAL DEL NEOLÍTICO

Para nuestros propósitos resultaría inútil seguir la difusión de la agricultura y, más tarde, de la metalurgia a través del Egeo y el Mediterráneo oriental, en Grecia, en los Balcanes y en la cuenca danubiana, así como en el resto de Europa, inútil también seguir su difusión hacia la India, China y el sureste asiático. Recordemos únicamente que al principio la agricultura penetró con mucha lentitud en ciertas regiones de Europa. Por una parte, el clima posglaciar permitía a las sociedades mesolíticas de la Europa central y occidental

42. Veanse Muller Karpe, *op. cit.*, II, págs. 61 y sigs., 359, 351, 423; M. E. L. Mallowan, *Early Mesopotamia and Iran*, págs. 40 y sigs. (el Templo Blanco).

subsistir con los productos de la caza y de la pesca. Por otra, hubiera sido preciso adaptar el cultivo de los cereales a una zona templada y cubierta de bosques. Las primeras comunidades agrícolas se desarrollan a lo largo de los cursos fluviales y en las márgenes de los grandes bosques. Sin embargo, la propagación de la agricultura, iniciada en el Cercano Oriente hacia el 8000 a.C. era un proceso incontenible. A pesar de la resistencia de ciertas poblaciones, sobre todo después de que cristalizara el régimen pastoril, la difusión del cultivo de las plantas alimenticias llegaría hasta Australia y la Patagonia cuando en estas zonas se hicieron sentir los primeros efectos de la colonización europea y de la revolución industrial.

La propagación del cultivo de los cereales sirve de vehículo a un conjunto de ritos, mitos e ideas religiosas específicos. Pero no se trata de un proceso mecánico. A pesar de vernos reducidos al uso exclusivo de documentos arqueológicos, lo que supone una ignorancia de las significaciones religiosas, y en primer lugar de los mitos y los ritos, aún es posible constatar las diferencias, a veces muy importantes, que hay entre las culturas neolíticas europeas y sus fuentes orientales. Es seguro, por ejemplo, que el culto al toro, atestiguado en las regiones danubianas por la presencia de numerosas imágenes, procede del Cercano Oriente. Sin embargo, no hay pruebas de un sacrificio del toro, que se practicaba en Creta o en las culturas neolíticas del Indo. En cuanto a los ídolos divinos o el conjunto iconográfico que representa a la Diosa Madre con un niño, tan numerosos en Oriente, son muy raros en las regiones danubianas. Por otra parte, esas estatuillas nunca han sido halladas en tumbas.

Ciertos descubrimientos recientes han confirmado de manera brillante la originalidad de las culturas arcaicas del sureste europeo, es decir, el complejo que Marija Gimbutas llama «civilización europea arcaica». En efecto, hacia el 7000 a.C. o posiblemente antes aparece en las costas de Grecia e Italia, en Creta, en Anatolia meridional, en Siria y Palestina y en el Creciente Fértil una civilización que conoce el cultivo del trigo y la cebada, la domesticación de la oveja y el cerdo. Sobre la base de las dataciones por radiocarbono no puede afirmarse que este complejo cultural apareciera en Grecia

mas tarde que en el Creciente Fertil, en Siria, en Cilicia o en Palestina Ignoramos aun cual pudo ser el «impulso inicial» de esta cultura,⁴³ pero no hay pruebas arqueologicas indicadoras de una arribada de inmigrantes llegados de Asia Menor en posesion de plantas cultivadas y animales domesticos⁴⁴

Sea cual fuera su origen, la «civilizacion europea arcaica» siguió una orientacion evolutiva original que la diferencio de las culturas del Cercano Oriente tanto como de las de Europa central o septentrional Entre 6500 y 5300 a.C. se produjo una potente eclosion cultural en la peninsula balcanica y en Anatolia central Un gran numero de objetos (sellos con ideogramas, figuras humanas y animales, vasos teriomorfos, imagenes de mascararas divinas) indica que se desarrollaban actividades rituales. Hacia mediados del cuarto milenio se multiplican las aldeas defendidas por fosos o murallas, en las que podian vivir unos mil habitantes.⁴⁵ Hay altares y santuarios, así como objetos diversos de culto, en numero tal que atestigua la existencia de una religiosidad bien organizada. En la estacion neolitica de Cascioarela, a 60 kilometros al sur de Bucarest, se ha exhumado un templo cuyas paredes estaban pintadas con magnificas espirales en rojo y verde sobre un fondo blanco amarillento. No han aparecido estatuillas, pero una columna de dos metros y otra algo mas pequeña indican que se practicaba el culto del pilar sagrado, simbolo del *axis mundi*.⁴⁶ Encima de este templo habia otro mas reciente en el

43 Marija Gimbutas, «Old Europe c 7000-3500 B.C.», pag 5

44 Por otra parte, el ganado menor, el cerdo y una especie de trigo (*einkorn wheat*) tienen antecedentes indigenas en Europa, vease M Gimbutas *ibid*

45 En comparacion, los grupos de viviendas como las de los lagos suizos parecen simples caserios vease M Gimbutas *op cit* pag 6

46 Vladimir Dumitrescu «Edifice destine au culte decouvert a Cascioarele», pag 21 Las dos columnas estan huecas lo que demuestra que fueron modeladas sobre troncos de arboles, vease *ibid* pags 14, 21 El simbolismo del *axis mundi* asimila el arbol cosmico al pilar cosmico (*columna universalis*) Las fechas obtenidas por el metodo del radiocarbono comunicadas por Dumitrescu varian entre 4035 y 3620 a.C. (vease pag 24 n 25), M Gimbutas habla de «hacia el 5000 a.C.», *op cit* pag 11

que ha aparecido el modelo en terracota de un santuario, que representa un complejo arquitectonico impresionante: cuatro templos elevados sobre un alto pedestal.⁴⁷

En la peninsula balcanica han aparecido muchos modelos de templos Unidos a otros documentos (figurillas, mascararas, diversos simbolos no figurativos) exhumados en numero incontable vienen a acreditar la riqueza y la complejidad de una religion cuyo contenido nos resulta aun inaccesible.⁴⁸

Seria ocioso enumerar todos los documentos neoliticos susceptibles de una interpretacion religiosa. A ellos aludiremos a menudo al evocar la prehistoria religiosa de ciertas zonas capitales (el Mediterraneo, la India, China, el sureste asiatico, America Central). Digamos por el momento que, al no contar sino con documentos arqueologicos, faltos de la luz que aportarían los textos o las tradiciones de ciertas sociedades agricolas, que aun se mantenían vivas a comienzos de siglo, corremos el peligro de que las religiones neoliticas nos parezcan simplistas o monotonas Pero hemos de tener en cuenta que los documentos arqueologicos nos ofrecen una vision fragmentaria, por no decir mutilada, de la vida y del pensamiento religiosos Ya hemos visto lo que nos dan a entender los documentos religiosos de las primeras culturas neoliticas. cultos de los muertos y de la fecundidad atestiguados por las estatuillas de las diosas y del dios de la tormenta (con sus epifanias: el toro y el bucranio); creencias y ritos relacionados con el «misterio» de la vegetacion, asimilacion de la mujer, la planta y el suelo fertil, que implica la homologia nacimiento-renacimiento (iniciacion); la esperanza en una existencia mas alla de la muerte, con toda probabilidad, una cosmologia de la que formaria parte el simbolismo de un «centro del mundo» y la con-

47 Hortensia Dumitrescu «Un modele de sanctuaire decouvert a Cascioarele» figs 1 y 4 (la segunda, reproducida por M Gimbutas *op cit* pag 12, fig 1)

48 Segun M Gimbutas la «civilizacion arcaica europea» habia elaborado tambien una escritura (veanse figs 2 y 3) ya hacia el 5300-5200 a.C., es decir, unos 2000 años antes que Sumer (pag 12) La desintegracion de esta civilizacion se inicia hacia el año 3500 a.C., como consecuencia de las invasiones procedentes de la estepa pontica (pag 13)

figuración del espacio habitado como una *imago mundi*. Basta observar una sociedad contemporánea de cultivadores para darse cuenta de la complejidad y riqueza que posee una religión articulada en torno a las ideas de la fertilidad ctónica y del ciclo de la vida, la muerte y la existencia ultraterrena.⁴⁹

Por lo demás, desde el momento en que los primeros textos vienen a unirse a los documentos arqueológicos del Cercano Oriente, nos encontramos de pronto ante un universo de significaciones no sólo complejas y profundas, sino muy meditadas, reinterpretadas y con frecuencia en vías de oscurecerse hasta el punto de resultar casi ininteligibles. En algunos casos, los primeros textos que podemos manejar representan el recuerdo aproximado de creaciones religiosas inmemoriales casi a punto de perder su interés o de ser olvidadas. Es importante no perder de vista que la grandiosa espiritualidad neolítica no nos resulta «transparente» a través de la documentación de que disponemos. Las posibilidades semánticas de los documentos arqueológicos son muy limitadas, y los primeros textos expresan una visión del mundo fuertemente influida por las ideas religiosas que acompañan al desarrollo de la metalurgia, de la civilización urbana, de la realeza y de un cuerpo sacerdotal organizado.

Pero, si bien es cierto que el edificio espiritual del Neolítico⁵⁰ no nos es accesible, algunos de sus fragmentos se han conservado dispersos en las tradiciones de las sociedades rurales. La continuidad de los «lugares sagrados» (véase § 8) y de ciertos ritos agrícolas no necesita ser demostrada. En el Egipto del siglo xx se ata la gavilla ritual del mismo modo que podemos observar en los monumentos antiguos, en los que, por otra parte, se reproduce una costumbre heredada de la prehistoria. En la Arabia de la Edad de Piedra se acostumbra en-

49. Un análisis comparativo de la iconografía y del simbolismo de los motivos ornamentales que aparecen sobre los vasos y los objetos de bronce puede en muchos casos ampliar los conocimientos sobre una religión prehistórica, pero esto es posible sobre todo a partir de la cerámica pintada y en especial durante las edades de los metales.

50. Nos referimos, evidentemente, al Neolítico arqueológico del Medio Oriente y de Europa.

terrar la última gavilla, a la que se designa con el nombre de «El Viejo», es decir, el mismo que se le daba en el Egipto faraónico. El hervido de granos que se ofrece en los funerales y fiestas en honor de los muertos en Rumania y los Balcanes se llama *coliva*. Este mismo nombre (*kollyva*) y la ofrenda que designa están atestiguados en la antigua Grecia, pero la costumbre se remonta con seguridad a la época arcaica (se ha creído encontrarla atestiguada en las tumbas del Dipylon). Leopold Schmidt ha demostrado que ciertos complejos mítico-rituales, todavía en vigor entre los aldeanos de Europa central y suroriental a comienzos del siglo xx, conservan fragmentos de mitologías y ritos desaparecidos en Grecia antes de Homero. Sería inútil continuar. Señalemos tan sólo que esos ritos se han conservado durante cuatro o cinco mil años, de los cuales los últimos mil o mil quinientos han transcurrido bajo la vigilancia de dos monoteísmos que se han caracterizado por su rigor: el cristianismo y el islam.

15. CONTEXTO RELIGIOSO DE LA METALURGIA: MITOLOGIA DE LA EDAD DEL HIERRO

A la «mitología de la piedra pulimentada» le sucedió una «mitología de los metales»; la más característica y rica fue elaborada en torno al hierro. Sabido es que los «primitivos» y las poblaciones prehistóricas aprendieron a trabajar el hierro meteórico mucho antes de que consiguieran utilizar los minerales de hierro superficiales. Trataban aún ciertos minerales como simples piedras, es decir, como materiales brutos para la fabricación de utensilios líticos.⁵¹ Cuando Cortés preguntó a los jefes aztecas de dónde sacaban sus cuchillos, ellos le señalaron el cielo. En efecto, las excavaciones no han revelado el menor rastro de hierro terrestre en los yacimientos prehistóricos del Nuevo Mundo.⁵² Los pueblos paleo-orientales compartían verosímelmente estas mismas ideas. La palabra sumeria *an.bar*, el

51. Véase M. Eliade, *Herreros y alquimistas*, pág. 21.

52. R. C. Forbes, *Metallurgy in Antiquity*, pág. 401.

más antiguo vocablo usado para designar el hierro, se escribe con los signos «cielo» y «fuego». Se traduce generalmente por «metal celeste» o «metal estrella». Durante mucho tiempo los egipcios no conocieron otro hierro que el de origen meteórico. Lo mismo ocurría entre los hititas; un texto del siglo XVI precisa que los reyes hititas utilizaban «el fuego negro del cielo».⁵³

Pero este metal era escaso (y tan caro como el oro) y se utilizó especialmente como elemento ritual. Fue preciso que se descubriera la fusión de los minerales para inaugurar una nueva etapa en la historia de la humanidad. A diferencia del cobre y del bronce, la metalurgia del hierro se industrializó rápidamente. Una vez descubierto el secreto de la fusión de la magnetita o la hematita, no significó gran esfuerzo la tarea de procurarse grandes cantidades de metal, pues los yacimientos eran muy ricos y fáciles de explotar. Pero el mineral terrestre no exigía un tratamiento como el de origen meteórico, y su fusión se diferenciaba de la del cobre o del bronce. El hierro no llegó a adquirir una posición predominante hasta que se descubrió el horno y sobre todo la técnica del «endurecimiento» del metal por el calentamiento hasta el rojo blanco. Fue la metalurgia del hierro terrestre la que convirtió a este metal en elemento apto para los usos cotidianos.

El hecho tuvo importantes consecuencias para la vida religiosa. Además de la sacralidad celeste, inmanente a los meteoritos, se impone a partir de ahora la sacralidad telúrica, de la que participan las minas y los minerales. Los metales «se crían» en el seno de la tierra.⁵⁴ Las cavernas y las minas son asimiladas a la matriz de la Tierra Madre. Los minerales extraídos de las minas vienen a ser en cierto modo «embriones». Crecen lentamente, como si obedeciesen a un ritmo temporal distinto del que rige el desarrollo de los organismos vegetales y animales, porque, efectivamente, crecen y «maduran» en las tinieblas telúricas. Extraerlos del seno de la Tierra Madre viene a ser como una operación practicada prematuramente. Si se les hubiera

53. T. A. Rickard, *Man and Metals I*, pág. 149.

54. Véase *Herreros y alquimistas*, págs. 42 y sigs.

dejado el tiempo necesario para desarrollarse (es decir, conforme al *ritmo geológico* del tiempo), los minerales se hubieran convertido en metales maduros, «perfectos».

En todo el mundo practican los mineros unos ritos que exigen el estado de pureza, el ayuno, la meditación, la plegaria y ciertas prácticas de culto. Los ritos son los que impone la naturaleza misma de la operación que se va a realizar, ya que no es otra que introducirse en una zona sagrada, que se supone inviolable; se entra en contacto con una sacralidad que no forma parte del universo religioso familiar, sacralidad más profunda y, por ello mismo, más peligrosa. Se crea así el sentimiento de aventurarse en un dominio que por derecho no pertenece al hombre, el mundo subterráneo con sus misterios de la lenta gestación mineralógica que se desarrolla en las entrañas de la Tierra Madre. Todas las mitologías de las minas y de las montañas, las hadas, genios, elfos, fantasmas y espíritus innumerables son otras tantas epifanías de la *presencia sagrada* a la que ha de enfrentarse quien penetra en los niveles geológicos de la vida.

Cargados de esta sacralidad tenebrosa, los minerales son llevados al horno. Comienza entonces la operación más difícil y arriesgada. El artesano ocupa el puesto de la Tierra Madre para acelerar y llevar a término el «crecimiento». El horno viene a ser en cierto sentido una nueva matriz artificial en la que el mineral acaba su proceso de gestación. De ahí el número infinito de precauciones, tabúes y ritos que acompañan a la fusión.»

El metalúrgico, el herrero y antes que ellos el alfarero son «dueños del fuego» y se sirven de él para hacer que la materia cambie de estado. El metalúrgico acelera el «crecimiento» de los minerales, los hace «madurar» en un intervalo milagrosamente breve. El horno es el medio con que se logra «acelerar» el proceso de maduración, pe-

55. Véase *ibid.*, págs. 60 y sigs. Ciertas poblaciones africanas dividen los minerales en «machos» y «hembras»; también en la antigua China, Yu el Grande, el Fundador primordial, distinguía los metales machos de los metales hembras; véase *ibid.*, pág. 37. En África, la tarea de fundir los metales se asimila al acto sexual; véase *ibid.*, pag. 56.

ro al mismo tiempo sirve para obtener una *cosa distinta* de lo que existía en la naturaleza. Por eso en las sociedades arcaicas el fundidor y el herrero son considerados «dueños del fuego» junto con los chamanes, los curanderos y los magos. Pero el carácter ambivalente del metal —cargado de fuerzas a la vez sagradas y demoníacas— se transmite a los metalúrgicos y herreros, que son muy estimados, pero también temidos, hasta el punto de que se procura mantenerlos alejados o se les hace objeto de desprecio.⁵⁶

En muchas mitologías aparece la figura del herrero divino encargado de forjar las armas de los dioses, asegurándoles con su trabajo la victoria sobre los dragones y los seres monstruosos. En el mito cananeo, Kôshar-wa-Hassis (literalmente, «diestro y astuto») forja para Baal los dos garrotes con que el dios abatirá a Yam, señor de los mares y de las aguas subterráneas (véase § 49). En la versión egipcia del mito, Ptah (el dios alfarero) forja las armas que permiten a Horus vencer a Seth. También el herrero divino Tvastrí prepara las armas con que Indra entrará en combate con Vritra; Hefesto forja el rayo con que Zeus triunfará sobre Tifón (véase § 84). Pero la colaboración entre el herrero divino y los dioses no se limita al concurso que les presta en el combate decisivo por la soberanía. El herrero es además el arquitecto y el artesano de los dioses, que dirige la construcción del palacio de Baal y equipa los santuarios de las restantes divinidades. Por otra parte, este dios herrero tiene relaciones con la música y el canto, del mismo modo que en algunas sociedades los herreros y caldereros son también músicos, poetas, curanderos y magos.⁵⁷ En niveles culturales distintos (indicio de gran antigüedad) parece existir, por tanto, un nexo estrecho entre el arte del herrero, las técnicas ocultistas (chamanismo, magia, curación, etc.) y el arte de la canción, de la danza y de la poesía.

Todas estas ideas y creencias articuladas en torno al oficio de los mineros, los metalúrgicos y los herreros han enriquecido nota-

56. Sobre la situación ambivalente de los herreros en África, véase *Herreros y alquimistas*, págs. 80 y sigs.

57. Véase *Herreros y alquimistas*, págs. 92 y sigs.

blemente la mitología del *Homo faber* heredada de la Edad de Piedra. Pero el deseo de colaborar en el perfeccionamiento de la materia tuvo consecuencias importantes. Al asumir la responsabilidad de cambiar la naturaleza, el hombre ocupó el puesto del tiempo; lo que hubiera exigido el paso de los eones para «madurar» en las profundidades subterráneas es capaz de conseguirlo el artesano en algunas semanas, haciendo que el horno sustituya a la matriz telúrica.

Miles de años más tarde, el alquimista pensará exactamente del mismo modo. Un personaje de la obra de Ben Jonson *The Alchemist* afirma: «El plomo y otros metales serían oro si hubieran tenido tiempo de convertirse en tal». Y añade otro alquimista: «Y eso es lo que realiza nuestro arte».⁵⁸ La lucha por el «dominio del tiempo» —que conocerá su mayor éxito con los «productos sintéticos» obtenidos por la química orgánica, etapa decisiva en la «preparación sintética de la vida» (el homúnculo, viejo sueño de los alquimistas)— y por ocupar el lugar del tiempo que caracteriza al hombre de las sociedades tecnológicas modernas fue emprendida ya en la Edad del Hierro. Más tarde veremos cuáles son sus significaciones religiosas.

58. Véase *Herreros y alquimistas*, págs. 49 y sigs., 154 y sigs. Véanse también los capítulos sobre la alquimia occidental y sobre las implicaciones religiosas del «progreso científico» en el tercer volumen de esta misma obra.

Capítulo III

Las religiones mesopotámicas

16. «LA HISTORIA EMPIEZA EN SUMER...»

Éste es el título que ostenta un libro de S. N. Kramer. El eminente orientalista norteamericano demostraba que las primeras *noticias* sobre cierto número de instituciones, de técnicas y de concepciones religiosas se han conservado en textos sumerios. Se trata de los primeros *documentos escritos*, cuyos originales se remontan al tercer milenio. Pero esos documentos reflejan con seguridad unas creencias religiosas mucho más antiguas.

Aún no son bien conocidos el origen y la historia antigua de la civilización sumeria. Se supone que una población que hablaba sumerio, lengua no semítica y que tampoco es posible explicar a partir de ninguna otra familia lingüística conocida, descendió de las regiones septentrionales y se instaló en la baja Mesopotamia. Es muy probable que los sumerios sojuzgaran a las poblaciones autóctonas, cuya composición étnica todavía ignoramos (culturalmente formaban parte de la civilización llamada de Obeid; véase § 13). Muy pronto aparecen unos grupos de nómadas procedentes del desierto de Siria, que hablan una lengua semítica, el acádico, y comienzan a penetrar en el territorio situado al norte de Sumer, al mismo tiempo que se van infiltrando en las ciudades sumerias. Hacia mediados del tercer milenio, bajo un jefe que se convirtió en figura legendaria, Sargón,

los acadios imponen su supremacía a las ciudades sumerias. Sin embargo, ya antes de la conquista se desarrolló una simbiosis sumero-acadica fuertemente intensificada después de la unificación de los dos países. Hasta hace unos treinta o cuarenta años, los investigadores hablaban de una sola cultura, la babilónica, que sería el resultado de la fusión de aquellas dos etnias. Hoy se admite la necesidad de estudiar por separado el aporte sumerio y el acádico, ya que, a pesar de que los ocupantes asimilaron de hecho la cultura de los vencidos, el genio creador de los dos pueblos era diferente.

Estas divergencias se manifiestan sobre todo en el ámbito religioso. Desde la más remota Antigüedad, el emblema divino era la tiara de cuernos. Esto significa que en Sumer, como en el resto del Cercano Oriente, el simbolismo religioso del toro, atestiguado a partir del Neolítico, se había transmitido sin interrupción. Dicho de otro modo, la modalidad divina se definía por la *fuerza* y por la «*trascendencia*» espacial, es decir, el cielo tempestuoso en el que retumba el trueno (pues el trueno se asimilaba al mugido del toro). La estructura «trascendente», celeste, de los seres divinos, queda confirmada por el signo determinativo que precede a sus ideogramas y que originalmente representaba una estrella. Según los vocabularios, la significación propia de este determinativo es «cielo». En consecuencia, se suponía que toda divinidad era un ser celeste; de ahí que los dioses irradiaran una luz intensísima.

Los primeros textos sumerios reflejan el trabajo de clasificación y sistematización llevado a cabo por los sacerdotes. Tenemos en primer lugar la tríada de los grandes dioses, a la que sigue la tríada de los dioses planetarios. Hay además listas considerables de divinidades de todo género, de las que a menudo lo ignoramos todo excepto sus nombres. Ya en el comienzo de su *historia* la religión sumeria se nos muestra como una creación «antigua». Ciertamente que los textos hallados hasta ahora son fragmentarios y de una interpretación singularmente difícil. A pesar de ello, y sin otra base que esta información plagada de lagunas, se advierte que ciertas tradiciones religiosas estaban ya a punto de perder su significación original. Este proceso es notorio en relación incluso con la tríada de los grandes dioses,

constituida por An, Enlil y Enki. Como indica su mismo nombre (*an* = cielo), el primero es un dios uránico. Debía de ser el dios soberano por excelencia, el más importante del panteón, pero An presenta ya el síndrome característico del *deus otiosus*. Más «actuales» y más activos aparecen Enlil, dios de la atmósfera (llamado también el «Gran Monte»), y Enki, «Señor de la Tierra», dios de los «cimientos», erróneamente considerado dios de las aguas porque, en la concepción sumeria, se suponía que la tierra estaba asentada sobre el océano.

Hasta el momento no se ha descubierto ningún texto cosmogónico propiamente dicho, aparte de algunas alusiones que nos permiten reconstruir los momentos decisivos de la creación tal como la concebían los sumerios. La diosa Nammu (cuyo nombre se escribe con el pictograma que designa el «mar primordial») es presentada como «la madre que engendró el cielo y la tierra», como la «abuela que parió a todos los dioses». El tema de las aguas primordiales, consideradas a la vez como una totalidad a la vez cósmica y divina, es muy frecuente en las cosmogonías arcaicas. También en este caso se identifica la masa acuática con la Madre original que engendró por partenogénesis a la primera pareja, el Cielo (An) y la Tierra (Ki), que encarnan los principios masculino y femenino. Esta primera pareja estaba unida, hasta el punto de confundirse, en el *hieros gamos*. De su unión nació Enlil, el dios de la atmósfera. Otro fragmento nos enseña que este último separó a sus padres; el dios An elevó el cielo hacia lo alto, mientras que Enlil se llevó consigo a su madre, la Tierra.¹ También el tema cosmogónico de la separación del cielo y la tierra está muy difundido; en efecto, lo hallamos en diferentes niveles de cultura. Pero es probable que las versiones registradas en el Medio Oriente y en el Mediterráneo se deriven, en última instancia, de la tradición sumeria.

Ciertos textos evocan la perfección y la bienaventuranza de los «comienzos», «los tiempos antiguos, cuando cada cosa fue creada

1. Véase Kramer, *From the Tablets of Sumer*, pags. 77 y sigs.; id., *The Sumerians*, pag. 145.

perfecta», etc.² Sin embargo, el verdadero paraíso parece ser Dilmun, país en el que no existen ni la enfermedad ni la muerte. Allí «ningún león mata, ningún lobo arrebató el cordero ... Ningún enfermo de los ojos repite: "Mis ojos están malos" ... Ningún vigía de noche se vuelve sobre su recinto...».³ Pero esta perfección era en definitiva un marasmo, porque el dios Enki, el Señor de Dilmun, permanecía dormido junto a su esposa todavía virgen, al igual que la misma tierra se hallaba aún virgen. Al despertar, Enki se unió a la diosa Ningursag y luego a la hija que ésta engendró, y finalmente a la hija de esta hija, pues se trata de una teogonía cuyo lugar propio es el país paradisiaco. Pero sucede un incidente a primera vista insignificante que ocasionará el primer drama divino. El dios come ciertas plantas que acababan de ser creadas, pero antes tenía que haberles «señalado su suerte», es decir, que debía haberles fijado su modalidad de ser y su función. Ofendida por este gesto inconsiderado, Ningursag declara que no volverá a mirar a Enki con la «mirada de vida» hasta que el dios muera. En efecto, males desconocidos afligen al dios, que se va debilitando progresivamente hasta el punto de que todo hace prever su próxima muerte. A pesar de todo, su esposa termina por sanarlo.⁴

Tal como se ha logrado reconstruirlo, este mito delata unas reelaboraciones cuya intención no podemos averiguar. El tema paradisiaco, completado por una teogonía, finaliza en un drama que revela el extravío y el castigo de un dios creador, seguidos de un debilitamiento extremo que lo pone al borde de la muerte. Se trata, ciertamente, de una «falta» fatal, puesto que Enki *no se ha comportado según el principio que él mismo encarna*. Esta falta estuvo a punto de poner en crisis la estructura misma de su propia creación. Otros textos nos han transmitido los lamentos de los dioses cuando

2. Una nueva traducción del poema «Gilgamesh, Enkidu y los Infiernos» en Giorgio R. Castellino, *Mitología sumerico-accadica*, págs. 176-181. Sobre la concepción egipcia de la perfección inicial, véase § 25.

3. Traducción de Maurice Lambert en *La Naissance du Monde*, pág. 106.

4. Seguimos la interpretación propuesta por R. Jestin. «La religion sumérienne», pág. 170.

caían víctimas de su propia suerte. Más adelante veremos los peligros a que hubo de enfrentarse Inanna por transgredir las fronteras de su soberanía. Lo que nos sorprende en el drama de Enki no es la naturaleza mortal de los dioses, sino el contexto mitológico en que es proclamada.

17. EL HOMBRE ANTE SUS DIOSES

Hay al menos cuatro relatos que explican el origen del hombre. Son tan diferentes entre sí, que ello nos obliga a suponer que hubo una pluralidad de tradiciones. Uno de los mitos relata que los primeros seres humanos brotaron de la tierra como las plantas. Según otra versión, el hombre fue modelado de arcilla por ciertos obreros divinos; luego la diosa Nammu le modeló el corazón y Enki le dio la vida. Otros textos señalan a la diosa Aruru como creadora de los seres humanos. Finalmente, según la cuarta versión, el hombre fue formado de la sangre de dos dioses *lamga* inmolados a este fin. Este último tema reaparecerá reinterpretado en el célebre poema cosmogónico babilonio *Enuma elish* (véase § 21).

Todos estos motivos están atestiguados, con numerosas variantes, por todo el mundo. Según dos versiones sumerias, el hombre primitivo compartía en cierto modo la sustancia divina, soplo vital de Enki o sangre de los dioses *lamga*, lo que quiere decir que no existía una distancia infranqueable entre el modo de ser divino y la condición humana. Ciertamente, el hombre fue creado para el servicio de los dioses, que ante todo tenían una necesidad perentoria de ser alimentados y vestidos.⁵ Se concebía el culto como un servicio rendido a los dioses. Sin embargo, a pesar de que los hombres son servidores de los dioses, no son sus esclavos. El sacrificio consiste ante todo en ofrendas y homenajes. En cuanto a las grandes fiestas colectivas de la ciudad —celebradas con motivo del Año

5. Sobre el culto, véanse Kramer, *The Sumerians*, págs. 140 y sigs.; A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, págs. 183 y sigs.

Nuevo o de la erección de un templo— poseen una estructura cosmológica.

Raymond Jestin insiste en el hecho de que la noción de pecado, el elemento expiatorio y la idea del «cabrito emisario» no están atestiguados en los textos,⁶ lo que implica que los hombres no son únicamente servidores de los dioses, sino también sus imitadores y, en consecuencia, sus colaboradores. Puesto que los dioses son responsables del orden cósmico, los hombres deben observar sus mandatos, que se refieren a las normas, a los «decretos», *me*, que aseguran el buen funcionamiento tanto del mundo como de la sociedad humana.⁷ Los «decretos» fundamentan, es decir, *determinan* el destino de todos los seres, de todas las formas de vida, de toda empresa divina o humana. La determinación de los decretos se realiza mediante el acto del *nam-tar*, que constituye y proclama la decisión tomada. Con ocasión de cada Año Nuevo, los dioses fijan la suerte de los doce meses que han de seguir. Se trata, ciertamente, de una idea antigua que aparece en el Cercano Oriente; pero la primera expresión rigurosamente articulada que de ella encontramos es la sumeria, que demuestra el trabajo de reflexión y sistematización realizado por los teólogos.

El orden cósmico se ve continuamente turbado, primero por la «Gran Serpiente», que amenaza con reducir el mundo al caos; por los crímenes, las faltas y los errores de los hombres, que exigen ser expiados y «purgados» con ayuda de diversos ritos. Pero el mundo es regenerado periódicamente, es decir, «recreado» en la fiesta del Año Nuevo. «El nombre sumerio de esta fiesta, *à-ki-til*, significa

6. Jestin, *op. cit.*, pág. 184. «En la literatura tardía aparecen “salmos de penitencia”, pero la creciente influencia semítica que en ellos se advierte no permite considerarlos expresión auténtica de la conciencia sumeria» (ibid.).

7. Sobre el *me* de los diversos oficios, vocaciones e instituciones, véanse Kramer, *From the Tablets*, págs. 89 y sigs.; *The Sumerians*, págs. 117 y sigs. El término *me* ha sido traducido por «ser» (Jacobsen) o «potencia divina» (Landsberger y Falkenstein), y ha sido interpretado como una «inmanencia divina en la materia muerta o viva, inmutable, subsistente, pero impersonal, de la cual sólo los dioses disponen» (J. van Dijk).

“fuerza que hace revivir el mundo” (*til* quiere decir “vivir” y “revivir”; así, un enfermo “revive”, es decir, sana); se evoca aquí todo el ciclo de la ley del eterno retorno».⁸ Complejos mítico-rituales del Año Nuevo más o menos análogos están atestiguados en innumerables culturas. Tendremos ocasión de valorar toda su importancia al ocuparnos de la fiesta babilónica *akitu* (véase § 22). Este complejo incluye el *hieros gamos* entre dos divinidades tutelares de la ciudad, representadas por sus imágenes o por el soberano —que recibía el título de esposo de la diosa Inanna y encarnaba a Dumuzi⁹— y una hieródula. Este *hieros gamos* actualizaba la comunión entre el dios y los hombres, una comunión efímera, pero de consecuencias importantes, pues la energía divina se comunicaba directamente a la ciudad —dicho de otro modo, a la Tierra— para santificarla y asegurar su prosperidad y bienestar durante todo el año que comenzaba.

Más importante aún que la fiesta del Año Nuevo era la construcción de los templos. Se trataba también de una reiteración de la cosmogonía, porque el templo —el «palacio» del dios— representa la *imago mundi* por excelencia. La idea es arcaica y está profusamente difundida (la volveremos a encontrar en el mito de Baal, véase § 50). Según la tradición sumeria, después de la creación del hombre uno de los dioses fundó las cinco ciudades; las edificó «en lugares puros, les dio sus nombres y las designó como centros de culto».¹⁰ En adelante, los dioses se contentan con comunicar a los soberanos directamente el plano de las ciudades y de los santuarios. El rey Gudea contempla en sueños a la diosa Nidaba, que le muestra un tablero sobre el que están consignadas las estrellas benéficas, y a un dios que le revela el plano del templo.¹¹ Los modelos del templo y de la ciudad son, podríamos decir, «trascendentales», pues preexis-

8. Jestin, *op. cit.*, pág. 181.

9. Véase S. N. Kramer, «Le rite de mariage sacré Dumuzi-Inanna», pág. 129; id., *The Sacred Marriage Rite*, págs. 49 y sigs.

10. Véase el texto traducido por Kramer, *From the Tablets*, pág. 177.

11. E. Burrows, «Some Cosmological Patterns in Babylonian Religion», págs. 65 y sigs.

ten en el cielo. Las ciudades babilónicas tenían sus arquetipos en las distintas constelaciones: Sippar en la de Cáncer, Ninive en la Osa Mayor, Asur en la de Arturo, etc.¹² Esta concepción se generalizó en el Oriente antiguo.

También la institución de la realeza «descendió del cielo», al mismo tiempo que sus emblemas, la tiara y el trono.¹³ Después del diluvio fue traída por segunda vez a la tierra. La creencia en que las «obras» y las instituciones preexistían en el cielo tendrá una importancia considerable para la ontología arcaica, y conocerá su más famosa expresión en la doctrina platónica de las ideas. Está atestigüada por vez primera en los documentos sumerios, pero sus orígenes se remontan verosímelmente a la prehistoria. En efecto, la teoría de los modelos celestes prolonga y desarrolla la concepción arcaica, universalmente difundida, según la cual las acciones de los hombres son simplemente una repetición (una imitación) de los actos revelados por los seres divinos.

18. EL PRIMER MITO DEL DILUVIO

La realeza hubo de ser traída nuevamente del cielo después del diluvio, pues esta catástrofe fue equivalente al «fin del mundo». En efecto, sólo se salvó un ser humano, llamado Zisudra en la versión sumeria y Utnapishtim en la acádica. Pero, a diferencia de Noé, no le fue permitido habitar la «tierra nueva» que emergió de las aguas. Más o menos «divinizado», pero agraciado en todo caso con el don de la inmortalidad, aquel único superviviente fue transferido al país de Dilmun (Zisudra) o la «desembocadura de los ríos» (Utnapishtim). De la versión sumeria conocemos tan sólo algunos fragmentos: a pesar de la reserva o de la oposición de algunos miembros del panteón, los grandes dioses deciden destruir a la humanidad mediante el diluvio.

12. Véase Burrows, *op. cit.*, págs. 60 y sigs.

13. Véase la «Lista de los reyes sumerios», traducida por Kramer, *The Sumerians*, págs. 328 y sigs.

Uno de los dioses evoca los méritos del rey Zisudra, «humilde, sumiso, piadoso». Instruido por su protector, Zisudra conoce la decisión tomada por An y Enlil. El texto está interrumpido por una extensa laguna. Probablemente Zisudra recibe indicaciones precisas referentes a la construcción del arca. Pasados siete días y siete noches, el sol aparece de nuevo, y Zisudra se postra ante el dios solar, Utu. En el último fragmento conservado, An y Enlil le confieren «la vida de un dios» y el «aliento eterno» de los dioses, instalándolo luego en el país fabuloso de Dilmun.¹⁴

El tema del diluvio reaparece en la *Epopéya de Gilgamesh*. Este famoso texto, muy bien conservado, revela analogías más claras con el relato bíblico. Verosímelmente, ambos proceden de una fuente común muy antigua. Como se viene diciendo desde que R. Andree, H. Usener y J. G. Frazer hicieron sus compilaciones, el mito del diluvio aparece casi universalmente difundido; está atestigüado en todos los continentes (si bien resulta muy raro en África) y en distintos niveles culturales. Cierta número de variantes parece ser producto de su difusión, primero a partir de Mesopotamia y luego de la India. Es igualmente posible que una o varias catástrofes diluviales dieran origen a otros tantos relatos fabulosos. Pero sería imprudente explicar un mito tan difundido a partir de unos fenómenos de los que no han aparecido rastros geológicos. La mayor parte de los mitos del diluvio parece integrarse de algún modo en el ritmo cósmico: el «mundo envejecido», poblado por una humanidad en decadencia, es sumergido en las aguas para, poco tiempo después, resurgir como «mundo nuevo» del «caos» acuático.¹⁵

En un gran número de variantes, el diluvio es consecuencia de los «pecados» (o faltas rituales) de los hombres; a veces responde simplemente al deseo de un ser divino que quiere poner fin a la humanidad. No resulta fácil determinar la causa del diluvio en la tra-

14. Véanse Kramer, *From the Tablets*, págs. 177 y sigs.; id., *Sumerian Mythology*, págs. 97 y sigs.; G. R. Castellino, *Mitología*, págs. 140-143.

15. Sobre el simbolismo implícito en determinados mitos diluvianos, véase M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones* I, págs. 245 y sigs.

dición mesopotámica. Ciertas alusiones dan a entender que los dioses tomaron esta decisión por culpa de los «pecadores». Según otra tradición, la cólera de Enlil fue provocada por el estrépito insoportable que producían los hombres.¹⁶ Pero, si examinamos los mitos que, en otras culturas, anuncian el diluvio inminente, se puede comprobar que las causas principales son *a la vez los pecados de los hombres y el envejecimiento del mundo*. Por el simple hecho de existir, de *estar vivo y de producir*, el cosmos se deteriora gradualmente y termina por desaparecer, y de ahí que deba ser recreado. Dicho de otro modo: el diluvio *realiza* a escala macrocósmica lo mismo que, simbólicamente, se lleva a cabo durante la fiesta del Año Nuevo: el «fin del mundo» y de una humanidad pecadora, para hacer posible la nueva creación.¹⁷

19. EL DESCENSO A LOS INFIERNOS: INANNA Y DUMUZI

La tríada de los dioses planetarios estaba formada por Nanna-Suen (la luna), Utu (el sol) e Inanna, diosa de la estrella Venus y del amor. Las deidades Luna y Sol conocerán su apogeo en época babilónica. En cuanto a Inanna, equiparada a la Ishtar acádica y más tarde a Astarté, gozará de una «actualidad» cultural y mitológica inigualada por ninguna otra diosa del Medio Oriente. Durante su apogeo, Inanna-Ishtar era diosa, a la vez, del amor y de la guerra, es decir, que regía la vida y la muerte; para expresar la plenitud de sus poderes se la llamaba hermafrodita (*Ishtar barbata*). Su personalidad estaba ya perfectamente definida en época sumeria, y su mito central constituye una de las más significativas creaciones del mundo antiguo. Este mito se inicia con una historia de amor: Inanna, la diosa tu-

16. Mas adelante veremos que fue precisamente el «ruido» en esta ocasión el estrépito producido por los dioses jóvenes, que le impedía dormir, lo que decidió a Apsu a exterminarlos; véase *Enuma elish*, tab. I, págs. 21 y sigs.

17. Véase *Aspects du mythe*, págs. 71 y sigs. Según la versión conservada en la *Epopéya de Atrahasis*, después del diluvio Ea decidió crear siete varones y siete mujeres; véase Heidel, *The Gilgamesh Epic*, págs. 259-260.

telar de Erek, toma por esposo al pastor Dumuzi,¹⁸ que de este modo se convierte en soberano de la ciudad. Inanna proclama elocuentemente su pasión y su felicidad: «Yo camino en el gozo ... Mi señor es digno del regazo sagrado». Pero al mismo tiempo presiente el destino trágico que aguarda a su esposo: «¡Oh mi bienamado, hombre de mi corazón ... Yo te he arrastrado a un deseo funesto ... Has tocado con tu boca mi boca, has apretado mis labios contra tu cabeza, y por eso has sido condenado a un destino funesto!» (Kramer, pág. 141).

Este «destino funesto» fue fijado el mismo día en que la ambiciosa Inanna decidió descender a los infiernos para suplantarse a su «hermana mayor», Ereshkigal. Soberana del «Gran Reino de la Altura», Inanna aspira a reinar también en el mundo inferior. Logra penetrar en el palacio de Ereshkigal, pero conforme va franqueando las siete puertas, el portero la despoja de sus vestidos y adornos. Inanna llega completamente desnuda —es decir, despojada de todo «poder»— a la presencia de su hermana. Ereshkigal fija sobre ella la «mirada de la muerte», y «su cuerpo queda inerte». Al cabo de tres días, su fiel amiga Ninshubur, siguiendo las instrucciones que le había dado la misma Inanna antes de partir, informa a los dioses Enlil y Nanna-Sin. Pero éstos se desentienden, pues, dicen, al penetrar en un dominio —la Tierra de los Muertos— gobernado por decretos inviolables, Inanna «ha pretendido ocuparse de cosas prohibidas». Enlil encuentra a pesar de todo una solución: crea dos mensajeros y los envía a los infiernos provistos del «alimento de vida» y del «agua de vida». Con engaños consiguen llegar hasta «el cadáver que pendía de un clavo» y reanimarlo, con lo que Inanna se dispone a ascender, pero los siete jueces del infierno (los Anunaki) la retienen, diciendo: «¿Quién que haya descendido al infierno puede salir de él sin daño? Si Inanna quiere salir del infierno, que traiga alguien que la reemplace».¹⁹

18. Según otra versión, al principio habría preferido al labrador Enkimdu, pero su hermano, el dios sol Utu, la hizo cambiar de parecer; véase S. N. Kramer, *The Sacred Marriage Rite*, págs. 69 y sigs.; id., «Le rite de mariage sacré Dumuzi-Inanna», págs. 124 y sigs. Salvo indicación en contra, citamos las traducciones de Kramer publicadas en este artículo.

19. Trad. Jean Bottero, *Annuaire...*, 1971-1972, pag. 85.

Inanna retorna a la tierra escoltada por una tropa de demonios, los *galla*, encargados de hacerla volver a los infiernos si no les entrega otro ser divino. Los demonios tratan de apoderarse de Ninshubur, pero Inanna los sujeta. Luego se dirigen todos a las ciudades de Umma y Bad-Tibira; aterrorizadas, las divinidades tutelares de éstas se arrastran por el polvo a los pies de Inanna, y la diosa, compadecida, decide proseguir su búsqueda en otro lugar. Llegan finalmente a Erech. Con sorpresa e indignación descubre Inanna que Dumuzi, en lugar de lamentarse, se había sentado en el trono de la diosa, vestido ricamente y satisfecho, al parecer, de haberse convertido en soberano único de la ciudad. «Ella fijó sobre él su mirada, la mirada de muerte. Ella pronunció contra él una palabra, la palabra de la desesperación. Ella lanzó contra él un grito, el grito que condena: “Ése (dijo ella a los demonios), llevadle”.»²⁰

Dumuzi suplica a su cuñado, el dios sol Utu, que lo metamorfosee en serpiente, y huye hacia la morada de su hermana, Geshtinanna, y luego a su redil de ovejas. Allí se apoderan de él los demonios, lo torturan y lo arrastran a los infiernos. Una laguna del texto nos impide conocer el epílogo. «Con toda probabilidad, Ereshkigal, compadecida de las lágrimas de Dumuzi, mitiga su triste destino y decide que no permanezca en el mundo inferior sino la mitad de cada año, y que su hermana, Geshtinanna, lo reemplace durante la otra mitad» (Kramer, pág. 144).

El mismo mito, pero con algunas divergencias significativas, aparece en la versión acádica del *Descenso de Ishtar a los infiernos*. Antes de la edición y traducción de los textos sumerios se pudo creer que la diosa se dirigió al «País sin retorno» después de la «muerte» de Tammuz, y precisamente para rescatarlo. Ciertos elementos que faltan en la versión sumeria parecían favorecer esta interpretación. En primer lugar, las consecuencias desastrosas del cautiverio

20. Trad. J. Bottéro, *ibid.*, pág. 91. En otra recensión, parece que es el temor lo que explica el gesto de Inanna. Como los demonios se han apoderado de ella y amenazan con llevársela, «aterrorizada, deja a Dumuzi en sus manos. Este joven

— les dice

de Ishtar, que se subrayan en la versión acádica: la reproducción animal y humana se interrumpe después de la desaparición de la diosa. Podía entenderse esta calamidad como consecuencia de la interrupción del *hieros gamos* entre la diosa del amor y la fecundidad y Tammuz, su esposo bienamado. Esta catástrofe revestía proporciones cósmicas, en la versión acádica son los grandes dioses los que, horrorizados ante el peligro inminente de la desaparición de la vida, intervienen para liberar a Ishtar.

En la versión sumeria nos sorprende ante todo la justificación «psicológica», es decir, humana, de la condena de Dumuzi, pues todo parece explicarse por la cólera de Inanna al encontrar a su esposo gloriosamente instalado en su trono. Esta explicación novelesca parece encubrir una idea mucho más antigua: la «muerte» — ritual y, por tanto, reversible — sigue inevitablemente a todo acto de creación o de procreación. Los reyes sumerios, como más tarde los reyes acádicos, encarnan a Dumuzi en el *hieros gamos* con Inanna.²¹ Esto implica, más o menos, la aceptación de la «muerte» ritual del rey. En este caso hay que suponer que tras la historia transmitida en el texto sumerio se esconde un «misterio» instaurado por Inanna para asegurar el ciclo de la fecundidad universal. Se puede adivinar una alusión a este «misterio» en la réplica despectiva de Gilgamesh cuando Ishtar le invita a convertirse en su marido: Gilgamesh recuerda a la diosa que ha sido ella misma la que ha decretado las lamentaciones anuales por Tammuz.²² Pero aquellas «lamentaciones» eran rituales: se lloraba el descenso del joven dios a los infiernos el 18 del mes de Tammuz (junio-julio), pero sabiendo que a los seis meses volvería a «subir».

El culto de Tammuz se difundió por diversos lugares del Medio Oriente. En el siglo VI, Ezequiel (7,14) lanza sus diatribas contra las mujeres de Jerusalén que se «lamentaban» a las puertas mismas del templo. Tammuz termina por encarnar el destino dramático de los

21. Véanse Kramer, *The Sacred Marriage Rite*, págs. 63 y sigs.; «Le rite de mariage sacré», págs. 131 y sigs.

22. Tablilla VI, 46-47. Bottéro traduce: «Tammuz, tu primer esposo, por él has establecido tú un duelo universal» (*op. cit.*, pág. 83).

dioses jóvenes que mueren y resucitan cada año. Pero es posible que su prototipo sumerio tuviera una estructura más compleja: los reyes que le representaban y que, en consecuencia, compartían su suerte celebraban cada año la recreación del mundo. Pero, para ser creado de nuevo, el mundo tenía que ser previamente aniquilado; el «caos» precosmogónico implicaba igualmente la «muerte» ritual del rey, su descenso a los infiernos. Las dos modalidades cósmicas —vida/muerte, caos/cosmos, esterilidad/fecundidad— constituían, en suma, los dos momentos de un mismo proceso. Este misterio, conocido después del descubrimiento de la agricultura, se convierte en principio de una explicación unitaria del mundo, de la vida y de la existencia humana que trasciende el drama vegetal, pues rige también los ritmos cósmicos, el destino humano y las relaciones con los dioses. El mito narra el *fracaso de la diosa del amor* y de la fecundidad en su intento de conquistar el reino de Ereshkigal, es decir, de *abolir la muerte*. En consecuencia, los hombres, al igual que ciertos dioses, deben aceptar la alternativa vida/muerte. Dumuzi-Tammuz «desaparece» para «reaparecer» seis meses más tarde. Esta alternancia —presencia y ausencia periódicas del dios— podía muy bien fundamentar unos «misterios» importantes para la «salvación» de los hombres, para su destino más allá de la muerte. La figura de Dumuzi-Tammuz, encarnada ritualmente por los reyes sumero-acádicos, tiene una importancia decisiva al efectuar un acercamiento entre las modalidades divina y humana. A partir de ahí, todo ser humano podía aspirar a disfrutar de aquel privilegio reservado a los reyes.

20. LA SINTESIS SUMERO-ACADICA

La mayoría de las ciudades-templo sumerias terminó por unificarse bajo el cetro de Lugalzaggisi, soberano de Umma, en el 2375 a.C. Se trata de la primera manifestación de la idea imperial de que tenemos noticia. Una generación más tarde se repitió la misma experiencia, y con mayor éxito, por obra de Sargón, rey de Acad. Pero la civilización sumeria conservó todas sus estructuras. El cambio afectó

únicamente a los reyes de las ciudades-templo, que se reconocieron tributarios del conquistador acádico. El Imperio de Sargón se hundió al cabo de un siglo como consecuencia de los ataques de los gutis, «bárbaros» que nomadeaban por la región del alto Tigris. A partir de entonces, la historia de Mesopotamia parece repetirse: la unidad política de Sumer y Acad es destruida por los «bárbaros» del exterior, que, a su vez, se desintegran a causa de las disensiones internas. El predominio de los gutis no duró más que un siglo, siendo sustituido durante otro siglo (c. 2050-1950 a.C.) por los reyes de la III Dinastía de Ur. Precisamente durante este período alcanza la civilización sumeria su punto culminante. Pero ésta es, al mismo tiempo, la última manifestación del poderío político de Sumer. Acosado por los elamitas al este, y al oeste por los amorreos procedentes del desierto siro-árabe, el Imperio se hunde. Durante más de dos siglos Mesopotamia permanecerá dividida en varios Estados. Hasta el 1700 a.C. no logrará imponer la unidad Hammurabi, soberano amorreo de Babilonia, que fijó el centro de su imperio más al norte, en la ciudad de que era soberano. La dinastía fundada por Hammurabi, que parecía todopoderosa, reinó menos de un siglo. Otros «bárbaros», los cassitas, descienden del norte y comienzan a hostigar a los amorreos. Finalmente, hacia el 1525 a.C., logran el triunfo. Serán los dueños de Mesopotamia durante cuatro siglos.

El paso de las ciudades-templo a las ciudades-Estado y al Imperio representa un fenómeno importantísimo para la historia del Medio Oriente.²³ Desde nuestro punto de vista importa señalar que el idioma sumerio, si bien dejó de hablarse hacia el 2000 a.C., conservó su función de idioma litúrgico y, en definitiva, de lengua del saber, todavía durante quince siglos. Otras lenguas litúrgicas conocerán un destino semejante: el sánscrito, el hebreo, el latín, el eslavo antiguo. El conservadurismo religioso sumerio se prolonga en las estructuras acádicas. La tríada suprema permanece inmutable: Anu, Enlil, Ea (= Enki). La tríada astral toma en parte los nombres semí-

23. Nuevas instituciones (como el ejército profesional y la burocracia) son atestiguadas por vez primera; con el tiempo serán adoptadas por otros Estados.

ticos de las divinidades respectivas: la luna, Sin (que se deriva del sumerio Suen); el sol, Shamash; la estrella Venus, Ishtar (= Inanna). El mundo inferior sigue gobernado por Ereshkigal y su esposo Nergal. Los escasos cambios, impuestos por las necesidades del imperio (como, por ejemplo, la transferencia de la primacía religiosa a Babilonia y la sustitución de Enlil por Marduk), «tardaron siglos en llevarse a cabo». ²⁴ En cuanto al templo, «nada esencial cambia en cuanto a su organización ... desde la fase sumeria, como no sea la grandiosidad y el número de edificios». ²⁵

Sin embargo, a las estructuras anteriores vienen a añadirse las aportaciones del genio religioso semítico. Señalemos en primer lugar los dos dioses «nacionales» —Marduk de Babilonia y, más tarde, el asirio Asur—, que son elevados al rango de divinidades universales. Igualmente significativa es la importancia adquirida en el culto por las plegarias personales y los salmos de penitencia. Una de las más bellas piezas babilónicas va dirigida a todos los dioses, incluso a los que el orante admite con humildad no conocer. «¡Oh señor, grandes son mis pecados! ¡Oh dios al que no conozco, grandes son mis pecados! ... ¡Oh diosa a la que no conozco, grandes son mis pecados! ... El hombre nada sabe; ni siquiera sabe si peca o si hace el bien ... ¡Oh mi señor, no rechaces a tu servidor! Mis pecados son siete veces siete ... ¡Aleja mis pecados!» ²⁶ En los salmos penitenciales el orante se reconoce culpable y confiesa en voz alta sus pecados. La confesión va acompañada de gestos litúrgicos, como arrodillarse, postrarse o «aplastar la nariz».

Los grandes dioses —Anu, Enlil, Ea— pierden gradualmente la supremacía en el culto. Los fieles se dirigen más bien a Marduk o a las divinidades astrales, Ishtar y sobre todo Shamash. Con el tiempo, este último se convertirá en el dios universal por excelencia. Un himno proclama que el dios solar es venerado por todas partes, incluso

24. Jean Nougayrol, «La religion babylonienne», pág. 217.

25. *Ibid.*, pág. 236.

26. Según la traducción de F. J. Stephens, en *ANET*, págs. 39-92. Se citan los vv. 21-26, 51-53, 59-60.

entre los extranjeros; Shamash defiende la justicia, castiga al malhechor y recompensa al justo. ²⁷ Se acentúa el carácter «numinoso» de los dioses, que inspiran ahora el temor sagrado, especialmente a causa de su terrorífica luminosidad. La luz es considerada atributo por excelencia de la divinidad, y en la medida en que el rey participa de la condición divina, también él irradia luz. ²⁸

Otra de las creaciones del pensamiento religioso acádico es la adivinación. Se advierte también una multiplicidad de prácticas mágicas y el desarrollo de las disciplinas ocultas (sobre todo la astrología), que más tarde se popularizarán en todo el mundo mediterráneo y asiático.

En resumen, el aporte semítico se caracteriza por la importancia otorgada al elemento personal en la experiencia religiosa y por la exaltación de ciertas divinidades al rango supremo. Esta nueva y grandiosa síntesis mesopotámica presenta, sin embargo, una visión trágica de la existencia humana.

21. LA CREACION DEL MUNDO

El poema cosmogónico conocido bajo el título de *Enuma elish* (por su *incipit*: «Cuando en lo alto...») constituye, junto con la *Epopéya de Guilgamesh*, la más importante creación literaria de la religiosidad acádica. Nada se le puede comparar en cuanto a grandiosidad, tensión dramática, esfuerzo por conjuntar la teogonía, la cosmogonía y la creación del hombre en toda la literatura sumeria. El *Enuma elish* relata los orígenes del mundo para exaltar a Marduk. A pesar de haber sido reinterpretados, se advierte la antigüedad de los temas. Ante todo, la imagen primordial de una totalidad acuática indiferenciada, en la que aparece la primera pareja, Apsu y Tiamat. Otras fuentes precisan que Tiamat representa el mar, mientras

27. Véase la traducción en *ANET*, págs. 387-389.

28. A. Leo Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, pág. 176; E. Cassin, *La splendeur divine*, págs. 26 y sigs., 65 y sigs. y *passim*.

que Apsu sería la masa de agua dulce sobre la que flota la tierra. Como tantas otras divinidades originales, Tiamat se concibe a la vez como entidad femenina y como bisexuada. De la mezcla de las aguas dulces y las aguas saladas son engendradas otras parejas divinas. Apenas sabemos nada de la segunda pareja formada por Lakhmu y Lakhamu (según una tradición, fueron sacrificados para crear al hombre). En cuanto a la tercera pareja, Anshar y Kishar, sus nombres significan en sumerio «totalidad de los elementos superiores» y «totalidad de los elementos inferiores».

Pasa el tiempo («los días se prolongaron, los años se multiplicaron»).²⁹ Del *hieros gamos* de estas dos «totalidades» complementarias nace el dios del cielo, Anu, que a su vez engendra a Nudimmud (= Ea).³⁰ Con sus juegos y sus gritos, los jóvenes dioses turban el reposo de Apsu, que se queja a Tiamat: «Insoportable me es su conducta. De día no puedo reposar, de noche no puedo dormir. Voy a aniquilarlos para poner fin a sus travesuras. Y que reine el silencio entre nosotros, y así (al fin) podremos dormir» (1,37-39). En estos versos puede adivinarse la nostalgia de la «Materia» (es decir, de un modo de ser que corresponde a la inercia y la inconsciencia de la sustancia), que tiende a la inmovilidad primordial, la resistencia contra todo movimiento, condición previa de la cosmogonía. Tiamat «se puso a vociferar contra su esposo. Lanzó un grito de dolor ... “¿Qué? ¿Vamos a destruir nosotros mismos lo que hemos creado? Penosa es, ciertamente, su conducta, pero soportémosla con paciencia”» (1,41-46). Pero Apsu no se deja convencer.

Cuando los jóvenes dioses conocieron la decisión de su abuelo «se quedaron sin pronunciar palabra» (1,58). Pero «el omnisciente Ea» se adelantó. Mediante sus conjuros mágicos hace que Apsu se hunda en un profundo sueño, le arrebató «su resplandor y de él se revis-

29. Tabilla I, 13. Salvo indicación en contra, citamos la traducción de Paul Garelli y Marcel Leibovici, «La naissance du monde selon Akkad», págs. 133-145. Se han utilizado también las traducciones de Labat, Heidel, Speiser y Castellino.

30. De la gran tríada sumeria falta En-lil; su lugar ha sido ocupado por Marduk, hijo de Ea.

te», y después de encadenarlo, le da muerte. Ea se convierte de este modo en nuevo dios de las aguas, a las que da el nombre de *apsu*. En el seno mismo del *apsu*, «en la cámara de los destinos, santuario de los arquetipos» (1,79), engendra su esposa Damkina a Marduk. El texto exalta la gigantesca majestad, la sabiduría y la omnipotencia de este dios que nace el último de todos ellos. Reanuda entonces Anu el ataque contra sus abuelos. Hace surgir los cuatro vientos «y creó las olas para turbar a Tiamat» (1,108). Los dioses, privados de reposo, se dirigen a su madre: «Cuando mataron a Apsu, tu esposo, en vez de ponerte a su lado te mantuviste lejos y sin decir una palabra» (1,113-114).

Esta vez, Tiamat decide reaccionar. Forma monstruos, serpientes, el «gran león», «demonios furiosos» y otros más, «portadores de armas implacables y sin miedo al combate» (144). Y «entre los dioses que primero le habían nacido ... exaltó a Kingu» (147 y sigs.). Tiamat puso sobre el pecho de Kingu la tablilla de los destinos y le confirió el poder supremo (155 y sigs.). Ante tales preparativos, los jóvenes dioses pierden el valor. Ni Anu ni Ea osan enfrentarse a Kingu. Sólo Marduk acepta el combate, pero a condición de que antes sea proclamado dios supremo, en lo que se apresuran a consentir los dioses. La batalla entre los dos bandos se decide mediante un combate singular entre Tiamat y Marduk. «Cuando Tiamat abrió las fauces para engullirlo» (4,97), Marduk lanzó los vientos furiosos que «le dilataron el cuerpo. Su vientre quedó hinchado y sus fauces abiertas. Disparó él entonces una flecha que le perforó el vientre, le desgarró las entrañas y le atravesó el corazón. Después de dominarla así, le quitó la vida, arrojó el cadáver en tierra y se alzó sobre él» (4,100-104). Los auxiliares de Tiamat trataron de ponerse a salvo, pero Marduk «los ató y rompió sus armas» (111); encadenó luego a Kingu, le arrebató la tablilla del destino y se la puso sobre el pecho (120 y sigs.). Finalmente, volvió sobre Tiamat, le partió el cráneo y dividió en dos el cadáver «como un pescado seco» (137); una mitad se convirtió en la bóveda celeste y de la otra se formó la tierra. Marduk erigió en el cielo una réplica del palacio del *apsu* y fijó el curso de las estrellas. La quinta tablilla narra la organización del universo planetario, la fijación del

tiempo y la configuración de la tierra a partir de los órganos de Tiamat (de sus ojos brotaron el Tigris y el Éufrates, «de un bucle de su cola creó la unión entre el cielo y la tierra»; 5,59; etc.).

Finalmente, Marduk decidió crear al hombre, para que «sobre él repose el servicio de los dioses, para alivio de ellos» (6,8). Los dioses vencidos y encadenados esperan su castigo. Ea sugiere que sea sacrificado sólo uno de ellos. Interrogados sobre quién ha «fomentado la guerra, incitado a Tiamat a la revuelta y emprendido la lucha» (6,23-24), todos pronuncian un solo nombre: Kingu. Se le cortan las venas y de su sangre forma Ea la humanidad (6,30).³¹ El poema narra seguidamente la erección de un santuario (es decir, un palacio) en honor de Marduk.

Sirviéndose de temas míticos tradicionales, el *Enuma elish* presenta una cosmogonía de tonos más bien sombríos y una antropología pesimista. Para exaltar al joven campeón, Marduk, los dioses de la época primordial, y sobre todo Tiamat, son sobrecargados de valores «demoníacos». Tiamat no es ya únicamente la totalidad caótica primordial que precede a toda cosmogonía, sino que termina por revelarse como creadora de innumerables monstruos; su «creatividad» es de orden negativo. Tal como lo presenta el *Enuma elish*, el proceso creativo se ve muy pronto en peligro por el deseo de aniquilar a los jóvenes dioses que formula Apsu; se trataría, en suma, de detener en germen la creación del universo. (Existía ya un «mundo», puesto que los dioses se multiplicaban y disponían de «moradas»; pero se trata de un modo de ser puramente formal.) El asesinato de Apsu abre la serie de «asesinatos creadores», pues Ea no sólo ocupa su lugar, sino que esboza una primera organización en la masa acuática («en aquel lugar fundó su residencia ... determinó los santuarios»). La cosmogonía es el resultado de un conflicto entre dos grupos de dioses, pero el bando de Tiamat incluye también un grupo de criaturas monstruosas y demoníacas. En otras palabras: la «primordialidad» en cuanto tal es presentada como fuente de «crea-

31. Hemos de señalar que hay otras tradiciones paralelas referentes a la cosmología y la creación del hombre.

ciones negativas». Marduk forma el cielo y la tierra a partir de los despojos de Tiamat. El tema, que aparece atestiguado también en otras tradiciones, es susceptible de interpretaciones diversas. El universo, formado del cuerpo de una divinidad primordial, comparte su sustancia; pero ¿cabe hablar de una sustancia divina después de la «demonización» de Tiamat?

El cosmos, por consiguiente, participa de una doble naturaleza: una «materia» ambivalente, cuando no demoníaca, y una «forma» divina, pues es obra de Marduk. La bóveda celeste es creada a partir de medio cuerpo de Tiamat, pero las estrellas y las constelaciones pasan a ser «moradas» o imágenes de los dioses. La misma tierra está hecha de la otra mitad de Tiamat y de sus diversos órganos, pero está santificada por las ciudades y los templos. En resumidas cuentas, el mundo es el resultado de una «mezcla» de «primordialidad» caótica y demoníaca, por una parte, y de creatividad, presencia y sabiduría, por otra. Se trata posiblemente de la fórmula cosmogónica más compleja a que pudo llegar la especulación mesopotámica, pues logró reunir en una síntesis audaz todas las estructuras de una sociedad divina, algunas de las cuales ya resultaban incomprensibles o inutilizables.

En cuanto a la creación del hombre, prolonga la tradición sumeria (el hombre es creado para servir a los dioses), y en particular la versión que explica el origen a partir de los dos dioses *lamga* sacrificados. Pero ahora se añade una agravante: Kingu, a pesar de ser uno de los primeros dioses, se convierte en archidemonio, jefe del bando de monstruos y demonios creados por Tiamat. El hombre, por consiguiente, está formado de una materia demoníaca, la sangre de Kingu. La diferencia con respecto a las versiones sumerias es significativa. Se puede hablar de un pesimismo trágico, pues el hombre parece ya condenado por su propia génesis. Su única esperanza está en el hecho de que ha sido el mismo Ea el que lo ha modelado, es decir, que posee una «forma» creada por un gran dios. Desde este punto de vista, hay una simetría entre la creación del hombre y el origen del mundo. En ambos casos la materia primera se toma de la sustancia de una divinidad primordial derrotada, demonizada y muerta por los jóvenes dioses victoriosos.

22. LA SACRALIDAD DEL SOBERANO MESOPOTÁMICO

En Babilonia era costumbre recitar el *Enuma elish* en el templo el cuarto día de la fiesta del Año Nuevo. Esta fiesta, denominada *zag-muk* («comienzo del año») en sumerio y *akitu* en acádico, se celebraba a lo largo de los doce primeros días del mes de Nisán. Comprendía varios complejos rituales, entre los que destacaban los siguientes: a) día de expiación para el rey, correspondiente al «cautiverio» de Marduk; b) liberación de Marduk; c) combates rituales y procesión triunfal, presidida por el rey, hasta el Bit Akitu (la mansión de la fiesta del Año Nuevo), donde se celebraba un banquete; d) el *hieros gamos* del rey con una hieródula que personificaba a la diosa; e) la determinación de las suertes por los dioses.

La primera secuencia de este complejo mítico-ritual —la humillación del rey y el cautiverio de Marduk— señala la regresión del mundo al caos precosmogónico. En el santuario de Marduk, el gran sacerdote despojaba al rey de sus emblemas (cetro, anillo, sable y corona) y le golpeaba en el rostro. El rey, arrodillado, pronunciaba a continuación una fórmula en la que se declaraba inocente: «No he pecado oh Señor de los países, ni he sido negligente para con tu divinidad». El gran sacerdote respondía en nombre de Marduk: «No temas ... Marduk escuchará tu plegaria. Él acrecentará tu imperio ...».³²

Durante este tiempo el pueblo buscaba a Marduk, que se suponía que estaba «encerrado en la montaña», fórmula que indicaba la «muerte» de una divinidad. Como ya hemos visto a propósito de Inanna-Ishtar, esa «muerte» no era definitiva; sin embargo, fue preciso rescatar del mundo inferior a la diosa. También Marduk se vio obligado a descender «lejos del sol y de la luz».³³ Era liberado finalmente y los dioses se reunían (es decir, se colocaban juntas sus esta-

32. Textos citados por H. Frankfort, *Kingship and the Gods*, pág. 320 (= *La royauté et les dieux*, pág. 409).

33. Los autores clásicos hablan de «la tumba del Bel» (= Marduk), en Babilonia. Se trata, con toda probabilidad, del zigurat del templo Etemenanki, considerado sepulcro momentáneo del dios.

tuas) para determinar las suertes. (Este episodio corresponde en el *Enuma elish* a la promoción de Marduk como dios supremo.) El rey presidía la procesión hasta el Bit Akitu, edificio situado fuera de la ciudad. La procesión representaba el cortejo de los dioses que se dirigían a luchar contra Tiamat. Según una inscripción de Senaquerib, se puede suponer que había una representación de la batalla primordial, en la que el rey personificaba a Asur (dios que había sustituido a Marduk).³⁴ El *hieros gamos* tenía lugar a continuación del regreso del banquete celebrado en el Bit Akitu. El último acto consistía en la determinación de las suertes³⁵ para cada uno de los meses del año. Al «determinarlo», se creaba ritualmente el año, es decir, se aseguraba la fortuna, la fertilidad y la riqueza del nuevo mundo que acababa de nacer.

El *akitu* representa la versión mesopotámica de una representación mítico-ritual muy difundida, concretamente la fiesta del Año Nuevo, considerada como una repetición de la cosmogonía.³⁶ La regeneración periódica del cosmos constituye la gran esperanza de las sociedades tradicionales, y por ello nos veremos obligados a hacer frecuentes alusiones a las fiestas del Año Nuevo. Precisemos ya desde ahora que muchos episodios del *akitu* reaparecen —por no salir del ámbito del Cercano Oriente— en Egipto, entre los hititas, en Ugarit, en Irán, entre los mandeos. Así, por ejemplo, el «caos», ritualmente actualizado durante los últimos días del año, era representado mediante excesos «orgiásticos» del tipo de las Saturnales, la anulación de todo el orden social, por la extinción del fuego en los hogares y por el retorno de los muertos (representados por máscaras). En Egipto, entre los hititas y en Ugarit están atestiguados los combates entre dos grupos de figurantes. La costumbre de «fijar las suertes» de los doce meses siguientes durante los doce

34. Ciertas alusiones dan a entender que se representaban combates rituales entre dos grupos de figurantes.

35. Igual que en el *Enuma elish*, Marduk había establecido las leyes por las que habría de regirse el universo que acababa de crear.

36. Véanse M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, 1969, págs. 65 y sigs.; *Aspects du mythe*, págs. 56 y sigs.

días intercalares persiste aún en el Medio Oriente y en la Europa oriental.³⁷

El papel del rey en el *akitu* nos es insuficientemente conocido. Su «humillación» corresponde a la regresión del mundo al «caos» y al «cautiverio» de Marduk en la montaña. El rey personifica al dios en la batalla contra Tiamat y en el *hieros gamos* con una hieródula, pero no siempre la identificación con el dios aparece clara; como ya hemos visto, durante su «humillación» el rey se dirige a Marduk. Sin embargo, la condición sacral del soberano mesopotámico está ampliamente atestiguada. Ya hemos aludido al matrimonio sagrado del rey sumerio, que representaba así a Dumuzi, con la diosa Inanna: este *hieros gamos* tenía lugar durante la fiesta del Año Nuevo (§ 9). Los sumerios consideraban la realeza como una institución descendida del cielo; tenía un origen divino, y esta concepción se mantuvo hasta que se extinguió la civilización asiriobabilónica.

La sacralidad del soberano se proclamaba de distintas maneras. Se le llamaba «rey del país» (es decir, del mundo) o «de las cuatro regiones del universo», títulos reservados originariamente a los dioses;³⁸ al igual que ocurría con éstos, en torno a su cabeza irradiaba una luz sobrenatural.³⁹ Ya antes de nacer, los dioses lo predestinaban para ejercer la soberanía. Al mismo tiempo que se reconocía su progenitura terrena, el rey era considerado «hijo de dios» (Hammurabi se declara engendrado por Sin, y Lipitisthar por Enlil). Esta doble ascendencia lo convertía en intermediario por excelencia entre los dioses y los hombres. El soberano representaba al pueblo ante los dioses y tenía la misión de expiar los pecados de sus súbditos. A veces debía sufrir la muerte por los crímenes de su pueblo; por este motivo tenían los asirios un «sustituto del rey».⁴⁰ Los textos proclaman que

37. Véase *Le mythe de l'éternel retour*, págs. 81 y sigs.

38. Véase Frankfort, *Kingship*, págs. 227 y sigs. (= *La royauté*, págs. 303 y sigs.).

39. Esta luz, llamada *melammû* en acádico, corresponde al *hvarena* de los iraníes; véanse Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, pág. 206; Cassin, *La splendeur divine*, págs. 65 y sigs.

40. Labat, *Le Caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, págs. 352 y sigs.; Frankfort, *op. cit.*, págs. 262 y sigs. (= *La royauté*, págs. 342 y sigs.).

el soberano había vivido en la intimidad de los dioses, en el jardín fabuloso donde se encuentran el árbol y el agua de la vida.⁴¹ De hecho, el rey y su cortejo comen las ofrendas presentadas cada día a las estatuas de los dioses. El rey es el «enviado» del dios, el «pastor del pueblo» llamado por el dios⁴² a instaurar la justicia y la paz sobre la tierra. «Cuando Anu y Enlil llamaron a Lipitisthar a ejercer el gobierno del país a fin de establecer la justicia en el país ..., entonces yo, Lipitisthar, el humilde pastor de Nippur ..., establecí la justicia en Sumer y Acad, de acuerdo con la palabra de Enlil.»⁴³

Podría decirse que el rey participa de la modalidad divina, pero sin llegar a ser dios. *Representaba* al dios, y esto llevaba consigo en los estadios arcaicos de la cultura que también *era* de algún modo aquello que representaba. En todo caso, y como mediador entre el mundo de los hombres y el de los dioses, el rey mesopotámico encarnaba en su persona una unión ritual entre las dos modalidades del existir, la divina y la humana. Merced a esta doble naturaleza, el rey era considerado, al menos metafóricamente, creador de la vida y de la fertilidad. *Pero no era dios, no era un nuevo miembro del panteón* (a diferencia del faraón egipcio; véase § 27). Los fieles no le dirigían oraciones; al contrario, pedían a los dioses bendiciones para su rey. Porque los soberanos, a pesar de su intimidad con el mundo divino, a pesar del *hieros gamos* con ciertas diosas, no llegaban a trascender su condición humana. A fin de cuentas, seguían siendo mortales. Nadie olvidaba que incluso el fabuloso rey de Uruk, Guilgamesh, había fracasado en su intento de conquistar la inmortalidad.

41. El rey, en su condición de jardinero, cuidaba del árbol de la vida; véase Widengren, *The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion*, especialmente págs. 22 y sigs., 59 y sigs.

42. Véase la Introducción del Código de Hammurabi (I, 50), en *ANET*, pág. 164.

43. Prólogo al Código de Lipitisthar, 159. Véanse los textos citados en la traducción de J. Zandee, «Le Messie», págs. 13, 14, 16.

23. GUILGAMESH EN BUSCA DE LA INMORTALIDAD

La *Epopéya de Guilgamesh* es ciertamente la más famosa y la más popular de las creaciones babilónicas. Su héroe, Guilgamesh, rey de Uruk, era célebre ya en la época arcaica; se ha encontrado la versión sumeria de numerosos episodios de su vida legendaria. Pero, a pesar de sus antecedentes, la *Epopéya de Guilgamesh* es obra del genio semítico. Fue precisamente el acádico el idioma en que se compuso, a partir de diversos episodios aislados, una de las más conmovedoras historias sobre la búsqueda de la inmortalidad o, más exactamente, del fracaso final de una empresa que parecía tener todas las probabilidades de alcanzar el éxito. Esta *saga*, que se inicia con el relato de los excesos eróticos de un héroe que a la vez es un tirano, revela en última instancia la impotencia de las virtudes puramente «heroicas» para trascender radicalmente la condición humana. Sin embargo, Guilgamesh era de naturaleza divina en sus dos tercios, hijo de la diosa Ninsun y de un mortal.⁴⁴ El texto empieza por exaltar su omnisciencia y las grandiosas construcciones que había emprendido. Pero inmediatamente después se nos muestra la figura de un déspota que viola a las mujeres y las muchachas, que extenua a los hombres con durísimos trabajos. Los habitantes de su ciudad suplican a los dioses, y éstos se deciden a crear un ser de talla gigantesca capaz de enfrentarse con Guilgamesh. Este ser semisalvaje, que recibe el nombre de Enkidu, vive en paz con las fieras, y con ellas va a beber en las mismas fuentes. Guilgamesh sabe de su existencia primero en sueños y después por las noticias de un cazador que lo ha visto. Envía una cortesana para hechizarlo con sus encantos y conducirlo hasta la ciudad de Uruk. Tal como habían previsto los dioses, los dos campeones miden sus fuerzas nada más encontrarse. Guilgamesh sale victorioso, pero entabla amistad con Enkidu y ambos se hacen compañeros. En última instancia, el plan de los dioses no ha fracasado, pues Guilgamesh prodigarán en adelante su vigor en aventuras heroicas.

44. Un «gran sacerdote» de la ciudad de Uruk, según la tradición sumeria; véase A. Heidel, *The Gilgamesh Epic*, pág. 4.

Acompañado de Enkidu, se dirige hacia el lejano y fabuloso bosque de cedros que guarda un ser monstruoso y todopoderoso, Huwawa. Los dos héroes lo abaten después de talar su cedro sagrado. Cuando Guilgamesh retorna a Uruk, la diosa Ishtar se fija en él y le invita a ser su esposo, pero él se niega con insolencia. Ishtar, sintiéndose humillada, suplica a su padre, Anu, que cree el «toro celeste» para que aniquile a Guilgamesh y a su ciudad. Anu se niega al principio, pero cede al fin cuando Ishtar le amenaza con soltar a los muertos que retiene en los infiernos. El «toro celeste» se lanza contra Uruk y sus mugidos hacen caer a centenares a los hombres del rey. Pero Enkidu logra sujetarlo por la cola y Guilgamesh le hunde su espada en la nuca. Ishtar, furiosa, sube a los muros de la ciudad y maldice al rey. Enardecido por su victoria, Enkidu arranca una pata al «toro celeste» y la lanza ante la diosa, al mismo tiempo que la cubre de injurias. Éste es el momento culminante en la carrera de los dos héroes, pero al mismo tiempo el prólogo de una tragedia. Aquella misma noche Enkidu sueña que ha sido condenado por los dioses. Por la mañana cae enfermo y sucumbe al cabo de doce días.

Guilgamesh sufre un cambio inesperado que lo convierte en un ser desconocido. Durante siete días y siete noches llora a su amigo y se niega a darle tierra, esperando que sus lamentos terminen por resucitarlo. Guilgamesh no cede hasta que aparecen los primeros signos de descomposición del cuerpo de Enkidu, al que da tierra con toda solemnidad. El rey abandona la ciudad y anda errante por el desierto, lamentándose: «¿Acaso no voy a morir yo también como Enkidu?» (tablilla IX, col. 1, v. 4).⁴⁵ Se siente aterrorizado por la idea de la muerte. Las hazañas heroicas ya no le sirven de consuelo. En adelante, su único afán será escapar a la suerte de los humanos, adquirir la inmortalidad. Sabe que el famoso Utnapishtim, el salvado del diluvio, vive para siempre, y decide salir a buscarlo.

El viaje abunda en pruebas de tipo iniciático. Llega a las montañas Mashu y encuentra la puerta que atraviesa todos los días el

45. Salvo indicación en contra, se sigue la traducción de Contenau, *L'Épopée de Gilgamesh*.

sol, y que está vigilada por una pareja de hombres-escorpión, «cuya mirada basta para causar la muerte» (IX, 2,7). El héroe invencible se siente paralizado de terror y se postra humildemente. Pero los hombres-escorpión reconocen la parte divina de Gilgamesh y le permiten penetrar en el túnel. Después de doce horas de marcha en la oscuridad, Gilgamesh sale al otro lado de las montañas, y se encuentra de pronto en un jardín maravilloso. A cierta distancia y a la orilla del mar reconoce a la ninfa Siduri, a la que pregunta dónde puede encontrar a Utnapishtim. Siduri intenta disuadirle de sus propósitos: «Cuando los dioses hicieron a los hombres, asignaron la muerte a los hombres y se guardaron la vida para sí. Tú, Gilgamesh, hincha tu vientre y goza día y noche. Haz de cada día una fiesta y danza y retoza día y noche...».⁴⁶

Pero Gilgamesh persiste en su decisión; Siduri le encamina entonces hacia Urshanabi, el barquero de Utnapishtim, que se encontraba allí cerca. Atraviesan los dos las aguas de la muerte y llegan a la orilla junto a la que vive Utnapishtim. Gilgamesh le pregunta cómo ha conseguido la inmortalidad. De este modo escucha la historia del diluvio y cómo los dioses tomaron la decisión de hacer de Utnapishtim y su esposa sus «padres», colocándolos en «las desembocaduras de los ríos». Pero Utnapishtim pregunta a Gilgamesh: «En cuanto a ti, ¿cuál de los dioses te agregará a su asamblea para que obtengas la vida que buscas?» (IX, 198). Su discurso, sin embargo, adopta un giro inesperado: «Trata ahora de no dormir durante seis días y siete noches» (XI, 199). Se trata con seguridad de la más dura prueba iniciática. Vencer el sueño, permanecer «despierto», equivale a una transmutación de la condición humana.⁴⁷ ¿Hemos de entender que Utnapishtim, sabiendo que los dioses no otorgarán al héroe la inmortalidad, aconseja a éste que la conquiste por medio de una iniciación? Gilgamesh había superado ya ciertas «pruebas»: la marcha por el túnel, la «tentación» de Siduri, la travesía de las

46. Tablilla X, col. III, 6-9, trad. Jean Nougayrol, *Histoire des religions* I, pág.

47. Véase M. Eliade, *Naissances mystiques*, págs. 44 y sigs.

aguas de la muerte. Se trata de pruebas en cierto sentido heroicas, pero esta vez se le sugiere someterse a una prueba de carácter «espiritual», pues sólo una fuerza de concentración excepcional puede hacer a un hombre capaz de permanecer «despierto» seis días y siete noches. Pero Gilgamesh se duerme inmediatamente, y Utnapishtim exclama en tono sarcástico: «¡Mira al hombre fuerte que desea la inmortalidad: el sueño, como un viento violento, se ha abatido sobre él!» (203-204). Gilgamesh duerme de un tirón seis días y siete noches, y cuando Utnapishtim lo despierta reprocha a éste que le haya despertado cuando apenas acababa de conciliar el sueño, pero luego se rinde ante la evidencia y comienza a lamentarse: «¿Qué he de hacer, Utnapishtim, o adónde iré? Un demonio se ha apoderado de mi cuerpo; en la estancia en que duermo habita la muerte, y adondequiera que vaya, allí está la muerte» (230-234).

Gilgamesh se dispone a regresar, pero en el último momento, a sugerencias de su mujer, Utnapishtim le revela un «secreto de los dioses»: el lugar donde se encuentra la planta que restituye la juventud. Gilgamesh desciende al fondo del mar, la corta⁴⁸ y, completamente feliz, emprende el camino de regreso. Al cabo de varios días de marcha llega a un manantial de agua fresca y se apresura a tomar un baño. Atraída por el aroma de la planta, sale del agua una serpiente, la arrebató y por ello muda de piel.⁴⁹ En medio de sollozos se lamenta Gilgamesh de su mala suerte a Urshanabi. En este episodio podemos entrever el fracaso de una nueva prueba iniciática: el héroe no ha sabido sacar provecho de un don inesperado; carece, en una palabra, de «sabiduría». El texto termina abruptamente: Gilgamesh llega a Uruk y ruega a Urshanabi que suba a los muros de la ciudad y admire sus sólidos cimientos.⁵⁰

48. Cabría preguntarse por qué no comió la planta inmediatamente después de cortarla, pero Gilgamesh la reservaba para más tarde; véase Heidel, *op. cit.*, págs. 92, n. 211.

49. Se trata de un tema folclórico bien conocido: al despojarse de su piel vieja, la serpiente renueva su vida.

50. La tablilla XII, redactada en sumerio, fue añadida más tarde; los incidentes relatados no guardan relación directa con el relato que acabamos de resumir.

Se ha visto en la *Epopeya de Guilgamesh* una ilustración dramática de la condición humana, definida por la inexorabilidad de la muerte. Sin embargo, esta primera obra maestra de la literatura universal nos da también a entender que algunos seres podrían obtener la inmortalidad sin la ayuda de los dioses, pero a condición de salir victoriosos de una serie de pruebas iniciáticas. Vista desde esta perspectiva, la historia de Guilgamesh vendría a ser más bien el relato de una iniciación frustrada.

24. EL DESTINO Y LOS DIOSES

Desgraciadamente, ignoramos el contexto ritual de la iniciación mesopotámica, suponiendo que hubiera existido. En las pruebas específicas a que es sometido Guilgamesh podemos adivinar, a través de su estructura específica, la significación iniciática de la búsqueda de la inmortalidad. Los romances del ciclo artúrico presentan una situación análoga: abundan los símbolos y los motivos iniciáticos, pero es imposible determinar si estaban ligados a un complejo ritual o si representan más bien una reminiscencia de la mitología céltica o de la gnosis hermética, o si se trata simplemente de productos de la actividad imaginativa. Al menos en el caso de los romances del ciclo artúrico conocemos las tradiciones iniciáticas que precedieron a su redacción, mientras que ignoramos la protohistoria del posible argumento iniciático implícito en las aventuras de Guilgamesh.

Se ha hecho notar, con razón, que el pensamiento religioso acádico carga el acento sobre el hombre. La historia de Guilgamesh adquiere un valor de ejemplaridad: proclama la precariedad de la condición humana la imposibilidad, incluso para un héroe, de conseguir la inmortalidad. El hombre ha sido creado mortal, y su única razón de ser es el servicio de los dioses. Esta antropología pesimista aparece formulada ya en el *Enuma elish* y la encontramos asimismo en otros importantes textos religiosos. El *Diálogo entre el amo y el criado* se nos muestra como el producto de un nihilismo agravado por una neurosis: el amo no sabe lo que quiere. Está obsesionado por la

futilidad de todo esfuerzo humano: «Sube a los cerros de las viejas ruinas y pásate a lo largo y a lo ancho; mira las calaveras de los hombres de otros tiempos y del nuestro: ¿cuál de ellos es el malhechor y cuál el amable filántropo?».⁵¹

Otro texto célebre, el *Diálogo sobre la miseria humana*, que ha sido llamado el «Eclesiastés babilónico», adopta un tono aún más desesperanzado: «¿Acaso el fiero león, que se sacia de la carne más exquisita, presenta su ofrenda de incienso a fin de aplacar la cólera de su diosa? ... En cuanto a mí, ¿he dejado de hacer mi oblación? No, ya he orado a los dioses, he presentado los sacrificios previstos a las diosas ...» (líneas 51 y sigs.). Este héroe se ha esforzado desde la infancia por comprender a la diosa. Sin embargo, «el dios me ha traído la penuria en lugar de la riqueza» (líneas 71 y sigs.), mientras que han sido el malvado y el impío los que han amasado una fortuna (línea 236). «La turba alaba la palabra de un hombre encumbrado, experto en el crimen, mientras que desprecia al ser humilde que no ha cometido ninguna violencia.» «Sale justificado el malhechor y se persigue al justo. El bandido recibe el oro, mientras que se deja perecer de hambre al débil. Se refuerza el poder del malvado y se arruina al enfermo, se abate al débil» (líneas 267 y sigs.).⁵²

Esta desesperanza no es consecuencia de una meditación sobre la vanidad de la existencia humana, sino de la experiencia de una injusticia general: los malvados triunfan, de nada sirven las oraciones, los dioses parecen indiferentes a los asuntos humanos. A partir del segundo milenio estallarán en otros ámbitos crisis espirituales del mismo tipo (Egipto, Israel, la India, Irán, Grecia), con diversas consecuencias, pues las respuestas a este tipo de experiencia nihilista se producen conforme al genio religioso específico de cada cultura. Pero en la literatura sapiencial mesopotámica los dioses no siempre se muestran tan indiferentes. Un texto nos habla de los dolores físicos y

51. «A Pessimistic Dialogue between Master and Servant», v. 84; trad. R. H. Pfeiffer, *ANET*, pág. 438.

52. «A Dialogue about Human Misery», trad. R. H. Pfeiffer, *ANET*, págs. 439-440.

espirituales de un inocente al que se ha comparado con Job. Se trata de un verdadero justo doliente, pues ninguna divinidad parece dispuesta a ayudarlo. Innumerables enfermedades lo habían reducido a verse «hundido en sus propios excrementos». Los suyos ya lo lloraban por muerto cuando una serie de sueños le revela que Marduk está a punto de salvarlo. Como en un trance extático ve al dios alejando los demonios de la enfermedad y arrancando los dolores de su cuerpo como quien saca una planta de raíz. Finalmente, una vez recuperada la salud, el justo da gracias a Marduk atravesando ritualmente las doce puertas de su templo de Babilonia.⁵³

En resumidas cuentas, al cargar el acento sobre el hombre, el pensamiento religioso acádico pone también de relieve los límites de las posibilidades humanas. Entre los hombres y los dioses media una distancia infranqueable, pero ello no significa que el hombre se encuentre aislado en su propia soledad. En primer lugar, participa de un elemento espiritual que puede considerarse de naturaleza divina: su «espíritu», *ilu* (literalmente, «dios»).⁵⁴ Por otra parte, mediante sus plegarias espera obtener la bendición de los dioses. Pero sobre todo sabe que forma parte de un universo unificado por las homologías: vive en una ciudad que constituye una *imago mundi*, cuyos templos y zigurats representan «centros del mundo» y, en consecuencia, aseguran la comunicación con el cielo y con los dioses. Babilonia era una *bâb-ilâni*, una «puerta de los dioses», pues aquella ciudad marcaba el punto por el que los dioses descienden a la tierra. Muchas ciudades y santuarios llevaban el nombre de «Unión entre el cielo y la tierra». ⁵⁵ Dicho de otro modo: el hombre no vive en un mundo cerrado separado de los dioses, completamente aislado de los ritmos cósmicos. Por otra parte, todo un complejo sistema de correspon-

53. «I will praise the Lord of Wisdom», trad. R. H. Pfeiffer, *ANET*, págs. 434-437.

54. Es el elemento más importante de una personalidad. Los otros son *îstarru* (su destino), *lamassu* (su individualidad; se parece a una estatua) y *šēdu* (comparable a *genius*); véase A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, págs. 198-206.

55. Véase M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, págs. 26 y sigs.

dencias entre el cielo y la tierra hacía posible a la vez la comprensión de las realidades terrenas y el modo en que están «influidas» por los respectivos prototipos celestes. Un ejemplo: como a cada planeta correspondían un metal y un color, todas las cosas, en virtud de su color, estaban bajo el «influjo» de un planeta. Pero cada planeta pertenecía a un dios, que por ello mismo estaba «representado» por el metal respectivo.⁵⁶ En consecuencia, manipulando ritualmente un determinado objeto metálico y una piedra semipreciosa de un color conveniente, el individuo podía considerarse bajo la protección de un dios.

Finalmente, numerosas técnicas adivinatorias, desarrolladas en su mayor parte en la época acádica, permitían el conocimiento del futuro. Se creía, por tanto, que era posible evitar ciertas desventuras. La diversidad de estas técnicas y el considerable número de documentos escritos conservados prueban el prestigio de que estaba revestida la mántica en todas las capas sociales. El método más elaborado era la extispición, es decir, el examen de las vísceras de los animales sacrificados; el menos costoso, la lecanomanía, consistía en verter unas gotas de aceite sobre agua o a la inversa, para leer a continuación los signos que dibujaba uno de los líquidos sobre la superficie del otro. La astrología, desarrollada más tarde que las restantes técnicas, se practicaba sobre todo en el entorno de los soberanos. En cuanto a la interpretación de los sueños, se completó, a partir de comienzos del segundo milenio, con los sistemas para conjurar los presagios funestos.⁵⁷

Todas las técnicas adivinatorias perseguían el descubrimiento de unos «signos» que luego eran descifrados conforme a ciertas reglas tradicionales. El mundo, en consecuencia, se revelaba dotado de estructuras y regido por unas leyes. Mediante el procedimiento de descifrar los «signos» se podía conocer el futuro. Dicho de otro modo: se

56. El oro corresponde a Enlil, la plata a Anu, el bronce a Ea. Cuando Shamash substituyó a Enlil, pasó a «patrocinar» también el oro; véase B. Meissner, *Babylonien und Assyrien* II, págs. 130 y sigs., 254.

57. J. Nougayrol, «La divination babylonienne», especialmente págs. 39 y sigs.

lograba «dominar» el tiempo, pues se preveían unos acontecimientos que iban a realizarse únicamente al cabo de cierto lapso temporal. La atención prestada a los «signos» dio como resultado ciertos descubrimientos de valor científico efectivo. Algunos de estos descubrimientos fueron recogidos más tarde por los griegos, que los perfeccionaron. La ciencia babilónica, por su parte, se mantuvo siempre en la etapa de un «saber tradicional», en el sentido de que el conocimiento científico mantuvo una estructura «totalitaria», es decir, que implicaba unos presupuestos cosmológicos, éticos y «existenciales».⁵⁸

Hacia el 1500 a.C. parece definitivamente concluida la época creadora del pensamiento mesopotámico. Durante los diez siglos siguientes se diría que la actividad intelectual queda confiscada por la erudición y las labores de compilación. Pero la irradiación de la cultura mesopotámica, atestiguada desde las épocas más remotas, prosigue y aumenta. Ideas, creencias y técnicas de origen mesopotámico circulan desde el Mediterráneo occidental hasta el Hindukush. Es significativo el hecho de que los descubrimientos babilónicos llamados a popularizarse impliquen más o menos directamente unas correspondencias cielo-tierra o macrocosmos-microcosmos.

58. Como, por ejemplo, la medicina y la alquimia en China.

Capítulo IV

Ideas religiosas y crisis políticas en el antiguo Egipto

25. EL MILAGRO INOLVIDABLE: LA «PRIMERA VEZ»

El nacimiento de la civilización egipcia sigue hoy causando asombro a los historiadores. Durante los dos milenios que precedieron a la formación del «Reino Unificado», las culturas neolíticas se desarrollaron sin modificaciones profundas. Pero durante el cuarto milenio, los contactos con la civilización sumeria provocan una verdadera mutación. Egipto copia el cilindro-sello, el arte de la construcción en ladrillo, la técnica de construir embarcaciones, numerosos motivos artísticos y, sobre todo, la escritura, que aparece bruscamente, sin antecedentes, a comienzos de la I Dinastía (hacia el 3000 a.C.).¹

Muy pronto, sin embargo, la civilización egipcia elaboró un estilo característico que se manifiesta en todas sus creaciones. Lo cierto es que la geografía misma impuso una evolución distinta de la que caracterizó a las culturas sumero-acádicas, pues, a diferencia de Mesopotamia, vulnerable a las invasiones por sus cuatro costados, Egipto —o más exactamente el valle del Nilo— se hallaba aislado y defendido por el desierto, el Mar Rojo y el Mediterráneo. Hasta la

1. H. Frankfort, *The Birth of Civilization in the Near East*, págs. 100-111; Baumgartel, *The Culture of Prehistoric Egypt*, págs. 48 y sigs.

irrupción de los hicsos (1674 a.C.), Egipto no conoció el peligro procedente del exterior. Por otra parte, la navegabilidad del Nilo permitió al soberano gobernar el país a través de una administración cada vez más centralizada. Pero Egipto no conoció las grandes ciudades al estilo de las de Mesopotamia. Podría decirse que el país estaba poblado por una masa rural regida por los representantes de un dios encarnado, el faraón.

Fue precisamente la religión, y sobre todo el dogma de la condición divina del faraón, el elemento que más contribuyó desde el principio a modelar la estructura de la civilización egipcia. Según la tradición, el país se unificó y se configuró como un Estado gracias a la acción de su primer soberano, conocido bajo el nombre de Menes. Oriundo del sur, Menes construyó la nueva capital del Estado unificado en Menfis, cerca de la actual ciudad de El Cairo. Allí se celebró por vez primera la ceremonia de la coronación. Luego, durante más de tres mil años, los faraones serían coronados en Menfis; con toda probabilidad, la ceremonia culminante no hacía más que repetir la celebrada por Menes. No se trataba de conmemorar las acciones de Menes, sino de *renovar la fuente creadora brotada en el acontecimiento original*.²

La fundación del Estado unificado fue el equivalente de una cosmogonía. El faraón, dios encarnado, instauraba un mundo nuevo, una civilización infinitamente más compleja y superior a la de las aldeas neolíticas. Lo más importante era asegurar la permanencia de aquella obra realizada conforme a un modelo divino; dicho de otro modo: se trataba de evitar las crisis capaces de hacer saltar los cimientos del mundo nuevo. La divinidad del faraón constituía la mejor garantía. Como el faraón era inmortal, su fallecimiento significaba únicamente que era trasladado al cielo. La continuidad entre un dios encarnado y otro dios encarnado, y, en consecuencia, la continuidad del orden cósmico y social, estaba asegurada.

Es notable el hecho de que las más importantes creaciones políticas y culturales tuvieron lugar durante las primeras dinastías. Se

2. H. Frankfort, *La Royauté et les Dieux*, pág. 50.

trata de unas creaciones que fijaron el modelo para los quince siglos siguientes. Después de la V Dinastía (2500-2300 a.C.) apenas se añadió nada importante al patrimonio cultural. Este «inmovilismo» que caracteriza a la civilización egipcia, pero que encontramos también en los mitos y en las nostalgias de otras sociedades tradicionales, es de origen religioso. La fijeza de las formas hieráticas, la repetición de los gestos y de los logros alcanzados en el comienzo de los tiempos, son la consecuencia lógica de una teología que consideraba el orden cósmico como la obra divina por excelencia, y que veía en cualquier intención de cambio el peligro de un retorno al caos y, en consecuencia, de un triunfo de las fuerzas demoníacas.

La tendencia designada por los investigadores europeos como «inmovilismo» trataba de mantener intacta la primera creación, pues ésta era perfecta desde todos los puntos de vista, cosmológico, religioso, social y ético. En las diversas tradiciones mitológicas se evocan las fases sucesivas de la cosmogonía. En efecto, los mitos se refieren exclusivamente a los acontecimientos que tuvieron lugar en el tiempo fabuloso de los comienzos. Esta época, llamada *tep zepi*, «la primera vez», duró desde que el dios creador emergió sobre las aguas primordiales hasta la entronización de Horus. Todo cuanto existe, lo mismo los fenómenos naturales que las realidades religiosas y culturales (planos de los templos, calendario, escritura, ritos, emblemas reales, etc.) debe su validez y su justificación al hecho de haber sido creado durante la época inicial. Evidentemente, «la primera vez» constituye la Edad de Oro de la perfección absoluta, «antes de que el furor, el estrépito, la lucha o el desorden hicieran su aparición». Ni la muerte ni la enfermedad existían durante aquella era maravillosa llamada «el tiempo de Ra», o de Osiris, o de Horus.³ En un determinado momento, una vez que apareció el mal, se manifestó también el desorden, y con ello finalizó la Edad de Oro. Pero la época fabulosa de la «primera vez» no quedó relegada entre las reliquias de un pasado definitivamente caducado. Al contrario, aquella edad constituye la

3. Véase Rundle Clark, *Myth and Symbol in Ancient Egypt*, págs. 263-264. Se trata de un motivo mítico muy conocido, «la perfección de los comienzos».

suma de los modelos que han de ser imitados, y por ello es una época que se reactualiza constantemente. En una palabra: se podría decir que los ritos, con los que se prosigue el exterminio de las fuerzas demoníacas, tienen por objeto restaurar la perfección inicial.

26. TEOGONÍAS Y COSMOGONÍAS

Al igual que en todas las religiones tradicionales, la cosmogonía y los mitos de los orígenes (origen del hombre, de la realeza, de las instituciones sociales, de los ritos, etc.) constituía el núcleo esencial de la ciencia sagrada. Naturalmente, había diversos mitos cosmogónicos, cada uno de los cuales exaltaba a un dios distinto o localizaba el comienzo de la creación en un centro religioso diferente. Los temas se sitúan entre los más arcaicos: un montículo que emerge, un loto o un huevo que brotan de las aguas primordiales. En cuanto a los dioses creadores, cada ciudad colocaba al suyo en primer plano. Los cambios de dinastía iban seguidos a menudo de un cambio de capitalidad. Tales acontecimientos obligaban a los teólogos de la nueva capital a integrar diversas tradiciones cosmogónicas, identificando a su dios local con el demiurgo. Cuando se trataba de dioses creadores, la asimilación resultaba fácil, dadas sus semejanzas estructurales. Pero los teólogos elaboraron además síntesis audaces, asimilando sistemas religiosos heterogéneos y asociando figuras divinas netamente antagónicas.⁴

Igual que tantas otras tradiciones, la cosmogonía egipcia comienza con la aparición de un montículo sobre las aguas primordiales. La aparición de este «primer lugar» por encima de la inmen-

4. Los mitos no se narraban de una manera continua y coherente, de forma que constituyeran, por así decirlo, «versiones canónicas». En consecuencia, es preciso reconstruirlos a partir de los episodios y alusiones que aparecen en las colecciones más antiguas, concretamente, en los *Textos de las Pirámides* (2500-2300 a.C., aproximadamente), en los *Textos de los Sarcófagos* (2300-2000 a.C., aproximadamente) y en el *Libro de los Muertos* (a partir del 1500 a.C.).

sidad acuática significa la consolidación de la tierra, pero también la eclosión de la luz, de la vida y de la conciencia.⁵ En Hierápolis se identificaba el lugar llamado «la Colina de Arena», que formaba parte del templo del sol, con la «colina primordial». Hermópolis era famosa por su lago, en el que brotó el loto cosmogónico. Pero otras localidades reclamaban para sí el mismo privilegio.⁶ En efecto, cada ciudad, cada santuario, eran considerados como otros tantos «centros del mundo», el lugar en el que había comenzado la creación. El montículo inicial pasaba a ser muchas veces la montaña cósmica a la que ascendía el faraón para salir al encuentro del dios Sol.

Otras versiones hablan del huevo primordial que contenía el «pájaro de luz» (*Sarcófagos*, IV, 181 c y sigs.) o el loto original sobre el que reposa el sol niño⁷ o, finalmente, de la serpiente primitiva, primera y última imagen del dios Atum. En efecto, el capítulo 175 del *Libro de los Muertos* anuncia que cuando el mundo retorne al estado caótico, Atum se convertirá de nuevo en serpiente. En Atum podemos reconocer el dios supremo y oculto, mientras que Ra, el sol, es por excelencia el dios manifiesto (véase § 32).

Las etapas de la creación —cosmogonía, teogonía, creación de los seres vivos, etc.— son presentadas de diversas maneras. Según la teología solar de Heliópolis, ciudad situada en la punta del Delta, el dios Ra-Atum-Khepri⁸ creó una primera pareja divina, Shu (la atmósfera) y Tefnut, progenitores del dios Geb (la tierra) y de la diosa Nut (el cielo). El demiurgo llevó a cabo la creación masturbándose o expectorando. Estas expresiones resultan ingenuamente groseras, pero su sentido está claro: las divinidades nacen de la sustancia misma del dios supremo. Al igual que en la tradición sumeria (véase § 16), el Cielo y la Tierra permanecían unidos en un *hieros gamos* perpetuo, hasta el momento en

5. Véase Rundle Clark, *op. cit.*, pág. 36.

6. Véanse los textos citados y comentados por Frankfort, *La Royauté*, págs. 206 y sigs.

7. Sauneron y Yoyote, en *La Naissance du Monde*, pág. 37, y las referencias citadas en Morenz, *La religion égyptienne*, págs. 234 y sigs.

8. Se trata de las tres formas del sol: Khepri (el sol naciente), Ra (el sol en el cenit) y Atum (el sol poniente).

que fueron separados por Shu, el dios de la atmósfera.⁹ De su unión vinieron al mundo Osiris e Isis, Seth y Neftis, protagonistas de un drama patético que retendrá nuestra atención más adelante.

En Hermópolis, ciudad del Egipto medio, los teólogos elaboraron una doctrina muy complicada en torno a la Ogdóada, el grupo de ocho dioses, a los cuales se uniría luego Ptah. En el lago primordial de Hermópolis surgió un loto, del que brotó el «niño sacrosanto, el heredero perfecto engendrado por la Ogdóada, simiente divina de los primerísimos Dioses Anteriores», «el que juntó los gérmenes de los dioses y de los hombres».¹⁰

Pero sería en Menfis, capital de los faraones de la I Dinastía, donde se articularía en torno al dios Ptah la teología más sistemática. El texto capital de la que se llamaría «teología menfita» fue grabado en piedra durante el reinado del faraón Shabaka (hacia el 700 a.C.), pero el original fue redactado unos dos mil años antes. Resulta sorprendente que la más antigua cosmogonía egipcia conocida hasta el momento sea al mismo tiempo la más filosófica, pues Ptah crea por su espíritu (su «corazón») y su verbo (su «lengua»). «El que se ha manifestado como el corazón (= espíritu), el que se ha manifestado como la lengua (= verbo), bajo la apariencia de Atum, es Ptah, el anti-quísimo ...» Ptah es proclamado el más grande entre los dioses; Atum es únicamente el creador de la primera pareja divina. Es Ptah «el que hace existir a los dioses». Más tarde penetraron los dioses en sus cuerpos visibles, entrando «en toda clase de planta, en toda clase de piedra, en toda clase de arcilla, en toda cosa que crece sobre su relieve (es decir, el de la Tierra) y mediante las que pueden manifestarse».¹¹

9. Véanse los textos citados por Sauneron-Yoyote, págs. 46-47. Pero el papel de separador no se reserva únicamente a Shu; véanse los textos citados por Morenz, pág. 228, en los que el autor de la separación es Ptah.

10. Textos citados por Sauneron-Yoyote, pág. 59. Véanse otros textos traducidos y comentados por Morenz y Schubert, *Der Gott auf der Blume*, págs. 32 y sigs.; véase también Morenz, *La religion égyptienne*, págs. 229 y sigs.

11. Traducción Sauneron-Yoyote, págs. 63-64. Véase el comentario de Morenz, *Rel. égyptienne*, págs. 216 y sigs., y en especial Frankfort, *La Royauté et les Dieux*, págs. 51-64.

En resumen, la teogonía y la cosmogonía se realizaron en virtud de la potencia creadora del pensamiento y la palabra de un solo dios. Se trata, sin duda alguna, de la más alta expresión de las especulaciones metafísicas egipcias. Como observa John Wilson (*ANET*, pág. 4), es precisamente *al comienzo* de la historia egipcia cuando aparece una doctrina comparable con la teología cristiana del Logos.

Comparados con la teogonía y con la cosmogonía, los mitos referentes a la creación del hombre resultan muy borrosos. Los hombres (*erme*) nacieron de las lágrimas (*erme*) del dios solar, Ra. En un texto compuesto posteriormente (hacia el 2000 a.C.), en período de crisis, se lee: «Los hombres, rebaño de Dios, han sido provistos de todo. Él, es decir, el dios Sol, hizo el cielo y la tierra para ellos ... Hizo el aire para vivificar su nariz, pues ellos son sus imágenes, nacidos de sus carnes. Él brilla en el cielo, hace para ellos la vegetación y los animales, las aves y los peces, para nutrirlos...».¹²

Sin embargo, cuando Ra descubre que los hombres se han conjurado contra él, decide destruirlos. Hathor se encargará de la matanza. Pero como la diosa amenaza con destruir totalmente la raza humana, Ra acude a un subterfugio y logra embriagarla.¹³ La revuelta de los hombres y sus consecuencias tuvieron lugar durante la época mítica. Evidentemente, aquellos «hombres» eran los primeros habitantes de Egipto, puesto que Egipto fue el primero de los países en ser formado, lo que le convertía en «centro del mundo».¹⁴ Los egipcios eran los únicos habitantes de pleno derecho, lo que explica la prohibición de penetrar en los santuarios, imágenes microcósmicas del país, a los extranjeros.¹⁵ Ciertos textos tardíos reflejan una tendencia universalista. Los dioses (Horus, Sekhmet) protegen no sólo a los egipcios, sino

12. *Las Instrucciones para Merikaré*, pasaje traducido por Sauneron-Yoyote, págs. 75-76. Véase la traducción completa de Wilson, *ANET*, págs. 414-418.

13. Véase el texto traducido por Wilson, *ANET*, págs. 10-11. La tradición cananea conocía un mito análogo; véase § 50.

14. Véanse los ejemplos citados por Morenz, *Rel. égyptienne*, págs. 70 y sigs. Se trata de una concepción peculiar de las civilizaciones tradicionales; véase M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, págs. 17 y sigs.

15. Véanse ejemplos en Morenz, págs. 78 y sigs.

también a las gentes de Palestina, de Nubia y de Libia.¹⁶ Sin embargo, la historia mítica de los primeros hombres no tiene gran importancia. En la época prodigiosa de «la primera vez», los dos momentos decisivos fueron la *cosmogonía* y el *advenimiento del faraón*.

27. RESPONSABILIDADES DE UN DIOS ENCARNADO

Como observó Henri Frankfort,¹⁷ la cosmogonía es el acontecimiento más importante porque representa el *único cambio real*: la aparición del mundo. A partir de entonces, sólo los cambios implicados en los ritmos de la vida cósmica poseen una significación. Pero en este caso se trata de momentos sucesivos articulados en diferentes ciclos, cuya periodicidad está asegurada: los movimientos de los astros, el retorno de las estaciones, las fases de la luna, el ritmo de la vegetación, la crecida y el reflujó del Nilo, etc. Pero precisamente en esta periodicidad de los ritmos cósmicos estriba la perfección de lo establecido en los tiempos de «la primera vez». El desorden implica un cambio inútil y, por consiguiente, nocivo en el ciclo ejemplar de los cambios perfectamente ordenados.

Puesto que el orden social representa un aspecto del orden cósmico, se supone que la realeza existe desde el comienzo del mundo. El creador fue también el primer rey,¹⁸ que luego transmitió esta función a su hijo y sucesor, el primer faraón. Esta delegación consagró la realeza como institución divina. En efecto, los gestos del faraón se describen con los mismos términos que se emplean para describir los

16. El *Libro de las Puertas*, fragmento traducido por Sauneron-Yoyote, págs. 76-77. Véanse otras referencias en Morenz, pág. 80.

17. *Ancient Egyptian Religion*, págs. 49 y sigs.

18. En el *Libro de los Muertos* (cap. 17) proclama el dios: «Yo soy Atum, cuando yo estaba solo en Num (el océano primordial). Yo soy Ra en su primera manifestación, cuando comenzó a gobernar su creación». Una glosa añade la siguiente explicación: «Esto significa que Ra comenzó a manifestarse como rey, como el que existe antes que Shu levantara el cielo por encima de la tierra» (Frankfort, *Ancient Egyptian Religion*, págs. 54-55).

gestos del dios Ra o de sus epifanías solares. Por no citar más que dos ejemplos, la creación llevada a cabo por Ra se resume a menudo en una fórmula precisa: «El puso orden (*ma'at*) en el lugar del caos». En los mismos términos se habla de Tutankhamón cuando restauró el orden después de la «herejía» de Akhenatón (véase § 32) o de Pepi II: «Puso la *ma'at* en lugar de la mentira (del desorden)». También el verbo *khay*, «brillar», se utiliza indistintamente para describir la aparición del sol en el momento de la creación o al alba de cada día y la aparición del faraón en la ceremonia de la coronación, en las solemnidades o en las reuniones del consejo privado.¹⁹

El faraón encarnaba en su persona la *ma'at*, término que suele traducirse por «verdad», pero que tiene el significado general de «recto orden» y, en consecuencia, de «derecho», «justicia». La *ma'at* pertenece a la creación original y es por ello mismo un reflejo de la perfección propia de la Edad de Oro. Por constituir el fundamento mismo del cosmos y de la vida, la *ma'at* puede ser conocida personalmente por cada individuo. En textos de origen y época diferentes pueden leerse afirmaciones como estas: «Incita a tu corazón a conocer la *ma'at*»; «Yo hago de manera que puedas conocer la *ma'at* en tu corazón. ¡Ojalá hagas tú lo que te conviene!». Y también: «Yo era un hombre que amaba la *ma'at* y odiaba el pecado. Porque yo sabía que el pecado es abominable para Dios». En efecto, Dios se encarga de premiar el conocimiento necesario. Del príncipe se dice que «es el que conoce la verdad (*ma'at*) y a quien Dios instruye». El autor de una plegaria a Ra exclama: «¡Dame la *ma'at* en mi corazón!».²⁰

Como encarnación de la *ma'at*, el faraón constituye el modelo ejemplar para todos sus súbditos. En ese sentido se expresa el visir Rekhmire: «Él es un dios que os hace vivir con sus actos».²¹ La obra

19. Frankfort, *ibid.*, págs. 54 y sigs. Véanse otros ejemplos en *La Royauté et les Dieux*, págs. 202 y sigs.

20. Textos traducidos por Morenz, *op. cit.*, págs. 167-170.

21. Según Frankfort, esta concepción explica la ausencia de sublevaciones populares. Durante las perturbaciones políticas de los periodos intermedios (aproximadamente 2250-2040; 1730-1562 a.C.) nunca llegó a ponerse en tela de juicio la institución de la monarquía.

del faraón asegura la estabilidad del cosmos y del Estado y, como consecuencia, también la continuidad de la vida. En efecto, la cosmogonía se reanuda cada mañana, cuando el dios solar «rechaza» a la serpiente Apofis, pero sin lograr nunca aniquilarla, ya que el caos (= las tinieblas), por representar la virtualidad, son indestructibles. La actividad política del faraón reproduce las hazañas de Ra: también él «rechaza» a Apofis, es decir, que vela para que el mundo no retorne al caos. Cuando en las fronteras aparezcan los enemigos, serán asimilados a Apofis, y el triunfo del faraón reproducirá la victoria de Ra. Esta tendencia a interpretar la vida y la historia en términos de modelos ejemplares y categorías es un rasgo específico de las culturas tradicionales.²² El faraón era indiscutiblemente el único protagonista de los acontecimientos históricos concretos o irrepetibles: campañas militares en distintos países, victorias sobre diversos pueblos, etc. A pesar de ello, cuando Ramsés III hizo construir su tumba, reprodujo los nombres de las ciudades conquistadas, que se hallaban inscritos sobre los muros del templo funerario de Ramsés II. Incluso en la época del Imperio Antiguo, los líbios que «aparecen como víctimas de las conquistas de Pepi II llevan los mismos nombres individuales que los que figuran en los relieves del templo de Sahure dos siglos antes».²³

Es imposible reconocer los rasgos personales de los faraones tal como aparecen reproducidos en los monumentos o descritos en los textos. Incluso en ciertos detalles característicos, como la iniciativa y el valor de Tutmosis III durante la batalla de Meguido, ha podido reconocer A. de Buck los elementos convencionales del retrato del soberano ideal. La misma tendencia hacia el convencionalismo se observa en la representación de los dioses. Con excepción de Isis y Osiris, los restantes dioses, a pesar de sus formas y funciones diferentes, son evocados en los himnos y en las plegarias con términos casi idénticos.²⁴

22. Véase *Le mythe de l'éternel retour*, cap. I.

23. H. Frankfort, *La Royauté et les Dieux*, pág. 30, n. 1.

24. Véase la comparación entre Min y Sobek, en Frankfort, *Ancient Egyptian Religion*, págs. 25-26. Reconociendo la importancia de la visión estática del uni-

En principio, el culto debía ser celebrado por el faraón, pero éste delegaba sus funciones en los sacerdotes de los distintos templos. Directa o indirectamente, los ritos tenían la finalidad de defender, es decir, asegurar la estabilidad de la «creación original». Cada Año Nuevo se reiteraba la cosmogonía²⁵ de una manera aún más ejemplar que la victoria diaria de Ra, pues se trataba de un ciclo temporal más largo. La entronización del faraón reproducía los episodios de la *gesta* de Menes: la unificación de los dos países. En una palabra: se reiteraba ritualmente la fundación del Estado (véase § 25). La ceremonia de la consagración se repetía con ocasión de la fiesta de *Sed*, que se celebraba a los treinta años de la entronización, y tenía por objeto renovar la energía divina del soberano.²⁶ En cuanto a las festividades periódicas de ciertos dioses (Horus, Min, Anubis, etc.), estamos muy mal informados. Los sacerdotes llevaban a hombros la imagen o la barca sagrada en procesión, que estaba compuesta además por músicos, cantores y danzantes, y que se desarrollaba en medio de las aclamaciones de los fieles.

La gran fiesta de Min, una de las más populares en todo Egipto, nos es mejor conocida gracias a que fue asociada más tarde al culto real. Originalmente era la fiesta de la siega; en la procesión participaban el rey, la reina y un toro blanco. El rey cortaba un manojito de espigas y lo ofrecía al toro, pero los ritos que seguían nos resultan muy oscuros.²⁷ El faraón presidía las ceremonias de funda-

verso, interpretada como un movimiento rítmico dentro de una totalidad inmutable, Frankfort ha propuesto una ingeniosa explicación de las manifestaciones de los dioses en formas animales: mientras que en los hombres aparecen rasgos individuales que compensan la estructura morfológica de la figura, los animales no cambian nunca, sino que reproducen siempre la especie. La vida animal, a los ojos de los egipcios, se presentaba como una realidad sobrehumana, ya que participaba de la vida estática del universo; véase *ibid.*, págs. 13-14.

25. Véanse *Le mythe de l'éternel retour*, págs. 65 y sigs.; Frankfort, *La Royauté et les Dieux*, pág. 205.

26. Véanse Frankfort, *ibid.*, págs. 122-136; Vandier, *La Religion égyptienne*, págs. 200-201.

27. Según Gardiner, esta ceremonia incluía además una unión ritual de la pareja real; véase Frankfort, pág. 260.

ción e inauguración de los templos. Desgraciadamente, sólo conocemos algunos gestos simbólicos: en la zanja abierta en el emplazamiento del futuro templo colocaba el rey los «depósitos de fundación» (un ladrillo moldeado por el soberano, unos lingotes de oro, etc.); en la inauguración consagraba el monumento alzando el brazo derecho, etc.

El culto divino de cada día iba dirigido a la estatua del dios, que se guardaba en la naos. Una vez concluida la purificación ritual, el oficiante se acercaba a la naos, rompía el sello de arcilla y abría la puerta. Se postraba delante de la estatua y declaraba que penetraba en el cielo (la naos) para contemplar al dios. Luego la estatua era purificada con natrón para «abrir la boca» del dios. Finalmente, el oficiante cerraba la puerta, sellaba el cerrojo y se retiraba caminando de espaldas.²⁸

Los datos relativos al culto funerario son sensiblemente más abundantes. Los egipcios se preocuparon de la muerte y del más allá en una medida que no tiene parangón entre los demás pueblos del Cercano Oriente. Para el faraón la muerte constituía el punto de partida de su viaje celeste y de su «inmortalización». Por otra parte, la muerte implicaba directamente a uno de los dioses egipcios más populares, Osiris.

28. LA ASCENSIÓN DEL FARAÓN AL CIELO

En la medida en que es posible reconstruirlas, las más antiguas creencias acerca de la existencia más allá de la muerte enlazan con las dos tradiciones ampliamente atestiguadas en todo el mundo: la estancia de los muertos era unas veces subterránea y otras celeste o, más exactamente, estelar. Después de la muerte, las almas marchaban a las estrellas y compartían su inmortalidad. El cielo se imaginaba como una Diosa Madre y la muerte equivalía a un nuevo

28. A. Moret, *Le rituel du culte divin journalier en Égypte, passim*; Vandier, págs. 164 y sigs.

nacimiento o, dicho de otro modo, a un renacer en el mundo sideral. La maternidad del cielo implicaba la idea de que el difunto debía ser engendrado de nuevo; una vez que renacía en el cielo, era amamantado por la Diosa Madre (representada bajo la figura de una vaca).²⁹

La localización infraterrestre del más allá era una creencia predominante en las culturas neolíticas. Ya en la época predinástica (es decir, a comienzos del cuarto milenio) se articularon en el complejo mítico-ritual osírico determinadas tradiciones religiosas conectadas con la agricultura. Ahora bien, Osiris, el único dios egipcio que parece víctima de muerte violenta, es una figura que también aparece en el ritual regio. Más adelante estudiaremos las consecuencias que tuvo este encuentro entre el dios que muere y la teología solar que explicaba y respaldaba la inmortalización del faraón.

Los *Textos de las Pirámides* se ocupan casi exclusivamente de las ideas relativas al destino ultraterreno del soberano. A pesar de los esfuerzos de los teólogos, la doctrina no aparece perfectamente sistematizada. Puede advertirse cierta oposición entre concepciones paralelas y a veces antagónicas. Las fórmulas, en su mayor parte, repiten enérgicamente que el faraón, hijo de Atum (—Ra), engendrado por el Gran Dios antes de la creación del mundo, no puede morir; pero otros textos aseguran al rey que su cuerpo no conocerá la corrupción. Se trata, con seguridad, de dos ideologías religiosas distintas y todavía insuficientemente integradas.³⁰ Sin embargo, casi todas las fórmulas se refieren al viaje celeste del faraón, que emprende el vuelo bajo la forma de un pájaro —halcón, garza real, oca salvaje (*Pir.*, 461-63, 890-91, 913, 1048)—, de un escarabeo (366) o de una langosta (890-91, etc.). Los vientos, las nubes y los mismos dioses han de venir en su ayuda. Algunas veces el rey sube al cielo por una

29. Esta idea justifica la unión incestuosa del faraón muerto, llamado «Toro que fecunda a su Madre». Véase Frankfort, *La Royauté et les Dieux*, págs. 244 y sigs.

30. Ciertos textos (*Pir.*, 2007-2009) enseñan que se deben reunir los huesos del rey y liberar sus miembros de las vendas para asegurar su ascensión. Vandier ha demostrado que se trata de un complejo mítico-ritual osírico (*op. cit.*, pág. 81).

escala (365, 390, 971 y sigs., 2083). Durante su ascensión, el rey es ya un dios, un ser de esencia totalmente distinta a la que corresponde a la raza humana (650, 890).³¹

Sin embargo, antes de penetrar en su reposo celeste, en el Oriente, llamado «Campos de las ofrendas», el faraón había de superar determinadas pruebas. Ante la entrada, un lago «de contornos sinuosos» le cerraba el paso (*Pir.*, 2061), y el barquero tenía los poderes de un juez. Para ser admitido en la barca, el faraón tenía que haber observado todas las purificaciones rituales (*Pir.*, 519, 1116) y responder luego a un interrogatorio de estructura iniciática, es decir, que había de responder con unas fórmulas estereotipadas que servían de consignas. El rey ha de recurrir a menudo a un alegato de defensa (1188-1889) o a la magia (492 y sigs.) e incluso a las amenazas. Implora a los dioses (sobre todo a Ra, Thot y Horus) o pide a los dos sicomoros entre los que se eleva el sol cada día que lo lleven a los «Campos de los cañaverales».³²

Cuando llega al cielo, el rey es recibido triunfalmente por el dios Sol, y se despachan a las cuatro direcciones del mundo mensajeros que anuncien su victoria sobre la muerte. El rey prolonga en el cielo su existencia terrena: sentado sobre el trono recibe los homenajes de sus

31. Textos citados por Vandier, *op. cit.*, pág. 78. Véanse también los pasajes traducidos por Breasted, *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*, págs. 109-115, 118-120, 122, 136, que se recogen en nuestra antología *Desde los primitivos al Zen*, Madrid, Cristiandad, 1978.

32. Vandier, *op. cit.*, pág. 72. Una exposición más detallada en Breasted, *op. cit.*, págs. 103 y sigs. y en R. Weill, *Le champ des roseaux et le champ des offrandes*, págs. 16 y sigs. Este tipo de pruebas es bien conocido en numerosas tradiciones arcaicas. Suponen una iniciación previa en la que se incluyen determinados ritos y enseñanzas (mitología y geografía funerarias, fórmulas secretas, etc.). Las escasas alusiones que aparecen en los *Textos de las Pirámides* constituyen los más antiguos documentos escritos sobre el modo de asegurarse un destino privilegiado en virtud de unos conocimientos secretos. Se trata con toda seguridad de una herencia inmemorial compartida también por las culturas neolíticas predinásticas. En la ideología real egipcia, estas alusiones iniciáticas constituyen más bien una reliquia inútil; en efecto, como hijo del dios y dios encarnado él mismo, el faraón no tenía necesidad de pruebas iniciáticas para obtener el derecho a entrar en el paraíso celeste.

súbditos y sigue sentenciando pleitos y dando órdenes,³³ pues si bien es el único que goza de la inmortalidad solar, el faraón se encuentra rodeado de cierto número de sus súbditos, en primer lugar los miembros de su familia y los altos dignatarios.³⁴ Éstos se identifican con las estrellas, que reciben el nombre de «los glorificados». Según Vandier (pág. 80), «los pasajes de los *Textos de las Pirámides* en los que se habla de las estrellas están cargados de una poesía y una calidad excepcionales; en ellos se refleja la imaginación sencilla y espontánea de un pueblo primitivo que se mueve con facilidad en el ámbito del misterio...».

Como ya hemos dicho, la doctrina soteriológica de los *Textos de las Pirámides* no siempre resulta coherente. Al identificarlo con Ra, la teología solar insistía en la condición privilegiada del soberano, que no caía bajo la jurisdicción de Osiris, rey de los muertos: «Tú abres tu lugar en el cielo entre las estrellas celestes, porque tú eres una estrella ... Miras con desdén a Osiris, das órdenes a los difuntos, te mantienes alejado de ellos, no eres uno de los suyos» (*Pir.*, 251). «Ra-Atum no te entrega a Osiris, que no juzga tu corazón ni tiene poder alguno sobre tu corazón ... Osiris, no te apoderarás de él, tu hijo (Horus) no se apoderará de él ...» (*Pir.*, 145-146). Otros textos resultan incluso agresivos; recuerdan que Osiris es un dios muerto, pues fue asesinado y arrojado al agua. Pero otros pasajes aluden a la identificación entre el faraón y Osiris. Hay fórmulas como la siguiente: «Al igual que Osiris vive, este rey Unas vive, y lo mismo que Osiris ya no muere, tampoco el rey Unas muere» (*Pir.*, 167 y sigs.).

29. OSIRIS, EL DIOS ASESINADO

Para valorar el alcance de tales fórmulas es preciso que presentemos brevemente los mitos y la función religiosa de Osiris. Recor-

33. *Pir.*, 1301, 1721, 134-135, 712-713, 1774-1776, citados por Vandier, *op. cit.*, pág. 79. Véanse otros textos citados y comentados por Breasted, *op. cit.*, págs. 118 y sigs.

34. Es decir, quienes han sido enterrados en las inmediaciones de las tumbas reales.

demos ante todo que la versión más completa del mito osírico es la transmitida por Plutarco (siglo II d.C.) en su tratado *De Iside et Osiride*. Como ya hemos advertido a propósito de las cosmogonías (véase § 26), los textos egipcios se refieren únicamente a episodios aislados. A pesar de ciertas incoherencias y hasta contradicciones, explicables por las tensiones y sincretismos que precedieron a la victoria final de Osiris, su mito central puede ser reconstruido con cierta facilidad. Según todas las tradiciones, Osiris fue un rey legendario, célebre por la energía y la justicia con que gobernaba Egipto. Seth, su hermano, le tendió una trampa y logró asesinarlo. Su esposa Isis, «gran maga», consiguió ser fecundada por Osiris muerto. Después de sepultar su cuerpo, Isis se refugió en el Delta; allí, oculta entre los macizos de papiro, dio a luz un hijo, Horus. Cuando éste creció, hizo reconocer sus derechos ante los dioses de la Enéada y se lanzó al ataque contra su tío.

Al principio, Seth consigue arrancarle un ojo (*Pir.*, 1463), pero prosigue la lucha y Horus triunfa al final. Recupera su ojo y lo ofrece a Osiris. De este modo recobra la vida Osiris; véase *Pir.*, 609 y sigs., etc. Los dioses condenan a Seth a transportar a su propia víctima³⁵ (por ejemplo, Seth es transformado en barca para que lleve a Osiris por el Nilo). Pero, al igual que Apofis, Seth no puede ser totalmente aniquilado, porque encarna un poder irreductible. Después de la victoria, Horus desciende al país de los muertos y anuncia la buena noticia: reconocido sucesor legítimo de su padre, es coronado rey. De este modo «despierta» a Osiris; según los textos, «pone su alma en movimiento».

Este último acto del drama pone especialmente de relieve la modalidad específica del ser de Osiris. Horus lo encuentra sumido en un estado de torpor inconsciente y logra reanimarlo. «¡Osiris, mi-

35. *Pir.*, 626-627, 651-652, etc. Según una variante en la que insiste Plutarco, Seth desmembró el cadáver de Osiris (*Pir.*, 1867) en catorce partes y las dispersó. Pero Isis las recuperó (con excepción del órgano sexual, que había sido engullido por un pez) y las enterró cada una en el lugar en que la había hallado. De ahí que varios santuarios se atribuyeran la posesión de la tumba de Osiris. Véase A. Brunner, «Zum Raumbegriff der Aegypter», pág. 615.

ra! ¡Osiris, escucha! ¡Levántate, resucita!» (*Pir.*, 258 y sigs.). Jamás aparece Osiris representado en movimiento; su imagen está siempre en actitud impotente y pasiva.³⁶ Después de su coronación, es decir, una vez que ha puesto fin al período de crisis (el «caos»), Horus le resucita: «¡Osiris! Tú partiste, pero has retornado; te dormiste, pero has sido despertado; moriste, pero vives de nuevo» (*Pir.*, 1004 y sigs.). Sin embargo, Osiris es resucitado en cuanto que es «persona espiritual» (= alma) y energía vital. En adelante le corresponderá asegurar la fertilidad vegetal y las restantes fuerzas reproductivas. Se le describe como si fuera la tierra en su totalidad o se le compara con el océano que circunda el mundo. Ya hacia el año 2750 a.C. simboliza Osiris las fuerzas de la fecundidad y del crecimiento.³⁷ Dicho de otro modo: Osiris, el rey asesinado (= el faraón muerto), asegura la prosperidad del reino gobernado por su hijo Horus (representado por el faraón recién entronizado).

Es posible adivinar en sus grandes líneas las relaciones entre Ra, el faraón y la pareja Osiris-Horus. El sol y las tumbas de los reyes constituyen las dos grandes fuentes de sacralidad. Según la teología solar, el faraón era el hijo de Ra; pero como sucedía a un soberano difunto (= Osiris), el faraón reinante podía considerarse Horus. La tensión entre estas dos direcciones del espíritu religioso egipcio, la «solarización» y la «osirianización»,³⁸ se manifiesta en las funciones de la realeza. Como ya hemos visto, la civilización egipcia es el resultado de la unión entre el alto y el bajo Egipto en un reino único. Al principio se consideró a Ra como soberano de la Edad de Oro, pero después del Imperio Medio (2040-1700 a.C.), este cometido se transfirió a Osiris. La fórmula osírica terminó por imponerse en la ideología real, pues la filiación Osiris-Horus garantizaba la continui-

36. Hasta los textos de las Dinastías IX-X no se empieza a hablar en su nombre; véase Rundle Clark, pág. 110.

37. Véase Frankfort, *La Royauté et les Dieux*, págs. 256 y sigs. (Osiris en el grano y en el Nilo).

38. En cierto sentido se puede hablar de competencia entre un dios muerto, Osiris, y un dios moribundo, Ra, pues el sol también «moría» cada noche, pero resucitaba al alba del día siguiente.

dad de la dinastía, al mismo tiempo que aseguraba la prosperidad del país. Como fuente de la fecundidad universal, Osiris hacía que el reinado de su hijo y sucesor gozara de prosperidad.

Un texto del Imperio Medio expresa muy bien la exaltación de Osiris como fundamento y fuente de toda la creación: «Si vivo como si muero, yo soy Osiris. Penetro en ti y reaparezco a través de ti; fallezco en ti y crezco en ti ... Los dioses viven en mí porque yo vivo y crezco en el grano que los sustenta. Yo cubro la tierra; si vivo como si muero, soy la cebada; no se me puede destruir. Yo he penetrado el orden ... He sido hecho señor del orden y emerjo en el orden...».³⁹

Se trata de una audaz valoración de la muerte, asumida en adelante como una especie de transmutación exultante de la existencia encarnada. La muerte realiza el tránsito de la esfera de lo insignificante hacia la esfera de lo significativo. La tumba es el lugar donde se realiza la transfiguración (*sakh*) del hombre, pues el muerto se convierte en un *akh*, un «espíritu transfigurado».⁴⁰ Desde nuestro punto de vista, lo que ahora importa es el hecho de que Osiris se va convirtiendo paulatinamente en el modelo ejemplar no sólo para los soberanos, sino para cada individuo en particular. Es verdad que su culto se había popularizado ya durante el Imperio Antiguo, lo que explica la presencia de Osiris en los *Textos de las Pirámides* a pesar de la resistencia de los teólogos heliopolitanos. Pero la época clásica de la civilización egipcia finalizó con una grave crisis, de la que nos ocuparemos enseguida. Una vez restablecido el orden, Osiris aparece en el centro de las preocupaciones éticas y de las esperan-

39. *Textos de los Sarcófagos*, pág. 330, trad. Rundle Clark, pág. 142.

40. Frankfort, *Ancient Egyptian Religion*, págs. 96, 101. Téngase en cuenta que al depositar el cadáver en el sarcófago, se le colocaba en los brazos de su madre, la diosa del cielo, Nut: «Eres entregado a tu madre Nut en su nombre de Sarcófago» (*Pir.* 616). Otro texto compara a Nut con un lecho en el que duerme el muerto mientras espera ser despertado a una vida nueva (*Pir.*, 741). Los cuatro costados del sarcófago se personificaban como Isis, Neftis, Horus y Thoth; el fondo se identifica con Geb, dios de la tierra, y la tapa con la diosa del cielo. De este modo, el muerto queda rodeado en su sarcófago por las personificaciones del cosmos en su totalidad; véase A. Piankoff, *The Shrines of Tut-Ankh-Amon*, págs. 21-22.

zas religiosas. Aquí se inicia un proceso que ha sido descrito como la «democratización de Osiris».

En efecto, además de los faraones aparecen muchos otros personajes que profesan su fe en la participación ritual en el drama y la apotheosis de Osiris. Los textos que permanecían ocultos, grabados sobre los muros de las estancias abiertas en el interior de las pirámides elevadas por los faraones, se reproducen luego en los sarcófagos de los nobles y hasta de los individuos privados de cualquier privilegio. Osiris pasa a ser el modelo de todos cuantos esperan vencer a la muerte. Un *Texto de los Sarcófagos* (IV, 276 y sig.) proclama: «Tú eres ya el hijo de un rey, un príncipe, mientras tu corazón (es decir, tu espíritu) permanezca contigo». Siguiendo el ejemplo de Osiris, y con su ayuda, los difuntos logran convertirse en «almas», es decir, en seres espirituales perfectamente integrados y por ello mismo indestructibles. Asesinado y desmembrado, Osiris fue «reconstruido» por Isis y reanimado por Horus. De este modo inauguró un nuevo modo de existencia, pasando de sombra impotente a «persona» que «sabe», un ser espiritual debidamente iniciado.⁴¹ Es probable que los Misterios helenísticos de Isis y Osiris desarrollaran ideas semejantes. Osiris toma de Ra la función de juez de los muertos; pasa a ser el Señor de la justicia, instalado en un palacio o sobre el montículo primordial, es decir, en el «centro del mundo». Como veremos más adelante (véase § 33), la tensión Ra-Osiris encontró una solución durante el Imperio Medio y el Imperio Nuevo.

30. LA CRISIS: ANARQUÍA, DESESPERACIÓN Y «DEMOCRATIZACIÓN» DE LA VIDA DE ULTRATUMBA

Pepi II fue el último faraón de la VI Dinastía. Poco después de su muerte, hacia el 2200 a.C., Egipto se vio gravemente trastornado

41. Cuando Horus descendió al otro mundo y resucitó a Osiris, le otorgó el poder de su «conocimiento». Osiris fue una víctima fácil porque «no sabía», no conocía la verdadera naturaleza de Seth; véanse los textos traducidos y comentados por Clark, págs. 114 y sigs.

por la guerra civil, y el Estado se hundió. El debilitamiento del poder central alentó las ambiciones de los dinastas. La anarquía asoló el país durante algún tiempo. En cierto momento, Egipto quedó dividido en dos reinos, el del norte, con capital en Herakleópolis, y el del sur, cuya capital era Tebas. La guerra civil finalizó con la victoria de los tebanos, y los últimos reyes de la XI Dinastía consiguieron reunificar el país. El período de anarquía, llamado por los historiadores Primer Período Intermedio (o Primer Interregno) finalizó hacia el año 2050 a.C. con el advenimiento de la XII Dinastía. La restauración del poder central significó el comienzo de un verdadero renacimiento.

Durante el Período Intermedio se produjo la «democratización» de la existencia más allá de la muerte; los nobles hicieron copiar en sus sarcófagos los *Textos de las Pirámides*, redactados exclusivamente para los faraones. Fue también aquélla la única época de la historia egipcia en que el faraón fue acusado de debilidad y hasta de falta de honradez. Gracias a diversas composiciones literarias del mayor interés, podemos seguir el curso de las profundas transformaciones desarrolladas durante la crisis. Los textos más importantes son los conocidos bajo los títulos de *Instrucciones para el Rey Meri-ka-ré*; *Las Amonestaciones del Profeta Ipu-wer*; *El Canto del Arpista*; *La Disputa de un hombre abatido con su Alma*. Los autores de estos textos evocan los desastres provocados por el hundimiento de la autoridad tradicional, y sobre todo las injusticias y los crímenes que les empujan al escepticismo y la desesperación, al suicidio en ocasiones. Pero estos documentos aportan al mismo tiempo los indicios de que se está produciendo un cambio de orden interior. Hay, al menos, algunos dignatarios que se preguntan por su propia responsabilidad en la catástrofe y no dudan en reconocerse culpables.

Un tal Ipu-wer se presenta ante el Faraón para hacerle saber las proporciones que alcanza el desastre. «Mira, el país está privado de la realeza por culpa de algunos irresponsables ... Los hombres se rebelan contra el úreo real ... que había pacificado los dos países ... La residencia regia puede ser arrasada en una hora». Las provincias y los templos no pagan ya sus tributos a causa de la guerra civil. Las

tumbas de las pirámides han sido salvajemente saqueadas. «El rey ha sido sacado por los pobres. El que había sido sepultado como un halcón (divino) yace ahora sobre una (simple) carreta. La estancia oculta de la pirámide se encuentra vacía.» Ipu-wer se vuelve aún más audaz y termina por amonestar al faraón, echándole en cara la anarquía general. El rey debía ser el pastor de su pueblo, pero su entronización no ha traído más que la muerte. «La autoridad y la justicia están contigo, pero lo único que pones en todo el país es la confusión, junto con el alboroto de las riñas. Mira cómo cada cual se arroja sobre su vecino; los hombres ejecutan lo que tú les has ordenado. Esto demuestra que tus actos han creado esta situación y que tú has proferido mentiras.»⁴²

Uno de los reyes de la misma época compuso un tratado para su hijo Meri-ka-ré. El monarca reconoce humildemente sus pecados: «Egipto lucha hasta en las necrópolis ... y yo he hecho lo mismo». Las desdichas del país «han sucedido a causa de mis actos, y yo caí en la cuenta (del mal que había hecho) únicamente después de haberlo cometido». Recomienda a su hijo «actuar con justicia (*ma'at*) mientras viva sobre la tierra». «No confíes en los muchos años, pues los jueces (que te van a juzgar después de la muerte) consideran la vida como una hora...» Lo único que permanece con el hombre son sus acciones. En consecuencia, «no hagas el mal». En lugar de erigir un monumento en piedra, «haz que tu monumento persista en virtud del amor que sepas inspirar». «¡Ama a todo el mundo!». Porque los dioses estiman la justicia más que las ofrendas. «Consuela al que llora y no oprimas a la viuda. No prives a un hombre de la propiedad de su padre ... No castigues injustamente. No mates...»⁴³

Los egipcios estaban especialmente consternados por cierto tipo de vandalismo. Los hombres destruían las tumbas de los antepasados, arrojaban fuera los cadáveres y se llevaban las piedras para construir sus propias tumbas. Como observaba Ipu-wer, «muchos

42. *Las Amonestaciones de Ipu-wer*, trad. Wilson, *ANET*, págs. 441-444; Erman-Blackman, *The Ancient Egyptians*, págs. 92 y sigs.

43. Trad. Wilson, *ANET*, págs. 414-418; Erman-Blackman, *op. cit.*, págs. 72 y sigs.

muertos son sepultados en el Río. El Río se ha convertido en una tumba...». El rey aconseja a su hijo Meri-ka-ré: «No destroces el monumento de otro ... No construyas tu tumba con ruinas». *El Canto del Arpista* evoca el saqueo y la destrucción de las tumbas, pero por motivos completamente distintos: «Los dioses que vivieron en otros tiempos (es decir, los reyes) y reposan en sus pirámides, y también los muertos beatificados (es decir, los nobles) enterrados en sus pirámides ... Sus moradas ya no existen. Mira lo que se ha hecho de ellas ... Los muros han sido rotos, y sus mansiones desaparecieron, como si nunca hubieran existido». Para el autor del poema, sin embargo, estos sucesos no vienen sino a confirmar el misterio impenetrable de la muerte. «Nadie retorna de allá para describirnos su estado o manifestarnos sus necesidades, para aquietar nuestro corazón hasta el momento en que nosotros también emprendamos el camino hacia el lugar para el que ellos partieron.» En consecuencia, concluye el Arpista, «cumple tu deseo mientras vivas ... No consientas que languidezca tu corazón ...».⁴⁴

La ruina de todas las instituciones tradicionales trae a la vez consigo el agnosticismo y el pesimismo junto con una exaltación del placer que no logra ocultar la profunda desesperación. El colapso de la realeza divina lleva fatalmente consigo la infravaloración religiosa de la muerte. Si el faraón ya no se comporta como un dios encarnado, todos los demás valores sufrirán la misma crisis, y en primer lugar el significado de la vida. Con mayor motivo se pone en tela de juicio la realidad de la existencia más allá de la tumba. *El Canto del Arpista* nos recuerda otras crisis de desesperación, en Israel, en Grecia, en la India antigua, provocadas por la disolución de los valores tradicionales.

Pero el texto más impresionante es *La Disputa sobre el Suicidio*, un diálogo entre un hombre, abrumado por la desesperación, y su alma (*bâ*). El hombre se esfuerza por convencer a su alma de la conveniencia de suicidarse. «¿A quién hablaré hoy? Los hermanos son malvados, los compañeros de ayer no te quieren ... Los corazones

44. Trad. Wilson, *ANET*, pág. 467; véanse también Breasted, *Development of Religion and Thought*, pág. 183; Erman-Blackman, págs. 132 y sigs.

son rapaces, y cada cual arrebató los bienes de su vecino ... Ya no hay hombres justos. El país está abandonado a los que maquinan la maldad ... El pecado que merodea por la tierra no tiene fin.» Sobre el telón de fondo de tales plagas, la muerte se presenta como algo deseable, pues colmaría al hombre de dichas olvidadas o pocas veces conocidas. «La muerte se me presenta hoy como la curación a un enfermo ... como perfume de mirra ... como aroma de flores de loto ... como el olor (de los campos) después de la lluvia ... como el deseo ardiente que siente el hombre de regresar a su casa después de largos años de cautiverio...» Su alma (*bâ*) le recuerda en primer lugar que el suicidio le impedirá disfrutar de la sepultura y los servicios funerarios. Luego se esfuerza por persuadirle de que trate de olvidar sus penas y busque los placeres sensuales. Finalmente, el alma le asegura que permanecerá siempre a su lado, aun en el caso de que se decida a darse muerte.⁴⁵

Las composiciones literarias del Período Intermedio serían muy estimadas y se copiarían una y otra vez mucho tiempo después de la restauración de la unidad política bajo los faraones del Imperio Medio (2040-1730 a.C.). Estos textos son algo más que testimonios de primer orden de la gran crisis, pues vienen además a ilustrar una tendencia del espíritu religioso egipcio que desde entonces no dejó de acentuarse. Se trata de una corriente de pensamiento difícil de describir brevemente, pero cuya característica principal radica en la importancia que se atribuye a la *persona humana* como réplica virtual del modelo ejemplar, la persona del faraón.

31. TEOLOGÍA Y POLÍTICA DE LA «SOLARIZACIÓN»

El Imperio Medio estuvo gobernado por una serie de excelentes soberanos, pertenecientes casi todos ellos a la XII Dinastía. Bajo su mandato conoció Egipto una época de expansión económica y de

45. Trad. Wilson, *ANET*, págs. 405-407; véanse Breasted, *op. cit.*, 189 y sigs.; Erman-Blackman, págs. 86 y sigs.

gran prestigio internacional.⁴⁶ Los nombres elegidos por los faraones al tiempo de su coronación traslucen la decisión de comportarse con justicia (*ma'at*) para con los hombres y los dioses.⁴⁷ Durante la XII Dinastía accedió al rango supremo, bajo el título de Amón-Ra, uno de los ocho dioses adorados en Hermópolis, Ra (el fundador de la dinastía se llamó Amenemhat: «Amón va a la cabeza»). El dios «oculto» (véase § 26) fue identificado con el sol, dios «manifiesto» por excelencia. En virtud de la «solarización» se convertiría Amón en dios universal del Imperio Nuevo.

Paradójicamente, este Imperio —el único que realmente merece este nombre— fue la consecuencia, tardía pero inevitable, de una segunda crisis, desencadenada después de la XII Dinastía. Un gran número de soberanos se sucedió rápidamente hasta la invasión de los hicsos, en el 1674 a.C. Se desconocen las causas de la desintegración del Estado, que se produjo dos generaciones antes del ataque de los hicsos. De todas formas, los egipcios no hubieran podido resistir mucho tiempo el asalto de estos temibles guerreros que manejaban el caballo, el carro, la armadura y el arco compuesto. La historia de los hicsos es conocida de manera muy deficiente;⁴⁸ sin embargo, puede afirmarse con seguridad que su avance hacia Egipto fue consecuencia de las migraciones que conmocionaron todo el Cercano Oriente en el siglo XVII a.C.

46. Resultado muy meritorio, sobre todo teniendo en cuenta que los gobernadores de las distintas regiones habían conservado intacta su soberanía local.

47. Véanse los ejemplos citados por Wilson, *The Culture of Ancient Egypt*, pág. 133. Es cierto que los egipcios se consideraban todavía los únicos seres *realmente* humanos; los extranjeros eran asimilados a los animales, y en ciertos casos hasta podían ser sacrificados; véase Wilson, *ibid.*, pág. 140.

48. La fuente etimológica del término es egipcia: *hukau khasut*, «gobernador de los países extranjeros». Los nombres conocidos son semíticos en su mayor parte, pero también aparecen nombres hurritas. Los hicsos no son mencionados en ningún documento egipcio contemporáneo. Aparece una alusión a su ciudad fortificada, Tanis, en un texto de la Dinastía XIX y en un cuento popular redactado hacia la misma época. Como era de esperar, los conquistadores («barbaros» para los egipcios) fueron asimilados a la serpiente Apofis, símbolo del caos.

Después de su victoria, los conquistadores se instalaron en el Delta. Desde su capital, Avaris, gobernaron a través de sus vasallos la mayor parte del bajo Egipto. Pero cometieron el error de permitir que, a cambio de un tributo, una sucesión de faraones siguiera reinando en el alto Egipto. Los hicsos importaron algunos dioses sirios, Baal y Teshub en primer lugar; al segundo lo identificaron con Seth. La promoción del matador de Osiris al rango supremo debió de constituir una grave humillación. Pero hemos de precisar que el culto a Seth se practicaba en el Delta ya en tiempos de la IV Dinastía.

Para los egipcios, la invasión de los hicsos representaba una catástrofe difícil de comprender. Su confianza en que, por decisión de los dioses, ocupaban una posición privilegiada quedó gravemente afectada. Por otra parte, mientras que el Delta era colonizado por unos asiáticos, los conquistadores, atrincherados en sus campamentos fortificados, ignoraban con desprecio la civilización egipcia. Pero los egipcios supieron asimilar la lección. Progresivamente fueron aprendiendo a manejar las armas de los invasores. Un siglo después del desastre (hacia el año 1600 a.C.), Tebas, donde reinaba un faraón de la XVII Dinastía, desencadenó la guerra de liberación. La victoria final⁴⁹ coincide con el advenimiento de la XVIII Dinastía (1562-1308 a.C.) y la fundación del Imperio Nuevo.

La liberación tuvo como efecto inmediato el auge del nacionalismo y de la xenofobia. Hubo de pasar al menos un siglo para que se aplacase la sed de venganza contra los hicsos. Al principio, los soberanos emprendieron expediciones punitivas, pero en 1470 a.C. Tutmosis III inicia la serie de campañas militares en Asia con una expedición contra las antiguas plazas fuertes de los hicsos. El sentimiento de inseguridad creado por la ocupación extranjera fue desapareciendo lentamente. Para que Egipto quedase completamente a cubierto de las agresiones externas, Tutmosis III procedió a una se-

49. Ningún documento oficial registra la expulsión de los hicsos. El único testimonio es la breve autobiografía de un modesto combatiente en la guerra de liberación; el texto ha sido traducido por Breasted, *Ancient Records of Egypt* II, págs. 1 y sigs.; véase también Wilson, *op. cit.*, págs. 164-165.

rie de conquistas cuyo resultado fue la creación de un Imperio. Es probable que las frustraciones sufridas durante los veintidós primeros años de su reinado exacerbaran sus ambiciones militares, pues durante todo aquel período la verdadera soberana fue su tía y suegra, Hatshepsut. Esta reina singularmente dotada prefería la expansión cultural y comercial a las guerras de conquista. Pero quince días después de la caída de Hatshepsut, Tutmosis emprendía el camino hacia Palestina y Siria con ánimo de someter a los «rebeldes». Tiempo después triunfaría en Meguido. Felizmente para el porvenir del Imperio, Tutmosis se mostró generoso con los vencidos.

Aquello fue el final del aislamiento egipcio, pero también el comienzo de la decadencia de la cultura tradicional del país. A pesar de la duración relativamente corta del Imperio, sus repercusiones fueron irreversibles. Como secuela de su política internacional, Egipto se abrió progresivamente a una cultura cosmopolita. Un siglo después de la victoria de Meguido, la presencia masiva de los «asiáticos» aparece atestiguada por todas partes, incluso en la administración y en las residencias reales.⁵⁰ Muchas divinidades extranjeras no sólo eran toleradas, sino que se asimilaban a las divinidades nacionales. Y lo que es más, los dioses egipcios empezaron a ser adorados en los países extranjeros, de forma que Amón-Ra se convirtió en un dios universal.

La solarización de Amón facilitó a la vez el sincretismo religioso y la restauración del dios solar en el rango supremo, pues el sol era el único dios universalmente accesible.⁵¹ Los más hermosos himnos dirigidos a Amón-Ra lo exaltan como creador universal y cosmócrata; fueron compuestos al comienzo de la época «imperial». Por otra parte, la adoración del dios solar como Dios supremo por excelencia abría el camino a cierta unidad religiosa; la supremacía de un mismo principio divino se imponía progresivamente desde el valle del Nilo hasta Siria y Anatolia. Por lo que respecta a Egipto, esta teolo-

50. Véase Wilson, *op. cit.*, págs. 189 y sigs.

51. Por razones que hemos examinad en otro lugar (véase § 20; véase también *Tratado*, §§ 14 y 30), los dioses celestes se habían convertido en *dii otiosi*.

gía solar de tendencia universalista se encontraba fatalmente implicada en las tensiones de orden político. Durante la XVIII Dinastía, los templos de Amón-Ra fueron considerablemente ampliados, y sus rentas se multiplicaron por diez. Como consecuencia de la invasión de los hicsos y, sobre todo, de la liberación de Egipto por un soberano de Tebas, los dioses fueron llamados a intervenir de una manera más directa en los asuntos del Estado. Esto quiere decir que los dioses, y en primer lugar Amón-Ra, comunicaban sus consejos a través del cuerpo sacerdotal. El sumo sacerdote de Amón adquirió una considerable autoridad, y se situaba inmediatamente después del faraón. Egipto iba camino de convertirse en una teocracia, lo que, por otra parte, no contribuía a aminorar la lucha por el poder entre el sumo sacerdote y el faraón. Esta excesiva politización de la jerarquía sacerdotal hizo que aumentara la tensión entre las distintas corrientes teológicas, que llegaron a ocupar posiciones irreductiblemente antagónicas.

32. AKHENATÓN O LA REFORMA FRUSTRADA

Los acontecimientos que han recibido el nombre de «Revolución de Amarna» (1375-1350 a.C.), es decir, la promoción de Atón, el disco solar, al rango de única divinidad suprema, se explican en parte por la decisión del faraón Amenhotep IV, que trataba de liberarse así de la tutela del sumo sacerdote. En efecto, poco tiempo después de ser elevado al trono, el joven soberano quitó al sumo sacerdote la administración de los bienes de Amón, con lo que le retiraba al mismo tiempo la base de sus poderes. A continuación, el faraón cambió de nombre («Amón está satisfecho») por el de Akh-en-Atón («El servidor de Atón»), abandonó la antigua capital, Tebas, «la ciudad de Amón», y se hizo construir otra, situada 500 kilómetros más al norte, a la que puso por nombre Akhetatón (actualmente Tell-el-Amarna), donde elevó sus palacios y los templos de Atón. A diferencia de los santuarios de Amón, los de Atón no estaban cubiertos; se podía adorar al sol en todo su esplendor. No fue ésta la única innovación

de Akhenatón. En el terreno de las artes figurativas fomentó el estilo que más adelante sería calificado de «naturalismo» de Amarna; por primera vez fue introducido el lenguaje popular en las inscripciones reales y en los decretos oficiales; por otra parte, el faraón renunció a los convencionalismos rígidos impuestos por la etiqueta, dejando que sus relaciones con los miembros de la familia real y sus íntimos se rigieran por la mayor espontaneidad.

Todas estas innovaciones se justifican por el valor religioso que Akhenatón otorgaba a la «verdad» (*ma'at*) y, por consiguiente, a todo lo que era natural y estaba en consonancia con los ritmos de la vida. Porque este faraón desmedrado y casi deforme, que habría de morir joven, había descubierto el valor religioso de la «alegría de vivir», el gozo inagotable de disfrutar de la creación multiforme de Atón y, sobre todo, de la luz divina. Para imponer su «reforma», Akhenatón rebajó a Amón y a todos los restantes dioses⁵² en favor de Atón, Dios supremo, identificado con el disco solar, fuente universal de la vida, cuya imagen era el sol con sus rayos terminados en manos que alargan a sus fieles el símbolo de la vida (el *ankh*). Las ideas esenciales de la teología de Akhenatón se encuentran en los dos himnos dirigidos a Atón, los únicos que se han conservado. Se trata, sin duda alguna, de una de las más nobles expresiones de la religiosidad egipcia. El sol es «el origen de la vida»; sus rayos «abrazan a todos los países». «Aunque tú estés muy lejos, tus rayos se posan sobre la tierra; aunque te alcen sobre los rostros de los hombres, tus huellas son invisibles.»⁵³ Atón es el «creador del germen en la mujer», y él anima el embrión y vela en el parto y durante la crianza del niño, del mismo modo que da el aliento al pajarillo y luego lo protege. «¡Qué variadas son tus obras! Ocultas están a la mirada de los hombres, ¡oh Dios único, aparte del cual ninguno otro exis-

52. En principio, pues se mantuvieron Ra Ma'at y Harakhti.

53. «Cuando te pones ... la tierra queda en tinieblas, semejante a la muerte.» Durante la noche merodean las serpientes y las fieras; entonces «se hunde el mundo en el silencio». Akhenatón evoca, con detalles de sorprendente viveza, el milagro del alba, el gozo compartido por árboles, flores, aves y peces.

tel»⁵⁴ Atón creó todos los países, los hombres y las mujeres, y puso a cada uno de ellos en el lugar que le es propio, previendo todo lo necesario para su vida. «El mundo por ti subsiste...» «Cada uno de ellos tiene su alimento.»

Se ha comparado, y no sin razón, este himno con el salmo 104. Incluso se ha hablado del carácter «monoteísta» de la reforma de Akhenatón. La originalidad y la importancia de este «primer individuo» de la historia, como lo caracteriza Breasted, son aún motivo de controversia. De lo que no cabe duda es de su fervor religioso. La plegaria hallada en su sarcófago contenía estas líneas: «Voy a respirar el dulce aliento de tu boca. Voy a contemplar cada día tu hermosura ... Dame tus manos, cargadas de tu espíritu, para que yo te reciba y viva por él. Pronuncia mi nombre por toda la eternidad: nunca faltará a tu llamada». Después de treinta y tres siglos, esta plegaria conserva aún su fuerza conmovedora.

Durante el reinado de Akhenatón, y a causa de su pasividad política y militar, Egipto perdió el Imperio asiático. Su sucesor, Tut-Ankh-Amón (1357-1344 a.C.), restableció las relaciones con el sumo sacerdote de Amón y retornó a Tebas. Desaparecieron casi por completo las huellas de la «reforma atoniana». Poco después murió el último faraón de la larga y gloriosa XVIII Dinastía.

Según la opinión común de los especialistas, la extinción de la XVIII Dinastía marca el fin de la creatividad del genio egipcio. Por lo que se refiere a las creaciones religiosas, cabe preguntar si su falta de relevancia hasta la fundación de los Misterios de Isis y Osiris no se debe a la brillantez y eficacia de las síntesis elaboradas durante el Imperio Nuevo.⁵⁵ Porque, en cierto sentido, tales síntesis representan el punto culminante del pensamiento religioso egipcio: constituyen un sistema perfectamente articulado que sólo invita a innovaciones estilísticas.

54. «Tú creaste la tierra ... mientras estabas solo.» «Tú hiciste el cielo tan lejano para elevarte a la altura y mirar todo cuanto hiciste.»

55. Pensamos, evidentemente, en las minorías religiosas a las que podían resultar accesibles las significaciones profundas de tales creaciones.

Para mejor valorar la importancia de estas síntesis teológicas, volvamos por un momento a considerar el «monoteísmo atoniano». Hay que precisar ante todo que la expresión empleada por Akhenatón en su himno —«el Dios único, aparte del cual ninguno otro existe»— había sido ya aplicada mil años antes de la reforma de Amarna a Amón, a Ra, a Atum y a otros dioses. Aparte de esto, como observa John Wilson,⁵⁶ había al menos *dos* dioses, pues el mismo Akhenatón era adorado como otra divinidad. Las plegarias de los fieles (es decir, del grupo restringido de funcionarios y dignatarios de la corte) iban dirigidas no a Atón, sino directamente a Akhenatón. En su admirable himno, el faraón afirma que Atón es su *dios personal*: «Tú estás en mi corazón y nadie te conoce como no sea tu hijo (es decir, Akhenatón), al que tú has iniciado en tus planes y en tu poder». Esto explicaría la desaparición casi instantánea del «atonismo» a la muerte de Akhenatón. En resumidas cuentas, se trataba de una religiosidad exclusiva de la familia real y de los cortesanos.

A todo lo dicho hemos de añadir que Atón era conocido y adorado mucho tiempo antes de la reforma de Amarna.⁵⁷ En el *Libro de lo que hay en el más allá* se aplica a Ra el apelativo de «Señor del disco (Atón)». En otros textos de la XVIII Dinastía se ignora a Amón (el «dios oculto»), mientras que se describe a Ra como el dios «cuyo rostro está velado» y que «se oculta en el otro mundo». Dicho de otro modo: en el carácter misterioso e invisible de Ra se declaran aspectos complementarios de Atón, dios plenamente manifiesto en el disco solar.⁵⁸

33. SÍNTESIS FINAL: LA ASOCIACIÓN RA-OSIRIS

Los teólogos del Imperio Nuevo insisten en el carácter complementario de los dioses opuestos o incluso antagonicos. En la *Leta-*

56. *Op. cit.*, págs. 223 y sigs.

57. Véanse Wilson, *op. cit.*, págs. 210 y sigs.; Piankoff, *The Shrines of Tut-Ankh-Amon*, págs. 5 y sigs.

58. Piankoff, *op. cit.*, pág. 12.

nia de Ra se llama al dios solar «el Uno conjunto»; se le representa bajo la forma de Osiris-momia, portando la corona del alto Egipto. En otras palabras: Osiris aparece impregnado del alma de Ra.⁵⁹ En la persona del faraón muerto se consuma la identificación de los dos dioses; una vez completado el proceso de osirianización, el rey resucita como joven Ra, porque el curso solar representa el modelo ejemplar del destino humano: paso de un modo de ser a otro, de la vida a la muerte y, en consecuencia, a un nuevo nacimiento. El descenso de Ra al mundo subterráneo supone a la vez su muerte y su resurrección. Un texto habla de «Ra que va a reposar en Osiris, y Osiris que va a reposar en Ra».⁶⁰ Numerosas alusiones míticas subrayan el doble aspecto de Ra, a la vez osírico y solar. Al descender al otro mundo, el rey se convierte en trasunto del binomio Osiris-Ra.

Según uno de los textos antes citados, Ra «se oculta en el otro mundo». Numerosas invocaciones de la *Letanía* (20-23) insisten en el carácter acuático de Ra e identifican al dios solar con el océano primordial. Pero la unión de los contrarios se expresa sobre todo mediante la idea de la solidaridad oculta entre Ra y Osiris o entre Horus y Seth.⁶¹ Dicho con una fórmula feliz de Rundlé Clark (pág. 158): *Ra como dios trascendente y Osiris como dios que emerge constituyen las manifestaciones complementarias de la divinidad*. En última instancia, se trata del mismo «misterio» y, más en concreto, de la multiplicidad de las formas emanadas por el único y solo Dios.⁶² Según la teogonía y la cosmogonía desencadenadas por Atum (véase § 26), la divinidad es *a la vez* una y múltiple; la creación consiste en la multiplicación de sus nombres y de sus formas.

59. Véase Piankoff, *The Litany of Re*, pág. 11.

60. Véase Piankoff, *Rameses VI*, pág. 35.

61. Véase los ejemplos citados por Piankoff, *Litany*, pág. 49, n. 3.

62. Ya en los *Textos de las Pirámides*, Atum hace emanar a los dioses de su propio ser. Bajo su forma primordial de serpiente (véase § 26), Atum ha sido también identificado con Osiris (lo que implica que también él puede «morir») y, consecuentemente, con Horus; véanse los textos citados y comentados por Piankoff, *Litany*, pág. 11, n. 2.

La asociación y la convergencia de los dioses son operaciones bien conocidas del pensamiento religioso egipcio ya en la más remota Antigüedad. La originalidad de la teología del Imperio Nuevo consiste, por una parte, en el postulado del doble proceso de osirización de Ra y de solarización de Osiris y, por otra, en la convicción de que este doble proceso revela la significación secreta de la existencia humana, y más concretamente la *complementariedad de la vida y de la muerte*.⁶³ En cierto modo, esta síntesis teológica confirma la victoria de Osiris al otorgarle una nueva significación. El triunfo del dios asesinado podía considerarse total ya a comienzos del Imperio Nuevo. Con la XVIII Dinastía, Osiris se convierte en juez de los muertos. Los dos actos del drama de ultratumba —el «proceso» y el «pesaje del corazón»— se desarrollan en presencia de Osiris. En los *Textos de los Sarcófagos* ambos actos, «proceso» y «pesaje del corazón», están diferenciados, pero en el *Libro de los Muertos* tienden ya a confundirse.⁶⁴ Estos textos funerarios, redactados durante el Imperio Nuevo, pero recogiendo materiales más antiguos, gozarán de una popularidad inigualada hasta el final de la civilización egipcia. El *Libro de los Muertos* es la guía por excelencia del alma en el más allá. El objeto de las plegarias y fórmulas mágicas que contiene es facilitar el viaje del alma y, especialmente, asegurarle el éxito en las pruebas del «proceso» y del «pesaje del corazón».

Entre los elementos arcaicos del *Libro de los Muertos* podemos destacar el peligro de una «segunda muerte» (caps. 44, 130, 135-136, 175-176) y la importancia de conservar la memoria (cap. 90) y recordar el propio nombre (cap. 25), creencias ampliamente atestiguadas entre los «primitivos», pero también en Grecia y en la India antigua. Sin embargo, el texto es ante todo un reflejo de las síntesis teológicas del Imperio Nuevo. Un himno a Ra describe (cap. 15) el

63. En la India, a partir de la época de los *Brāhmanas*, se ha llevado a cabo una labor semejante, si bien los fines que perseguían eran distintos; véase cap. IX.

64. Véase Yoyote, «Le Jugement des morts dans l'Égypte ancienne», pág. 45. Precisemos que el juicio de los muertos y la idea de una justicia celeste «que se ejerce después de la muerte de todos, hombres y reyes», están claramente atestiguados a partir de la IX Dinastía; véase Yoyote, *ibíd.*, pág. 64.

viaje diario del sol, que al penetrar en el mundo subterráneo difunde la alegría. Los muertos «se gozan cuando tú brillas allí para el gran dios Osiris, señor de la eternidad». No menos significativo es el deseo que expresa el muerto de identificarse con una divinidad: Ra, Horus, Osiris Anubis, Ptah, etc. Ello no excluye el empleo de fórmulas mágicas. En efecto, conocer el nombre de un determinado dios equivale a ejercer un cierto dominio sobre él. El valor mágico del nombre, y en general de la palabra, era conocido ya desde la prehistoria. Para los egipcios, la magia era un arma creada por los dioses para defensa del hombre. En tiempos del Imperio Nuevo, la magia está personificada por un dios que acompaña a Ra en su barca, como atributo del dios solar.⁶⁵ En definitiva, el viaje nocturno de Ra por el mundo de ultratumba, que supone un descenso peligroso, sembrado de diversos obstáculos, constituye el modelo ejemplar del viaje que ha de realizar cada difunto hasta el lugar del juicio.⁶⁶

Uno de los capítulos más importantes del *Libro de los Muertos*, el 125, está consagrado al juicio del alma en la gran sala llamada de las «Dos *Ma'at*». El corazón del muerto es colocado en uno de los platillos de la balanza; en el otro hay una pluma o un ojo, símbolo de la *ma'at*. Durante la operación, el muerto recita una plegaria, suplicando a su corazón que no testifique en su contra. Luego debe pronunciar una declaración de inocencia, impropriamente llamada «confesión negativa»:

«No he cometido iniquidad contra los hombres...

No he blasfemado contra Dios.

No he expoliado a un pobre...

No he matado...

No he causado dolor a nadie.

65. Pero las fórmulas mágicas van adquiriendo progresivamente una importancia que llega a ser absoluta, sobre todo en los ambientes populares.

66. Otros textos funerarios —el *Libro de lo que hay en el más allá*, el *Libro de las Puertas*, etc.— describen de manera sistemática el reino de los muertos que Ra recorre en su barca durante las doce horas del día.

67. Sobre el sentido de esta expresión, véase Yoyote, págs. 61 y sigs.

No he disminuido las rentas de alimentos de los templos, etc.

Soy puro. Soy puro. Soy puro. Soy puro».

El muerto se dirige a los cuarenta y dos dioses que forman el tribunal: «Salud a vosotros, dioses presentes. Os conozco y conozco vuestros nombres. No caeré bajo vuestros golpes. No diréis que soy un malvado a este dios cuyo cortejo formáis ... Vosotros diréis que *ma'at* está conmigo, en presencia del Señor Universal, porque yo he practicado *ma'at* en Egipto». Y luego pronuncia su propio elogio: «He agradado al Dios con lo que él ama (ver que se practica). He dado pan al hambriento, agua al sediento, vestido al desnudo, una barca al que carecía de ella ... Salvadme, pues, y protegedme. No deis ningún informe contrario a mí en presencia del gran dios». Finalmente se vuelve hacia Osiris: «Oh Dios que se mantiene elevado sobre su soporte ... Protégeme contra estos mensajeros que siembran el descontento y suscitan los enojos ... Porque he practicado *ma'at* por respeto al señor de *ma'at*. ¡Soy puro!».⁶⁸ El muerto es sometido luego a un interrogatorio de carácter iniciático. Ha de acreditar que conoce los nombres secretos de las distintas partes de la puerta y el umbral, del portero de la sala y de los dioses.⁶⁹

Meditando sobre la muerte acertó el genio egipcio a realizar la última síntesis religiosa, la única que mantuvo su supremacía hasta el final de la civilización egipcia. Se trata, sin duda, de una creación susceptible de interpretaciones y de aplicaciones múltiples. El sentido profundo del binomio Ra-Osiris o de la continuidad vida-muerte-transfiguración no era necesariamente accesible a los fieles persuadidos de la infalibilidad de las fórmulas mágicas, pero éstas reflejaban la misma gnosis escatológica. Al desarrollar la vieja concepción de la muerte como transmutación espiritual, los teólogos del Imperio Nuevo identificaron los modelos de este «misterio» a la vez en la victoria cotidiana de Ra y en el drama primordial de Osiris. De este modo articularon en un mismo sistema lo que parecía ser eter-

68. Trad. Yoyote, págs. 52-56.

69. *Ibid.*, págs. 56-57. En los tiempos del Imperio Antiguo, también el faraón debía someterse a un interrogatorio iniciático; véase § 28.

no e invulnerable por excelencia —el curso del sol—, algo que sólo era un episodio trágico, pero fortuito en definitiva —el asesinato de Osiris— y lo que parecía por definición efímero e insignificante: la existencia humana. En la articulación de esta soteriología es esencial el papel de Osiris. Gracias a él, todo mortal podía esperar en adelante su «destino regio» en el otro mundo. El faraón se convierte definitivamente en el modelo universal.

La tensión entre «privilegio», «sabiduría iniciática» y «buenas obras» se resuelve de una manera que a veces puede resultar decepcionante. Pues si la «justicia» estaba siempre asegurada, la «sabiduría iniciática» podía quedar reducida a la posesión de las fórmulas mágicas. Todo dependía de la perspectiva que se adoptara ante la suma escatológica desmañadamente articulada en el *Libro de los Muertos* y en otros textos similares. Estos textos se prestaban a diversas lecturas, efectuadas a niveles distintos. La «lectura mágica» era, sin duda, la más fácil, pues no implicaba otra cosa que la fe en la omnipotencia del verbo. En la medida en que, gracias a la nueva escatología, el «destino regio» se hizo universalmente accesible, el prestigio de la magia no cesó de aumentar. El crepúsculo de la civilización egipcia aparecerá dominado por las creencias y las prácticas mágicas.⁷⁰ Conviene sin embargo, tener en cuenta que, según la teología menfita (véase § 26), Ptah había creado los dioses y el mundo por el poder del Verbo...

70. Véase el segundo volumen de esta obra.

Capítulo V

Megalitos, templos, centros culturales: Occidente, Mediterráneo, valle del Indo

34. LA PIEDRA Y LA BANANA

Las construcciones megalíticas de la Europa occidental y septentrional han fascinado a los investigadores desde hace más de un siglo. En efecto, no es posible contemplar una buena fotografía de los alineamientos de Carnac o de los gigantescos trilitos de Stonehenge sin preguntarse por su objeto y su significación. Por otra parte, nos sorprende la pericia técnica de aquellos agricultores de la piedra pulimentada, capaces de colocar en posición vertical bloques de trescientas toneladas y alzar sobre ellos losas de otras cien más. Estos monumentos, por otra parte, no aparecen aislados, sino que forman parte de todo un complejo megalítico que se extiende desde la costa mediterránea de España, prolongándose a través de Portugal, media Francia, las costas occidentales de Inglaterra, Irlanda, Dinamarca y las costas meridionales de Suecia. Es verdad que se advierten diferencias morfológicas significativas. Pero dos generaciones de prehistoriadores vienen dedicando sus esfuerzos a demostrar la continuidad existente entre todas las culturas megalíticas europeas, continuidad que sólo puede explicarse por la difusión del complejo megalítico a partir de un centro situado en Los Millares, en la provincia de Almería.

El complejo megalítico comprende tres tipos de construcciones: a) el menhir (del bajo bretón *men* = piedra, e *hir* = largo), un gran

bloque alargado de piedra, a veces de una gran longitud,¹ hincado verticalmente en el suelo, b) el cromlech (de *crom* = círculo, curva, y *lech* = lugar), un conjunto de menhires dispuestos en círculo o en semicírculo (el más impresionante es el de Stonehenge, cerca de Salisbury); a veces los menhires aparecen colocados en grandes alineaciones paralelas, como las de Carnac en Bretaña;² c) el dólmen (*dol* = mesa, y *men* = piedra), una enorme losa sostenida por varios bloques verticales, de forma que el conjunto presenta el aspecto de una cámara. Originalmente, los dólmenes estaban cubiertos por un túmulo.

Los dólmenes, propiamente hablando, son sepulturas. Más tarde, en ciertas regiones —Europa occidental, Suecia— el dólmen fue transformado en «sepulcro de corredor» al añadirle, a modo de vestíbulo, un largo pasillo cubierto de losas. Hay dólmenes gigantescos, como el de Soto (cerca de Sevilla), de 21 metros de largo, que tiene como fachada un enorme bloque de granito de 3,40 metros de alto, 3,10 metros de ancho y 0,72 metros de grosor, y que pesa 21 toneladas. En Los Millares ha sido exhumada una necrópolis que comprende unos cien «sepulcros de corredor». En su mayor parte, estas tumbas están situadas bajo enormes túmulos. Algunas contienen hasta cien cadáveres, que representan varias generaciones de la misma *gens*. Frecuentemente estas cámaras sepulcrales tienen un pilar en el centro, y en las paredes pueden apreciarse aún restos de pintura. Hay dólmenes a lo largo de toda la costa atlántica, especialmente en Bretaña, y también en los Países Bajos. En Irlanda, las cámaras funerarias muy altas tienen las paredes adornadas de motivos esculpidos.

Se trata, sin duda, de una manifestación importante del culto a los muertos. Mientras que las viviendas de los agricultores neolíticos que levantaron estos monumentos eran de factura modesta y efíme-

1. El menhir situado cerca de Locmariaquer medía más de 20 metros de altura. En Bretaña, algunos menhires aislados están relacionados con sepulturas.

2. Los alineamientos de Carnac comprenden 2.935 menhires dispuestos en un terreno que mide 3.900 metros de largo.

ra (de hecho, apenas han dejado rastros), las mansiones de los muertos se construían en piedra. Es evidente el deseo de levantar obras imponentes y sólidas, capaces de vencer el paso del tiempo. Se conoce la complejidad del simbolismo lítico y el carácter religioso de las piedras y las rocas.³ La roca, la losa, el bloque de granito hablan de la duración infinita, de la permanencia, la incorruptibilidad, de un modo del *existir*, en definitiva, independiente del devenir temporal.

Al contemplar los grandiosos monumentos megalíticos de los primeros agricultores de la Europa occidental se viene a la memoria un mito indonesio: en el principio, cuando el cielo estaba muy cerca de la tierra, Dios otorgó a la pareja primordial sus dones, haciendo que éstos descendieran hasta ellos colgados al extremo de una cuerda. Un día les envió una piedra, pero los antepasados sintieron a la vez sorpresa y descontento, por lo que se negaron a recogerla. Poco tiempo después, Dios hizo descender de nuevo la cuerda; esta vez traía una banana, que fue inmediatamente bien recibida. Entonces oyeron los antepasados la voz del Creador: «Por haber preferido la banana, vuestra vida será como la vida de este fruto. Si hubierais elegido la piedra, vuestra vida hubiera sido como la existencia de la piedra, inmutable e inmortal».⁴

Ya hemos visto (véase § 12) cómo el descubrimiento de la agricultura hizo cambiar radicalmente la concepción de la existencia humana, que se revela tan frágil y efímera como la vida de las plantas. Pero, al mismo tiempo, el hombre comparte el destino cíclico de la vegetación: nacimiento, vida, muerte, renacimiento. Podríamos interpretar los monumentos megalíticos como una respuesta a nuestro mito indonesio: si la vida de los hombres es parecida a la vida de los cereales, *a través de la muerte se alcanza la fuerza y la perennidad*; los muertos retornan al seno de la Tierra Madre con la esperanza de compartir el destino de las semillas, pero, por otra parte, son misti-

3. Véase nuestro *Tratado de historia de las religiones*, §§ 74 y sigs.

4. A. C. Kruijt, citado por J. G. Frazer, *The Belief in Immortality* I, 1913, págs. 74-75. Hemos comentado este mito en «Mythologies of Death», en *Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions*, cap. III.

camente asociados a los bloques de piedra y, en consecuencia, se hacen poderosos e indestructibles como las rocas.

En efecto, el culto megalítico de los muertos parece implicar no sólo la fe en la supervivencia del alma, sino también la confianza en el poder de los antepasados y la esperanza de que éstos asistirán y protegerán a los vivos. Esta confianza se diferencia radicalmente de otras concepciones atestiguadas entre otros pueblos de la Antigüedad (Mesopotamia, hititas, hebreos, griegos, etc.), para quienes los muertos eran sombras desdichadas e impotentes. Pero hay algo más: para los constructores de megalitos, desde Irlanda hasta Malta y las islas del Egeo, la *comuni3n ritual con los antepasados* era la clave de bóveda de su actividad religiosa, mientras que en las culturas protohist3ricas de Europa central, lo mismo que en el Cercano Oriente antiguo, se prescribía estrictamente la *separaci3n entre los muertos y los vivos*.

El culto megalítico de los muertos implicaba, aparte de diversas ceremonias (procesiones, danzas, etc.), ofrendas (alimentos, bebidas, etc.), sacrificios ofrecidos en las proximidades de los monumentos y banquetes rituales sobre las tumbas. Algunos menhires se erigieron independientemente de las sepulturas; es muy probable que estas piedras fuesen una especie de «sustitutivos del cuerpo» a los que se incorporaban las almas de los muertos.⁵ En definitiva, *un «sustitutivo» en piedra venía a ser un cuerpo para la eternidad*. Es frecuente que los menhires est3n decorados con figuras humanas, lo que significa que son la «morada», el «cuerpo» de los muertos. Tambi3n las figuras estilizadas que aparecen sobre las losas verticales de los d3lmenes o los pequeños ídolos exhumados en los sepulcros megalíticos espa3oles representaban probablemente a los antepasados. En ciertos casos es posible descifrar una creencia paralela: el alma del antepasado puede abandonar de cuando en cuando la tumba.⁶ Las piedras

5. Horst Kirchner, «Die Menhire in Mitteleuropa und der Menhirgedanke», págs. 698 (= 90) y sigs.

6. Se ha intentado explicar la colocaci3n de ciertos menhires en Bretaña ante las galerías de los d3lmenes por la creencia egipcia de que las almas de los

agujereadas que cierran el paso en algunos sepulcros megalíticos permitían la comunicaci3n con los vivos a trav3s de aquellos «agujeros de las almas».

Hay que tener en cuenta tambi3n el significado sexual de los menhires, que est3 universalmente atestiguado en diferentes niveles culturales. Jeremías (2,27) habla de los que «dicen al leño: “Tú eres mi padre” y a la piedra: “Tú me has engendrado”».⁷ La creencia en los poderes fertilizantes de los menhires era frecuente todavía entre los campesinos europeos a comienzos de este siglo. En Francia, las mujeres jóvenes, para tener hijos, practicaban el «deslizamiento» (dejándose deslizar a lo largo de una roca) o la «fricci3n» (sentándose sobre monolitos o frotando el vientre contra determinadas rocas).⁸

No se ha de recurrir al simbolismo fálico del menhir para explicar esta funci3n genesiaca, si bien es cierto que tal simbolismo est3 atestiguado en ciertas culturas. La idea primera y fundamental era la «transmutaci3n» de los antepasados en piedras, que se plasmaba en la erecci3n de un menhir, «sustitutivo del cuerpo», o integrando en la estructura misma de la construcci3n un elemento esencial del muerto, que podía ser su esqueleto, sus cenizas o su «alma». En ambos casos, el muerto «animaba» la piedra, habitaba un nuevo cuerpo, que por ser de naturaleza mineral se volví imperecedero. En consecuen-

muertos, metamorfoseadas en pájaros, abandonaban las tumbas para ir a posarse al sol sobre una columna. «Parece que tal creencia se difundió por toda la cuenca mediterránea y Europea occidental (J. Maringer, *Los dioses de la Prehistoria*, pág. 219). Carl Schuchhardt interpretaba en el mismo sentido los obeliscos pintados del sarc3fago de Haghia Triada (véase § 41), sobre los que aparecen posados unos pájaros. Véase, sin embargo, la crítica de Kirchner, *op. cit.*, pág. 706 (= 98). En las culturas megalíticas del Asia suroriental, el menhir sirve de «sede» a las almas (véase § 36).

7. Sin embargo, hasta un tratado vigorosamente yahvista como el Deuteronomio utiliza tambi3n la metáfora ontológica de la piedra para proclamar la realidad absoluta de Dios como fuente única de creatividad: «Olvidaste la Roca que te trajo al mundo, ya no te acuerdas del Dios que te engendró» (32,18).

8. Véanse algunos ejemplos y la bibliografía en *Tratado de historia de las religiones* I, § 77; tambi3n, Kirchner, *op. cit.*, pág. 650 (= 42) y sigs.

cia, el menhir o el sepulcro megalítico se convertían en depósitos inagotables de vitalidad y de potencia. Gracias a su inclusión en las estructuras de las piedras funerarias, los muertos se convertían en señores de la fecundidad y de la prosperidad. En el lenguaje del mito indonesio, lograban apropiarse a la vez de la piedra y de la banana...

35. CENTROS CULTUALES Y CONSTRUCCIONES MEGALÍTICAS

Algunos complejos megalíticos, como el de Carnac o el de Ashdown, en el Berkshire (con ochocientos megalitos situados en un paralelogramo de 250 por 500 metros de lado), constituyen, sin duda, centros culturales importantes. Las fiestas incluían la celebración de sacrificios y, se supone, también danzas y procesiones. En efecto, miles de individuos podían marchar en procesión por la gran avenida de Carnac. Es probable que en su mayoría aquellas fiestas estuvieran relacionadas con el culto de los muertos. Al igual que otros monumentos ingleses análogos,⁹ el cromlech de Stonehenge está situado en medio de un campo de túmulos funerarios. Este famoso centro ceremonial constituía, al menos en su forma primitiva,¹⁰ un santuario edificado con vistas a asegurar las relaciones con los antepasados. Desde el punto de vista de la estructura, el complejo de Stonehenge puede compararse con los conjuntos megalíticos desarrollados en otras culturas a partir de un emplazamiento sagrado: templos o ciudades. Nos hallamos ante la misma valoración del espacio sagrado en tanto que constituye un «centro del mundo», lugar privilegiado en el que se hace realidad la comunicación con el cielo y con el mundo subterráneo, es decir, con los dioses, las diosas ctónicas y los espíritus de los muertos.

9. Por ejemplo, Woodhenge, Avebury, Arminghall y Arbor Low; véase J. Maringer, *op. cit.*, pág. 228.

10. Porque Stonehenge no se construyó de una sola vez. Hoy sabemos que a la obra original se le hicieron sucesivos añadidos. Véase Collin Renfrew, *Before Civilization*, págs. 214 y sigs.

En algunas regiones de Francia, en la península ibérica y en otros lugares se han descubierto indicios de un culto de la Diosa, divinidad protectora de los muertos. Sin embargo, la arquitectura megalítica, el culto de los muertos y la veneración de una Gran Diosa no alcanzaron una expresión tan espectacular como la que advertimos en Malta. Las excavaciones han descubierto muy pocas viviendas, pero hasta ahora van exhumados diecisiete templos, y se supone que su número es aún mayor, lo que justifica la opinión formulada por algunos investigadores de que en época neolítica Malta era una *isola sacra*.¹¹ Las amplias terrazas elípticas que se extendían delante de los santuarios o entre ellos servían, sin duda, para celebrar procesiones y coreografías rituales. Las paredes de los templos aparecen decoradas con admirables espirales y bajorrelieves. También han aparecido varias esculturas en piedra que representan mujeres echadas de costado. Pero el descubrimiento más sensacional ha sido el de una enorme estatua femenina, con seguridad una diosa, sentada.

Las excavaciones han dado a conocer la existencia de un culto elaborado, con sacrificios de animales, ofrendas de alimentos y libaciones, ritos de incubación y de adivinación, que suponen la intervención de un cuerpo sacerdotal importante y bien organizado. El culto de los muertos ocupaba probablemente un lugar capital. En la notable necrópolis de Hal Saflieni, llamada actualmente Hipogeo, que comprende varias cámaras talladas en la roca, se han exhumado osamentas que corresponden a unos 7.000 individuos. En el Hipogeo han aparecido también las estatuas femeninas recostadas, lo que parece indicar que se practicaba un rito de incubación. Al igual que se observa en otros monumentos megalíticos, las cámaras interiores tienen las paredes decoradas con relieves y pinturas. Estas amplias salas servirían para celebrar ciertas ceremonias religiosas reservadas a los sacerdotes y a los iniciados, pues estaban separados por tabiques.¹²

11. Günther Zuntz, *Persephone*, pág. 4, n. 1.

12. J. D. Evans, *Malta*, pág. 139; Glyn Daniel y J. D. Evans, *The Western Mediterranean*, pág. 20.

El Hipogeo era a la vez necrópolis y capilla. En los templos, por el contrario, no han aparecido sepulturas. La estructura curvilínea de los santuarios malteses parece un caso único; los arqueólogos los describen como «en forma de riñón», pero, según Zuntz, esta planta recuerda más bien la forma de la matriz. Como los templos estaban cubiertos por un techo y las salas carecían de ventanas, debían de ser muy oscuros, de forma que entrar en un santuario equivaldría a penetrar en las «entrañas de la tierra», es decir, en la matriz de la Diosa ctónica. También las tumbas, igualmente talladas en la roca, tienen esta forma de matriz. Se diría que los muertos eran depositados en el seno de la tierra para que alcanzaran una nueva vida. «Los templos reproducen el mismo modelo a gran escala. Los vivos que entran en el santuario penetran en el cuerpo de la diosa.» En efecto, concluye Zuntz, estos monumentos constituyen el escenario «de un culto de los Misterios en el sentido exacto del término».¹³

Hemos de añadir que sobre las paredes de los dólmenes y menhires de Iberia y de Europa occidental aparecen también otros signos y símbolos mágico-religiosos, entre ellos la imagen de un sol radiante, el signo del hacha (emblema específico de los dioses de la tormenta), la serpiente, el símbolo de la vida asociado a figuras de los antepasados, el ciervo, etc. Lo cierto es que estas figuras han aparecido en regiones diferentes y pertenecen a culturas de épocas distintas, pero todas tienen en común el estar vinculadas al mismo complejo megalítico, lo que podría explicarse por la variedad de ideas religiosas que compartían las distintas poblaciones «megalíticas» o por el hecho de que el culto de los antepasados, a pesar de su considerable importancia, estaba asociado a otros complejos religiosos.

36. EL «ENIGMA DE LOS MEGALITOS»

Hace todavía dos lustros, los arqueólogos explicaban las culturas megalíticas por los influjos de unos colonizadores llegados del

13. Zuntz, *Persephone*, págs. 8, 25.

Mediterráneo oriental, donde, efectivamente, las sepulturas colectivas están atestiguadas en el tercer milenio.¹⁴ En el curso de su difusión hacia el oeste, la construcción de dólmenes (*chamber-tombs*) se transformó en arquitectura ciclópea. Según Glyn Daniel, esta transformación se produjo en Malta, en la península ibérica y en el sur de Francia. El mismo autor compara la difusión de la arquitectura megalítica con la colonización griega y fenicia del Mediterráneo o con la expansión del islam en España. «Se trata de una potente religiosidad de inspiración egea que les obligaba a construir sus tumbas (¿o sus tumbas-templo?) con tamaño esfuerzo y a conservar la imagen de su diosa tutelar y funeraria. La imagen de la diosa, el hacha, las cornamentas y otros símbolos nos llevan desde la cuenca parisiense, desde Gavrinis, desde Anghelu Ruju hasta Creta, al Mar Egeo y hasta Troya. No cabe duda de que una fe robusta, originaria del Mediterráneo oriental, formó e inspiró a los constructores de los sepulcros megalíticos mientras se expansionaban a través de Europa occidental.»¹⁵ Pero la religión no era la causa primaria de sus migraciones; la religión era únicamente «el consuelo de su destierro en el extremo Occidente y el norte de Europa». Los emigrantes buscaban nuevas tierras para asentarse en ellas y minerales para comerciar.¹⁶

En su último libro, Gordon Childe hablaba de una «religión megalítica», difundida por los prospectores y colonizadores mediterráneos; una vez aceptada, la idea de construir sepulcros megalíticos fue adaptada por las diversas sociedades, sin que ello afectara a sus estructuras específicas. Cada tumba pertenecía probablemente a un noble o a un jefe de familia; el trabajo corría a cargo de sus camaradas. «Una tumba megalítica ha de compararse con una iglesia mejor que con un castillo; sus ocupantes estarían más cerca de los san-

14. Las tumbas colectivas minoicas eran cavernas naturales o recintos circulares, generalmente llamados *tholoi*; véase Glyn Daniel, *The Megalithic Builders of Western Europe*, 1962², pág. 129.

15. Daniel, *op. cit.*, pág. 136.

16. *Ibid.*, págs. 136-137.

tos celtas que de los barones normandos.»¹⁷ Los «misioneros» de la fe megalítica, religión por excelencia de la Diosa Madre, atrajeron a sus comunidades a un gran número de agricultores. En efecto, los dólmenes y los cromlechs están situados en las zonas más aptas para la agricultura neolítica.¹⁸

Otros prehistoriadores eminentes han propuesto explicaciones parecidas al complejo megalítico.¹⁹ Sin embargo, tales explicaciones fueron invalidadas por el descubrimiento de la radiactividad del carbono y de la dendrología.²⁰ Se ha podido demostrar que los sepulcros megalíticos de Bretaña fueron construidos antes del 4000 a.C., y que en Inglaterra y Dinamarca se construían tumbas de piedra antes del 3000 a.C.²¹ En cuanto al gigantesco complejo de Stonehenge, se suponía contemporáneo de la cultura de Wessex, dependiente de la civilización micénica. Pero los análisis basados en los recientes descubrimientos han demostrado que Stonehenge se construyó antes que Micenas; el último complejo (Stonehenge III) data del 2100-1900 a.C.²² En cuanto a Malta, la época representada por los templos

17. Gordon Childe, *The Prehistory of European Society*, págs. 126 y sigs. El autor relaciona las tumbas megalíticas con las pequeñas capillas fundadas por los santos galeses e irlandeses en las mismas regiones de las Islas Británicas (ibíd., pág. 128).

18. Ibíd., pág. 129.

19. Stuart Piggot hace derivar los monumentos megalíticos del Mediterráneo oriental, y los compara con las iglesias cristianas o las mezquitas; véase *Ancient Europe*, pág. 60. Según Grahame Clark, el rito egeo de las sepulturas colectivas, asociado al culto de la Diosa Madre, fue difundido en Occidente por los prospectores de metales y metalúrgicos; véase *World Prehistory*, págs. 138-139.

20. Sobre este método, véase una exposición clara y puesta al día en Colin Renfrew, *Before Civilization*, págs. 48-83. Como es sabido, las dos revoluciones, el «radiocarbono 14» y la dendroconología, han modificado radicalmente la cronología de la prehistoria europea.

21. Recuérdese que en Egipto, las primeras pirámides de piedra se construyeron hacia el año 2700 a.C. Es cierto que les precedieron otras pirámides hechas de ladrillo, pero lo cierto es que antes del año 3000 a.C. no se conoce ningún monumento egipcio en piedra comparable a los megalitos de la Europa occidental; véase Renfrew, *op. cit.*, pág. 123.

22. Véase la documentación en Renfrew, *op. cit.*, págs. 214 y sigs.

de Tarxien y la necrópolis de Hal Saffieni fueron terminados de construir antes del año 2000 a.C. En consecuencia, no es posible explicar algunos de sus rasgos característicos por un influjo de la Edad del Bronce minoica.²³ De todo ello se deduce necesariamente que *el complejo megalítico europeo es anterior a la aportación egea* y que hemos de considerarlo como una serie de creaciones originales autóctonas.

Sin embargo, esta inversión de la secuencia cronológica y la demostración de la originalidad de las poblaciones occidentales no han hecho avanzar la interpretación de los monumentos megalíticos. Se ha discutido abundantemente en torno a Stonehenge, pero, a pesar de ciertas aportaciones notables,²⁴ se sigue discutiendo cuál pudo ser la función religiosa y el simbolismo de este monumento. Por otra parte, y como reacción a las hipótesis aventuradas (por ejemplo, la de sir Grafton Elliott Smith, que hacía depender todas las construcciones megalíticas de una sola fuente, el Egipto faraónico), los investigadores ya no se atreven a abordar todo el fenómeno en conjunto. Es de lamentar esta timidez, pues el «megalitismo» constituye un tema de estudio ejemplar y, probablemente, único. En efecto, una investigación comparativa del mismo podría demostrar hasta qué punto el análisis de las numerosas culturas megalíticas florecientes aún en el siglo XIX puede contribuir a ilustrar las concepciones religiosas compartidas por los constructores de los monumentos prehistóricos.

37. ETNOGRAFÍA Y PREHISTORIA

Recordemos que, aparte del Mediterráneo y Europa occidental y septentrional, los megalitos de origen prehistórico y protohistórico

23. Renfrew, *op. cit.*, pág. 152. Véase también Daniel y Evans, *The Western Mediterranean*, pág. 21. Zuntz, sin embargo, piensa que hay una influencia egipcia y sumeria; véase *Persephone*, págs. 10 y sigs.

24. En efecto, ya que la estructura tectónica de Stonehenge parece implicar también la función de un observatorio astronómico, es probable que las distintas fiestas estuvieran relacionadas con el paso de una a otra estación, como ocurre entre los hopis y los cherokees; véase Renfrew, *op. cit.*, págs. 239 y sigs.

están repartidos por un área inmensa que comprende el Magreb, Palestina, Abisinia, Dekán, Assam, Ceilán, Tíbet y Corea. En cuanto a las culturas megalíticas aún vivas a comienzos del siglo xx, las más notables son las atestiguadas en Indonesia y Melanesia. Robert Heine-Geldern, que había dedicado parte de su vida al estudio de este problema, estimaba que los dos grupos de culturas megalíticas —las de la prehistoria y las pertenecientes al estadio etnográfico— están históricamente relacionadas, ya que, en su opinión, el complejo megalítico se habría difundido a partir de un solo centro, muy probablemente el Mediterráneo oriental.

Más adelante volveremos a ocuparnos de la hipótesis de Heine-Geldern. De momento convendrá tener en cuenta sus conclusiones sobre las creencias específicas de las sociedades megalíticas vivas. Los megalitos se relacionan con determinadas ideas acerca de la existencia más allá de la muerte. En su mayor parte son erigidos en el curso de ceremonias destinadas a proteger al alma en su viaje hacia el más allá, pero al mismo tiempo sirven para asegurar una existencia eterna a quienes los construyen en vida o a aquellos para quienes se erigen después de muertos. Por otra parte, los megalitos constituyen el vínculo de unión por excelencia entre vivos y muertos; se supone que perpetúan las virtudes mágicas de las personas que los han construido, asegurando de este modo la fecundidad de los hombres, del ganado y de los campos. En todas las culturas megalíticas todavía florecientes, el culto de los antepasados desempeña un importante cometido.²⁵

Los monumentos son la sede de las almas de los muertos cuando éstas retornan para visitar la aldea, pero son asimismo utilizados por los vivos. El lugar donde se encuentran los megalitos es a la vez el lugar de culto por excelencia (coreografía ritual, sacrificios, etc.) y el centro de la actividad social. En el culto de los muertos de tipo megalítico, las genealogías desempeñan un papel importante. Según Heine-Geldern, es probable que se recitaran ritualmente las genea-

25. R. Heine-Geldern, «Prehistoric Research in the Netherlands Indies», pág. 149; id., «Das Megalithproblem», págs. 167 y sigs.

logías de los antepasados, es decir, de los fundadores de aldeas y de ciertas familias. Es importante subrayar este hecho: *el hombre espera que su nombre sea recordado gracias a la piedra*; dicho de otro modo: el vínculo de unión con los antepasados se asegura mediante el recuerdo de sus nombres y de sus hazañas, y ese recuerdo queda fijo en los megalitos.

Como ya hemos dicho, Heine-Geldern sostiene la continuidad de las civilizaciones megalíticas, desde el quinto milenio hasta las sociedades «primitivas» contemporáneas. Por otra parte, rechaza la hipótesis panegipcia de G. Elliott Smith y J. W. Perry, y niega la existencia de una «religión megalítica», por la sencilla razón de que las creencias y concepciones «megalíticas» están atestiguadas en relación con un gran número de formas religiosas, desde las más elementales hasta las superiores. El sabio austríaco compara el complejo megalítico con ciertos movimientos «místicos», como el tantrismo, que puede ser indistintamente hinduista o budista. Niega igualmente la existencia de un «círculo cultural megalítico», integrado, según ciertos autores, por unos mitos específicos y unas instituciones sociales o económicas características. En efecto, las ideas y las prácticas megalíticas están atestiguadas en poblaciones que poseen una gran diversidad de formas sociales, estructuras económicas e instituciones culturales.²⁶

El análisis del complejo megalítico efectuado por Heine-Geldern conserva aún toda su vigencia. No ocurre lo mismo con sus hipótesis acerca de la unidad de las culturas megalíticas arqueológicas y contemporáneas, que hoy se discuten o son sencillamente ignoradas por un gran número de investigadores. El problema de la «continuidad» del complejo megalítico es importante, y la discusión sigue abierta, pues, como explicaba recientemente un autor, se trata del «más grande enigma de la prehistoria». De todas formas, e independientemente de la hipótesis que se adopte —continuidad o convergencia— no se puede hablar de *una* cultura megalítica. Desde nuestro punto de vista, es importante subrayar el hecho de que en las religiones megalíticas se valora la sacralidad de la piedra sobre todo

26. Véase «Das Megalithproblem», págs. 164 y sigs.

en relación con la existencia más allá de la muerte. Lo que se intenta es «fundamentar» un modo particular de existencia después de la muerte mediante la ontofanía particular de las piedras. En las culturas megalíticas de la Europa occidental es evidente la fascinación ejercida por las masas rocosas, pero se trata de una fascinación suscitada por el deseo de transformar las tumbas colectivas en monumentos espectaculares e indestructibles. Merced a las construcciones megalíticas los muertos tienen asegurado el disfrute de una potencia excepcional, pero, al mismo tiempo, dado que es posible establecer ritualmente una comunicación con los muertos, esa misma potencia puede ser compartida por los vivos. Hay ciertamente otras formas del culto de los antepasados, pero lo peculiar de las religiones megalíticas es el hecho de que las ideas de *perennidad* y de *continuidad entre la vida y la muerte* se expresan mediante la *exaltación de los antepasados identificados con las piedras o asociados a ellas*. Hemos de añadir, sin embargo, que tales ideas no han sido captadas o perfectamente expresadas sino a través de algunas creaciones excepcionales.

38. LAS PRIMERAS CIUDADES DE LA INDIA

Las recientes investigaciones sobre la prehistoria de la civilización india nos han abierto unas perspectivas insospechables tan sólo hace algunos decenios, pero al mismo tiempo nos han planteado problemas que aún no han recibido soluciones satisfactorias. La excavación de las dos ciudades fortificadas de Harappa y Mohenjo-daro han exhumado una civilización urbana muy avanzada, a la vez mercantil y «teocrática». Se discute aún su cronología, pero parece seguro que la civilización del valle del Indo estaba ya perfectamente desarrollada hacia el año 2500 a.C. Lo que más sorprendió a los realizadores de las primeras excavaciones fue la uniformidad de aquella civilización y su estancamiento. En el milenio que duró la civilización de Harappa no ha podido señalarse ningún cambio, ninguna innovación. Las dos ciudades fortificadas eran probablemente las capitales del «Imperio». Esta uniformidad y su continuidad cultural só-

lo pueden explicarse suponiendo la existencia de un régimen fundado sobre alguna forma de autoridad religiosa.²⁷

Hoy sabemos que esta cultura se extendía mucho más allá de los límites del valle del Indo. Gordon Childe estimaba que la tecnología de Harappa igualaba a la de Egipto o Mesopotamia. Sin embargo, la mayor parte de sus producciones adolece de una falta de imaginación, «lo que sugiere que las gentes de Harappa no se preocupaban mucho de las cosas de este mundo».²⁸

En cuanto al origen de esta primera civilización urbana de la India, hay acuerdo en que ha de buscarse en el Beluchistán. Según Fairservis, los antepasados de las gentes de Harappa descendían de los agricultores prearios del Irán. Algunas fases de la cultura preharappiense empiezan a ser mejor conocidas gracias a las excavaciones realizadas en el Beluchistán meridional. Llama la atención el hecho de que las primeras aglomeraciones importantes aparezcan construidas en torno a unos edificios de indudable función cultural. En el importante complejo arqueológico excavado en la región del río Porali, conocido con el nombre de «Complejo Edith Shabr», se ha exhumado una construcción tumular de siete a doce metros de altura, así como otras edificaciones rodeadas de muros. La estructura adopta en su parte más elevada la forma de zigurat, con una plataforma a la que conducían varias escaleras. Parece que las construcciones de piedra fueron habitadas sólo esporádicamente y en raras ocasiones, lo que indicaría que todo el complejo tuvo una función ceremonial. La segunda fase (la fase B) del mismo complejo se caracteriza por la presencia de grandes círculos hechos de piedra, de más de cien construcciones, de tres a ocho metros de anchura y de unas «avenidas» enmarcadas por piedras blancas. También este conjunto parece haber tenido un destino exclusivamente religioso.²⁹

27. Véase M. Eliade, *Le Yoga*, págs. 348 y sigs.

28. B. y R. Allichin, *The Birth of Indian Civilization*, pág. 136.

29. W. A. Fairservis, *The Roots of Ancient India*, págs. 195 y sigs., 362 y sigs. Sobre las relaciones de esta fase de la cultura preharappiense y los megalitos de la India meridional, véase *ibid.*, págs. 375 y sigs.

Fairservis estima que estos emplazamientos sagrados, así como, en general, las construcciones exhumadas en el valle de Quetta (que representan las fases preharappienses del Sind y el Beluchistán), de Mohenjo-daro y de Harappa, responden a una misma idea, concretamente la de servir como centros ceremoniales. Se discute aún esta hipótesis, aunque nadie duda de la función religiosa de la «ciudadela», una plataforma que sustenta ciertas construcciones características e idénticas en las dos ciudades citadas. Desde nuestro punto de vista, las discusiones carecen de interés, pues, por una parte, es seguro el «origen» cultural de las aglomeraciones preharappienses (y, en consecuencia, de las primeras «ciudades»), mientras que, por otra parte, los investigadores están hoy de acuerdo en que los más antiguos complejos urbanos son centros culturales. Paul Wheatley ha demostrado brillantemente la intención y la funcionalidad religiosa de las primeras ciudades de China, Mesopotamia, Egipto, América Central, etc.³⁰ Las más antiguas ciudades se construyeron en torno a los santuarios, es decir, en las inmediaciones de un espacio sagrado, de un «centro del mundo», donde se suponía que estaba asegurada la comunicación entre la tierra, el sol y las regiones subterráneas.³¹ En el caso de que se llegara a demostrar que las dos ciudades capitales del Indo se diferencian netamente de sus prototipos preharappienses (y de las restantes ciudades antiguas), habría que considerar a Mohenjo-daro y Harappa como los primeros ejemplos de secularización de una estructura urbana, fenómeno moderno por excelencia.

De momento importa sobre todo insistir en la diversidad morfológica del espacio sagrado y del centro de culto. En las culturas megalíticas del Mediterráneo y Europa occidental, el centro ceremonial estrechamente relacionado con el culto de los muertos quedaba consagrado mediante la erección de los menhires y los dólmenes,

30. Paul Wheatley, *The Pivot of the Four Quarters*, especialmente págs. 20 y sigs., 107 y sigs., 225 y sigs.

31. M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, cap. I; id., «Centre du Monde, Temple, Maison».

casi nunca de un santuario. En cuanto a las aglomeraciones urbanas, raras veces sobrepasaron las proporciones de una aldea.³² Como ya hemos visto, las verdaderas «ciudades» megalíticas se construían para los muertos: eran únicamente necrópolis.

39. CONCEPCIONES RELIGIOSAS PROTOHISTÓRICAS Y SUS PARALELOS EN EL HINDUISMO

La religión harappiense, es decir, la practicada en la primera civilización urbana de la India, es importante también por otra razón, concretamente por sus relaciones con el hinduismo. A pesar de que algunos autores se muestran escépticos sobre este tema, lo cierto es que la vida religiosa de Mohenjo-daro y Harappa nos es conocida, al menos en sus rasgos más destacados. Así, por ejemplo, hay un gran número de figurillas y representaciones grabadas en sellos que nos hablan de los cultos a la Diosa Madre, mientras que una figurilla itifálica sentada en posición «yóguica» y rodeada de fieras representa, como sir John Marshall reconoció, a un Gran Dios, probablemente un prototipo de Śiva.³³ Fairservis ha llamado la atención sobre el gran número de escenas de adoración o de sacrificio representadas en los sellos. La más famosa de estas escenas muestra una figura sentada (¿o danzando?) sobre una plataforma, entre dos suplicantes de rodillas y acompañados cada uno de una cobra. Otros sellos destacan la figura de un personaje que sujeta, como Guilgamesh, a dos tigres, o un dios con cuernos, con patas y rabo de toro, que nos recuerda al mesopotámico Enkidu. Hay finalmente diversos espíritus de los árboles, a los que se ofrecen sacrificios, procesiones formadas por indivi-

32. Las primeras ciudades construidas en esta zona eran también «ciudades sagradas», es decir, «centros del mundo»; véase Werner Müller, *Die heilige Stadt, passim*.

33. Sir John Marshall, *Mohenjo-Daro I*, pág. 52; M. Eliade, *Le Yoga*, págs. 349-350. Por otra parte, en las ciudades han sido halladas piedras en forma de *lingam*; véase Allchin, *op. cit.*, pág. 312.

duos que portan «estandartes», etc.³⁴ En las escenas pintadas sobre algunas urnas exhumadas en Harappa, Vats ha creído poder identificar las almas de los muertos preparándose para atravesar un río.³⁵

Desde sir John Marshall, los investigadores han venido subrayando el carácter «hinduista» de la religión harappiense. Aparte de los ejemplos ya citados —la Gran Diosa, un proto-Śiva en posición «yóguica», el valor ritual de los árboles, las serpientes y el *lingam*— se pueden mencionar también el gran estanque de Mohenjo-daro, que nos recuerda las piscinas de los actuales templos hinduistas, el árbol *pipal*, el uso del turbante (desconocido en los textos védicos y atestiguado únicamente después de la época de los *Brāhmanas*), los adornos nasales, el peine de marfil, etc.³⁶ No se conoce suficientemente el proceso histórico que aseguró la transmisión de una parte de la herencia harappiense y su absorción en el hinduismo. Los investigadores discuten aún cuál pudo ser la causa de la decadencia y la ruina final de las dos ciudades capitales. Se ha pensado en las inundaciones catastróficas del Indo en las consecuencias de la desecación, en los movimientos sísmicos³⁷ y finalmente en el asalto de los invasores arios. Lo más verosímil es que las causas de tal decadencia fueran múltiples. De todas formas, hacia el año 1750 a.C. agonizaba ya la civilización del Indo, y los indoarios se habrían limitado únicamente a darle el golpe de gracia (véase § 64). Pero hay que precisar, por una parte, que la invasión de las tribus arias se produjo paulatinamente, a lo largo de varios siglos, y por otra, que en el sur, en la región antiguamente llamada Saurashtra, después de la arremetida de los arios se desarrolló una cultura derivada del complejo harappiense.³⁸

34. Fairservis, *op. cit.*, págs. 274 y sigs.

35. Allchin, pág. 314 y fig. 75.

36. Véase M. Eliade, *Le Yoga*, págs. 350-351; Piaggott, *Prehistoric India*, págs. 268 y sigs.; Allchin, *op. cit.*, págs. 310 y sigs.; sir Mortimer Wheeler, *The Indus Civilization*, pág. 135.

37. Véase la discusión de estas hipótesis en Wheeler, *op. cit.*, págs. 127 y sigs.; Allchin, *op. cit.*, págs. 143 y sigs.; Fairservis, págs. 302 y sigs.

38. Wheeler, *op. cit.*, págs. 133 y sigs.; Allchin, págs. 179 y sigs.; Fairservis, págs. 293, 295.

Hace veinte años escribíamos a propósito de la destrucción de la cultura del Indo: «El hundimiento de una civilización urbana no implica la pura y simple extinción de la cultura, sino únicamente la regresión a unas formas rurales, larvarias, populares. Se trata de un fenómeno ampliamente atestiguado en Europa a partir de las invasiones bárbaras. Sin embargo, la arianización del Penjab puso inmediatamente en marcha el movimiento de la gran síntesis que en su día habría de producir el hinduismo. El considerable número de elementos harappienses atestiguados en el hinduismo no puede explicarse sino por un contacto, iniciado muy pronto, entre los conquistadores indoeuropeos y los representantes de la cultura del Indo. Estos representantes no eran necesariamente los autores de la cultura del Indo o sus descendientes directos, sino que podían ser tributarios, por irradiación, de ciertas formas de la cultura harappiense, que de este modo se habría conservado en algunas zonas excéntricas que habrían quedado intactas durante las primeras oleadas de arianización. Ello explicaría el siguiente hecho, extraño a primera vista: el culto de la Gran Diosa y de Śiva, el falismo y la dendrolatría, el ascetismo y el yoga, etc., aparecen por primera vez en la India como expresión religiosa de una alta civilización urbana, la del Indo, mientras que, en su mayor parte, estos elementos religiosos son en la India moderna rasgos característicos de la devoción «popular». Es verdad que en la época harappiense se produjo una síntesis entre la espiritualidad de los aborígenes y la de los «señores», los creadores de la civilización urbana. Pero hemos de suponer que no sólo se conservó esta síntesis, sino también la aportación específica y casi exclusiva de los «señores»: no de otro modo podría explicarse la considerable importancia que tendrán los brahmanes después de la época védica. Es muy probable que todas las concepciones harappienses —que presentan un fuerte contraste con las de los indoeuropeos— se conservaran con las inevitables regresiones, sobre todo en los estratos «populares», al margen de la sociedad y la civilización de los nuevos amos ariófonos, para resurgir nuevamente y por oleadas sucesivas en las nuevas síntesis que desembocaron en la formación del hinduismo».³⁹

39. *Le Yoga*, págs. 352-353.

A partir de 1954 se han dado a conocer nuevas pruebas de esta continuidad.⁴⁰ Pero al mismo tiempo se han atestiguado procesos similares en otros ámbitos y, sobre todo, en Creta, en las islas del Egeo y en la Grecia continental. En efecto, la cultura y la civilización helénicas son el resultado de la simbiosis entre el sustrato mediterráneo y los invasores indoeuropeos venidos del norte. Al igual que en la India, las ideas y las creencias religiosas de las poblaciones autóctonas son accesibles sobre todo través de los testimonios *arqueológicos*, mientras que los textos más antiguos, y en primer lugar Homero y Hesíodo, reflejan en parte las tradiciones de los conquistadores ariónfonos. Pero hemos de precisar que Homero y Hesíodo representan ya la primera fase de la síntesis helénica.

40. CRETA: GRUTAS SAGRADAS, LABERINTOS, DIOSAS

La cultura neolítica de Creta, atestiguada a partir del quinto milenio, tocó a su fin cuando, a mediados del tercero, la isla fue colonizada por unos inmigrantes venidos del sur y del este. Los recién llegados dominaban las técnicas metalúrgicas del cobre y el bronce. Sir Arthur Evans dio a su cultura el apelativo de «minoica», por el nombre del legendario rey Minos, y la dividió en tres períodos:⁴¹ Minoico antiguo (hacia finales del segundo milenio); Minoico medio (a partir de la erección de los palacios de Cnossos y Mallia, desde el 2000 hasta el 1580 a.C.); Minoico reciente (1580-1150 a.C.). Durante el Minoico medio utilizan los cretenses una escritura jeroglífica, a la que sigue hacia el 1700 a.C. una escritura lineal (el Lineal A); ambas escrituras están aún sin descifrar. Durante el mismo período (entre el

40. Pueden verse en las obras de Wheeler, Allchin y Fairservis. Véanse también Mario Cappieri, «Ist die Indus-Kultur und ihre Bevölkerung wirklich verschwunden?»; W. Koppers, «Zentralindische Fruchtbarkeitsriten und ihre Beziehungen zur Induskultur»; J. Haeckel, «"Adonisgärtchen" im Zeremonialwesen der Rathwa in Gujerat (Zentralindien). Vergleich und Problematik».

41. Sobre estos períodos, véase R. W. Hutchinson, *Prehistoric Crete*, págs. 137-198; 267-316; R. F. Willetts, *Cretan Cults and Festivals*, págs. 8-37.

2000 y el 1900 a.C.) penetran en Grecia continental los primeros griegos, los «minianos», representantes de la vanguardia de los grupos indoeuropeos que en oleadas sucesivas vendrán a instalarse en la Hélade, en las islas y en el litoral de Asia Menor. La primera fase del Minoico reciente (1580-1450 a.C.) constituye el apogeo de la civilización minoica. Es la misma época en que los conquistadores ariónfonos del Peloponeso construyen Micenas y mantienen relaciones con Creta. Poco después (1450-1400 a.C.) se instalan en Cnossos los micénicos (o aqueos) e introducen la escritura llamada «Lineal B». La última fase del Minoico tardío, llamada período Micénico (1400-1150 a.C.), finaliza con la invasión de los dorios (hacia el 1150 a.C.) y la destrucción definitiva de la civilización cretense.

Hasta que en 1952 fue descifrada por Ventris la escritura Lineal B, los únicos documentos de que disponíamos para el estudio de la cultura y la civilización minoicas eran los aportados por las excavaciones arqueológicas, que son todavía los más importantes. Los más antiguos testimonios de una actividad religiosa han sido descubiertos en varias grutas. En Creta, al igual que en todo el Mediterráneo, las cavernas sirvieron durante mucho tiempo como lugares de habitación, pero también, sobre todo a partir del Neolítico, de cementerios (costumbre que se ha prolongado hasta la época moderna). Sin embargo, un buen número de cavernas fue consagrado a diversas divinidades autóctonas. Ciertos ritos, mitos y leyendas relacionados con estos antros prestigiosos se integraron más tarde en las tradiciones religiosas de los griegos. Así, una de las más célebres de estas grutas, la de Amnisos, cerca de Cnossos, fue consagrada a Eileithya, diosa prehelénica del parto. Otra gruta, situada sobre el monte Dicteo,⁴² era célebre por haber ocultado a Zeus niño; en ella vino al mundo el futuro Señor del Olimpo, y los gritos del recién nacido eran disimulados por el estrépito que provocaban los curetes haciendo entrechocar sus escudos. La danza armada de los curetes

42. Sobre las grutas sagradas, véase M. P. Nilsson, *The Minoan Mycenaean Religion*, págs. 53 y sigs.; Charles Picard, *Les religions préhelléniques*, págs. 58 y sigs., 130-131; Willetts, *op. cit.*, págs. 141 y sigs.

constituía probablemente una ceremonia de iniciación, celebrada por cofradías de jóvenes (véase § 83). Lo cierto es que las cavernas servían a las cofradías para celebrar sus ritos secretos. Así, la gruta del Ida, donde se reunían los dactilos, personificación mitológica de una fraternidad de maestros metalúrgicos.

Sabido es que las cavernas desempeñaron un cometido religioso ya en el Paleolítico. El laberinto asume, ampliada, esta misma función; penetrar en un laberinto o en una caverna equivale a descender a los infiernos o, dicho de otro modo, a una muerte ritual de tipo iniciático. La mitología del famoso laberinto de Minos nos resulta oscura y fragmentaria, pero sus episodios más dramáticos están relacionados con una iniciación. El significado original de este complejo mítico-ritual se llegó a olvidar probablemente mucho antes de los primeros testimonios escritos. La saga de Teseo, concretamente su entrada en el laberinto y su combate victorioso con el Minotauro, será objeto de nuestro estudio más adelante (véase § 94). Pero conviene recordar ya desde ahora la función ritual del laberinto como prueba iniciática.

Las excavaciones de Cnossos no han revelado indicio alguno de la fabulosa obra de Dédalo. Pero el laberinto figura en las monedas de Creta de época clásica, y también se habla de laberintos en relación con otras ciudades. En cuanto a su etimología, se había explicado este término como derivado de *labrys*, la «doble hacha»; su significado sería «casa de la doble hacha», es decir, que designaría el palacio real de Cnossos. Pero el término aqueo para designar el hacha era *pelekys* (véase el mesopotámico *pilakku*). Es más probable que el término se derive del asiático *labra/laura*, «piedra», «gruta». El laberinto designaba, por tanto, una cantera subterránea tallada por la mano del hombre. En efecto, aún en nuestros días se llama «laberinto» a la caverna de Ampelusa, cerca de Gortina.⁴³ Señalemos de momento el arcaísmo de la función ritual de las grutas. Volveremos a ocuparnos de este tema a propósito de la persistencia de tal función, ya que ilustra perfectamente la continuidad de ciertas ideas

43. P. Faure, «Spéléologie crétoise et humanisme», pág. 47.

religiosas y complejos iniciáticos, desde la prehistoria hasta los tiempos modernos (véase § 42).

Durante el Neolítico se multiplican las figurillas femeninas; se caracterizan por una falda acampanada que deja los senos al aire y por sus brazos alzados en un gesto de adoración. Podemos interpretarlas como exvotos o como «idolos», pero en todo caso atestiguan la preeminencia religiosa de la mujer y en especial la primacía de la Diosa. Los documentos posteriores confirman y precisan esta primacía. A juzgar por las procesiones, las fiestas palaciegas y las escenas de sacrificio que nos muestran las pinturas, el personal femenino desempeñaba en todos estos actos un papel de importancia considerable.⁴⁴ Las diosas se representan veladas o parcialmente desnudas, sujetándose los pechos o levantando los brazos en un gesto de bendición.⁴⁵ Otras imágenes las muestran en su condición de «Señoras de las Fieras» (*potnia theron*). Un sello de Cnossos presenta a la «Señora de las Montañas» que inclina su cetro hacia un adorador masculino que se tapa los ojos.⁴⁶ En los entalles se ve a la diosa precedida de un león, sujetando por los cuernos a un ciervo o un carnero o en pie entre dos animales, etc. Como veremos más adelante, la «Señora de las Fieras» sobrevivirá en la mitología y en la religión griegas (véase § 92).

El culto se celebraba en la cima de las colinas o en las capillas de los palacios y también dentro de las casas. La diosa aparece siempre en el centro de la actividad religiosa. A comienzos del Minoico medio (2100-1900 a.C.) están atestiguados los primeros santuarios en lugares altos; primero consisten en recintos modestos y más tarde aparecen unas pequeñas construcciones. En los santuarios de Petsofa y también en lo alto del monte Jouktas ha aparecido un ele-

44. Picard, *op. cit.*, págs. 71, 159 y sigs.

45. Evans, *Palace of Minos* II, págs. 277 y sigs.; Picard, *op. cit.*, págs. 74 y sigs.; Nilsson, *op. cit.*, págs. 296 y sigs. Las diosas son substituidas a menudo por columnas-pilares; véanse Picard, *op. cit.*, págs. 77; Nilsson, *op. cit.*, págs. 250 y sigs.

46. Picard, *op. cit.*, pág. 63. Sin embargo, Nilsson piensa que esta representación es relativamente tardía, y Hutchinson cree que es micénica; véase *Prehistoric Crete*, pág. 206.

vado número de figurillas humanas y animales de barro cocido dentro de una espesa capa de cenizas. Nilsson estima que en aquellos lugares era adorada una diosa de la naturaleza con un rito que consistía en arrojar figurillas votivas en una hoguera que se prendía periódicamente.⁴⁷ Más enigmáticos y complicados son los cultos llamados agrarios o de la vegetación. De origen rural, terminaron por ser integrados, al menos simbólicamente, en el ritual de palacio. Pero se celebraban sobre todo en los recintos sagrados. A juzgar por los sellos, las pinturas y los relieves de ciertos vasos, estos cultos consistían sobre todo en danzas, procesiones en las que se llevaban objetos sagrados y lustraciones.

Los árboles tenían importancia capital. Los documentos iconográficos nos muestran personajes que tocan sus hojas o adoran a la diosa de la vegetación o ejecutan danzas rituales. Algunas escenas acentúan el carácter extraño, quizá extático, de estos ritos. Por ejemplo, una mujer desnuda abraza apasionadamente el tronco de un árbol; un oficiante arranca un árbol mientras vuelve hacia atrás la cabeza y al tiempo que su acompañante parece gemir sobre una tumba.⁴⁸ En estas y otras escenas parecidas se ha visto, y con razón,⁴⁹ no sólo el drama anual de la vegetación, sino también la experiencia religiosa provocada por el descubrimiento de la solidaridad mística entre el hombre y las plantas (véanse §§ 12 y 14).

41. RASGOS CARACTERÍSTICOS DE LA RELIGIÓN MINOICA

Según Picard, «carecemos por el momento de toda prueba que confirme la existencia de un dios masculino adulto».⁵⁰ La diosa aparece a menudo escoltada por un acólito armado, pero la función de

47. Nilsson, *op. cit.*, pág. 75.

48. Evans, *Palace of Minos* II, págs. 838 y sigs.; Nilsson, *op. cit.*, págs. 268 y sigs.; Axel W. Persson, *The Religion of Greece in Prehistoric Times*, págs. 38-39.

49. Picard, *op. cit.*, pág. 152.

50. *Op. cit.*, pág. 80. Las figuras masculinas representan a los adoradores; ibíd., pág. 154.

éste resulta oscura. Sin embargo, es seguro que se conocían algunos dioses de la vegetación, pues los mitos griegos aluden a las hierogamias que se celebraban en Creta, y que son características de las religiones agrarias. Nadie ha intentado aún reconstruir, sobre la base de las representaciones iconográficas, la representación ritual de la muerte y resurrección periódicas de la vegetación. El sabio sueco ha creído posible distribuir las distintas escenas de culto conforme a las estaciones del ciclo agrario: primavera (epifanía de la diosa de la naturaleza y su adoración por oficiantes, etc.), verano (epifanía del dios de la vegetación, etc.), invierno (lamentaciones rituales; representaciones de la partida de las divinidades, etc.).⁵¹ Algunas de estas interpretaciones resultan muy sugestivas, pero la reconstrucción de estas representaciones rituales es muy discutida.

Lo que parece seguro es que los documentos iconográficos poseían en su mayor parte una significación religiosa y que el culto se centraba en torno a los «misterios» de la vida, de la muerte y del renacer, lo que significa que implicaría la celebración de ritos iniciáticos, lamentaciones funerarias y ceremonias orgiásticas y extáticas. Como justamente ha señalado Francis Vian, «sería erróneo sacar la conclusión, a la vista de lo reducido de los locales, de que la religión ocupaba un lugar secundario en las moradas principescas. De hecho, todo el palacio era un recinto sagrado, pues era la residencia de la divina patrona y del rey-sacerdote que hacía de intercesor entre ella y los hombres. Las explanadas rodeadas de jardines donde se celebran las danzas, los patios interiores donde se elevan los altares, los mismos almacenes son instalaciones religiosas. El trono era objeto de veneración, como lo prueban los grifos simbólicos que lo flanquean en Cnosos y Pylos, y hasta es posible que estuviera reservado a la epifanía ritual de la diosa del palacio más bien que el soberano».⁵²

51. Persson, *op. cit.*, págs. 25-104.

52. F. Vian, en *Histoire des Religions* I, pág. 475. Ya Evans consideraba al soberano de Creta un rey-sacerdote, término aceptado por Nilsson, *op. cit.*, págs. 486 y sigs., y por Picard, *op. cit.*, págs. 70 y sigs. Véase también Willetts, *Cretan Cults*, págs. 84 y sigs.

Es importante subrayar la función del palacio como centro cultural. Las corridas sagradas de toros, en las que el animal no es sacrificado, tenían lugar en las explanadas de los palacios con graderíos llamados «teatros». Las pinturas de Cnosos nos muestran a los acróbatas de ambos sexos saltando por encima del toro. A pesar del escepticismo de Nilsson, es indudable el significado religioso de aquellas «acrobacias»: saltar por encima del toro a la carrera es una «prueba iniciática» por excelencia.⁵³ Es muy probable que la leyenda de los compañeros de Teseo, siete muchachos y siete muchachas que habían sido «ofrecidos» al Minotauro, refleje el recuerdo de aquellas pruebas iniciáticas. Desgraciadamente, ignoramos la mitología del toro divino y su función en el culto. Es posible que el objeto cultural, específicamente cretense, llamado «cuernos de consagración» represente el testuz estilizado de un toro. Su omnipresencia confirma la importancia de su función religiosa: los cuernos servían para consagrar todos los objetos que había dentro del recinto.

Se discute aún el significado religioso y el simbolismo de un buen número de objetos culturales. Es seguro que en los sacrificios se empleaba la doble hacha o la bipenne. Aparece en un área muy amplia fuera de Creta. En Asia Menor es el emblema del dios de la tempestad como símbolo del rayo. Pero se encuentra también, ya durante el Paleolítico, en Iraq, en Tell Arpachiyah, junto a una diosa desnuda. También en Creta aparece la bipenne en manos de las sacerdotisas o las diosas, o colocada encima de sus cabezas. Atendiendo a su doble filo, Evans la explicaba como un emblema que simbolizaba la unión de los principios complementarios, lo masculino y lo femenino.

Las columnas y pilares compartían probablemente el simbolismo cósmico del *axis mundi*, atestiguado ya desde la prehistoria (véase § 12). Las columnillas rematadas por la figura de un pájaro son susceptibles de interpretaciones diversas, ya que un pájaro puede re-

presentar al alma o significar la epifanía de una diosa indistintamente. En todo caso, columnas y pilares reemplazan a la diosa, «pues así es como aparecen a menudo, *igual que ella*, flanqueadas de leones o de grifos *en posición heráldica*».⁵⁴

El culto de los difuntos tenía también considerable importancia. Los cuerpos eran introducidos desde arriba en las profundas salas de los osarios. Igual que en otros lugares de Asia Menor y del Mediterráneo, los muertos recibían la ofrenda de libaciones subterráneas. Los vivos podían descender a algunas cámaras provistas de bancos corridos para la celebración del culto. Es probable que el oficio funerario se desarrollara bajo los auspicios de la diosa (véase § 35). En efecto, la tumba de un rey-sacerdote de Cnosos, excavada en la roca viva, incluía una cripta con pilares, cuyo techo, pintado de azul, representaba la bóveda celeste; encima se había erigido una capilla semejante a los santuarios palaciales de la Diosa-Madre.⁵⁵

El documento más valioso, pero también el más enigmático, sobre la religión cretense está constituido por los dos paneles decorados del sarcófago hallado en Haghia Triada. Este documento refleja, por supuesto, las ideas religiosas de su época (los siglos XIII-XII a.C.), instalados ya los micénicos en Creta. Sin embargo, en la medida en que las escenas pintadas sobre los dos paneles son susceptibles de una interpretación coherente, evocan unas creencias y unas costumbres minoico-orientales. En uno de los paneles se representó el sacrificio de un toro, hacia el que avanza una procesión formada por tres sacerdotisas. Al otro lado de la víctima degollada se representa un sacrificio cruento que tiene lugar ante un árbol sagrado. En el segundo panel se ve la escena de una libación funeraria: una sacerdotisa vacía el líquido rojo de una cratera en una gran urna. La segunda escena es la más misteriosa: ante su tumba, el muerto, vestido con una larga túnica, asiste a la ofrenda funeraria,

54. Picard, *op. cit.*, pág. 77.

55. Evans, *Palace of Minos* IV, 2, págs. 962 y sigs. Picard recuerda la tradición griega según la cual Minos fue sepultado en una cripta a la que se superpuso un templo consagrado a Afrodita, heredera de la Diosa egea, *op. cit.*, pág. 173.

53. Evans, *op. cit.*, III, pág. 220, fig. 154; Picard, *op. cit.*, págs. 144, 199; Persson, *op. cit.*, págs. 93 y sigs.; J. W. Graham, *The Palaces of Crete*, págs. 73 y sigs.

mientras tres sacrificantes masculinos le llevan una barquichuela y dos terneros.⁵⁶

Numerosos sabios, juzgando por su apariencia (según Picard, «se diría que es una momia»), estiman que el muerto ha sido *deificado*. La hipótesis es plausible. En tal caso, se trataría de un ser privilegiado, como el rey-sacerdote de Cnosos o ciertos héroes griegos (Heracles, Aquiles, Menelao). Parece, sin embargo, más verosímil que estas escenas evocan no la *divinización* del muerto, sino el rito de su *iniciación*, ceremonia religiosa de tipo «místico» destinada a asegurarle una feliz existencia en el más allá. En efecto, Diodoro (siglo I a.C.) señaló ya la analogía existente entre la religión cretense y las religiones «místicas», un tipo de religiosidad que en la Grecia dórica habría de quedar más tarde relegada a un segundo plano, de forma que no lograría sobrevivir sino en ciertas sociedades cerradas, los «thiasos» (término posible prehelénico).⁵⁷

La tradición transmitida por Diodoro posee el más alto interés, pues indica los límites del proceso de asimilación al que se vieron sometidas las ideas religiosas orientales y mediterráneas por parte de los conquistadores ariófonos.

42. CONTINUIDAD DE LAS ESTRUCTURAS RELIGIOSAS PREHELENICAS

El desciframiento de la escritura Lineal B ha demostrado que hacia el 1400 a.C. el griego ya se hablaba y se escribía en Cnosos. De ahí se sigue que los invasores micénicos desempeñaran un papel decisivo no sólo en la destrucción de la civilización minoica, sino también en el desarrollo de su período final. Dicho de otro modo: la civilización cretense en su última fase abarcaba también la Grecia

56. Véase la reproducción en Paribeni, «Il sarcofago dipinto...», láminas I-III, y J. Harrison, *Themis*, figs. 31-38. Véanse Nilsson, *op. cit.*, págs. 426 y sigs.; Picard, concepción griega de las Islas de los Bienaventurados; véase Hesíodo, *Los trabajos y los días*, págs. 167 y sigs.; Píndaro, *Olimpicas* II, págs. 67 y sigs.

57. Picard, *op. cit.*, pág. 142; véase también § 99.

continental. Si tenemos, además, en cuenta el hecho de que, antes de la invasión micénica, los influjos de Egipto y del Asia Menor⁵⁸ habían desembocado en una síntesis asiático-mediterránea, podemos entrever la antigüedad y la complejidad del fenómeno cultural griego. El helenismo hunde sus raíces en Egipto y en Asia, pero el «milagro griego» se producirá gracias a la aportación de los conquistadores.

Las tablillas exhumadas en Cnosos, Pylos y Micenas mencionan a los dioses homéricos por sus nombres clásicos: Zeus, Hera, Atenea, Poseidón y Dioniso. Desgraciadamente, los datos mitológicos y culturales son muy modestos; se habla de Zeus Dyktaos y de Dédalo, de los «esclavos del dios», de la «esclava de Atenea»; se dan los nombres de las sacerdotisas, etc. Pero aún es más significativa la importancia de Creta en la mitología y en la religión de la Grecia clásica. En Creta se suponía que había nacido y muerto Zeus; Dioniso, Apolo, Heracles pasaron su «infancia» en Creta; allí había amado Deméter a Iasión, y allí recibió Minos las leyes, convirtiéndose, junto con Radamanto, en juez de los infiernos. Y ya en plena época clásica, de Creta eran enviados los purificadores acreditados.⁵⁹ La isla fue aureolada con todo el prestigio de la época del *primordium*. Para la Grecia clásica, la Creta minoica había sido el escenario de todos los prodigios de los «orígenes» y de la «autoctonía».

No cabe duda de que las tradiciones religiosas de los griegos se vieron modificadas por la simbiosis con los autóctonos, tanto en Creta como en el resto del ámbito egeo. Nilsson señaló que, de los cuatro centros religiosos de la Grecia clásica —Delfos, Delos, Eleusis y Olimpia—, los tres primeros habían sido heredados de los micénicos. La pervivencia de ciertas estructuras minoicas ha sido oportunamente destacada. Se ha podido demostrar que la capilla minoicomicénica se prolonga en el santuario griego, así como la continuidad existente entre el culto cretense del hogar y el de los palacios micénicos. La imagen de la *psyche-mariposa* era ya conocida por los minoicos. Están atestiguados en Creta los orígenes del culto de Deméter.

58. Precisemos que también se produjeron influencias en sentido contrario.

59. Picard, *op. cit.*, pág. 73.

ter, y el más antiguo santuario de Eleusis data de la época micénica. «Ciertos rasgos, arquitectónicos o de otro tipo, de los templos místéricos de la época clásica parecen derivar en mayor o menor grado de las instalaciones atestiguadas en la Creta prehelénica.»⁶⁰

Al igual que en la India prearia, son ante todo los cultos de las diosas y los ritos y creencias relacionados con la fecundidad, la muerte y la supervivencia del alma los que han logrado pervivir. En algunos casos es posible señalar una persistencia que va desde la prehistoria hasta los tiempos modernos. Por no citar más que un ejemplo, la gruta de Skoteino, «una de las más grandiosas y pintorescas de toda Creta», de 60 metros de profundidad, comprende cuatro pisos; al extremo del segundo hay «dos ídolos de culto, erigidos delante y detrás de un altar de piedra»: una mujer y «un busto imberbe de sonrisa sardónica». Delante de estas estatuas, «los fragmentos de vasos alcanzan varios metros de altura y cubren además el suelo del tercer piso subterráneo ... Cronológicamente se suceden sin discontinuidad desde los comienzos del segundo milenio a.C. hasta finales de la época romana».⁶¹ El carácter sagrado de la gruta se ha mantenido hasta nuestros días. Muy cerca de ella se eleva una pequeña capilla blanca dedicada a santa Parasceve. Junto a la entrada de la gruta se reúne el 26 de julio «toda la población del valle del Aposelemi y de la región de Quersoneso; se danza en dos explanadas bajo la bóveda, se bebe en abundancia y se entonan canciones amorosas con la misma actitud ritual con que se ha seguido la misa en la vecina capilla».⁶²

Es posible comprobar esta misma continuidad en relación con otras manifestaciones específicas de la religiosidad cretense arcaica. Sir Arthur Evans había insistido en los estrechos nexos existentes entre el culto al árbol y la veneración de las piedras sagradas. En el culto de Atenea Parthenos en Atenas hallamos una vinculación se-

60. *Ibid.*, pág. 142.

61. P. Faure, «Spéléologie crétoise et humanisme», pág. 40.

62. *Ibid.*, pág. 40. Numerosas cavernas están dedicadas a los santos. Hay más de cien capillas instaladas en grutas; *ibid.*, pág. 45.

mejante entre una columna asociada al árbol sagrado (el olivo) y a la lechuza, ave emblemática de la diosa. Evans ha demostrado, por otra parte, la supervivencia del culto a la columna hasta la época moderna; tal es el caso, por ejemplo, del pilar sagrado de Tekekioi, cerca de Skoplje, réplica de la columna minoica, venerado tanto por cristianos como por musulmanes. En la Grecia clásica encontramos la creencia en que los manantiales sagrados están asociados a determinadas diosas, como lo prueba la veneración de las fuentes personificadas como nereidas; este culto persiste de algún modo hasta nuestros días, como lo indica el hecho de que las hadas reciban el nombre de *neraides*.

De nada serviría multiplicar los ejemplos. Recordemos simplemente que desde la Europa occidental y el Mediterráneo hasta la llanura del Ganges y China (véase § 14), todas las culturas «populares» se caracterizan por un proceso análogo de continuidad de las estructuras religiosas arcaicas. Desde nuestro punto de vista, es importante subrayar el hecho de que este complejo religioso —diosas de la fecundidad y de la muerte, creencias y ritos relacionados con la iniciación y la supervivencia del alma— no llegó a ser integrado en la religión homérica. A pesar de la simbiosis con innumerables tradiciones prehelénicas, los conquistadores ariófonos lograron imponer su panteón y mantener su «estilo religioso» específico (véanse caps. X-XI).

Capítulo VI

Religiones hititas y cananeas

43. SIMBIOSIS ANATÓLICA Y SINCRETISMO HITITA

Se ha insistido en la sorprendente continuidad religiosa producida en Anatolia desde el séptimo milenio hasta la implantación del cristianismo. «No hay, en efecto, verdadera solución de continuidad entre las informes estatuillas de una divinidad masculina erguidas a lomos de un toro, como las que han sido halladas en el nivel VI de Chatal Hüyük (hacia el año 6000 a.C.), las imágenes del dios de la tormenta de época hitita y las estatuas de Júpiter Doliqueno, al que adoraban los soldados romanos, ni entre la diosa de los leopardos de Chatal Hüyük, la diosa hitita Hapat y la Cíbeles de época clásica».¹

En parte al menos, esta continuidad es consecuencia de una sorprendente preferencia por el sincretismo religioso. La etnia indoeuropea designada en la historiografía moderna bajo el nombre de «hititas» dominó Anatolia durante el segundo milenio (Reino antiguo: 1740-1460 a.C.; Imperio: 1460-1200 a.C.). Después de subyugar a los hattis —la más antigua población anatólica cuyo idioma nos es conocido—, los invasores ariófonos iniciaron un proceso de simbiosis cultural que se prolongó mucho tiempo después de

1. Maurice Vieyra, «Les religions de l'Anatolie antique», pág. 258.

que se hundieran sus creaciones políticas. Poco después de penetrar en Anatolia, los hititas experimentaron los influjos babilónicos. Más tarde, sobre todo durante el Imperio, asimilaron el núcleo esencial de la cultura de los hurritas, población no indoeuropea que habitaba en las regiones septentrionales de Mesopotamia y Siria. La consecuencia es que en el panteón hitita hallamos codo a codo divinidades de origen sumero-acádico, divinidades anatólicas y divinidades hurritas. Los mitos y ritos hititas hasta ahora conocidos tienen en su mayor parte paralelos o incluso responden a modelos pertenecientes a las tradiciones religiosas hattis o hurritas. La parte menos significativa es la herencia indoeuropea. Sin embargo, a pesar de la heterogeneidad de sus fuentes, las creaciones del genio hitita, y en primer lugar el arte religioso, no carecen de cierta originalidad.

Las divinidades se distinguían por la fuerza terrorífica y luminosa que de ellas emanaba (véase el «esplendor divino», *melammu*, § 20). El panteón hitita era muy numeroso, pero de algunos dioses lo ignoramos todo salvo su nombre. Cada ciudad importante constituía la residencia principal de una divinidad a cuyo alrededor se agrupaban otros personajes divinos. Igual que en el resto del Cercano Oriente antiguo, los dioses «habitaban» en los templos; los sacerdotes y sus acólitos se encargaban de lavarlos, vestirlos, alimentarlos y distraerlos con sus cánticos y sus danzas. De cuando en cuando, los dioses dejaban sus templos y salían de viaje, y en ocasiones estas ausencias servían para explicar el fracaso de ciertas peticiones.

Este panteón se entendía como una gran familia a cuyo frente se hallaba la pareja primordial, los dioses tutelares del país hitita: el dios de la tormenta y la Gran Diosa. El dios de la tormenta era conocido sobre todo por su nombre hurrita, Teshub, que será también el que nosotros emplearemos preferentemente. Su esposa se llamaba, en lengua hurrita, Hepat. Sus animales sagrados —el toro y, para Hepat, el león (o la pantera)— confirman la continuidad desde la prehistoria (véase § 13). La Gran Diosa más importante era conocida bajo el nombre de diosa «solar» de Arinna (en lengua hatti, Wurusema). En realidad era una epifanía de la *misma* Diosa Ma-

dre,² puesto que es exaltada como «reina del país, reina de la tierra y del cielo, protectora de los reyes y de las reinas del país de Hatti, etc.». Es probable que la «solarización» represente un acto de homenaje llevado a cabo cuando la diosa de Arinna se convierte en patrona del reino hitita.

Se utilizaba el ideograma babilónico «Ishtar» para designar a las numerosas diosas locales, cuyos nombres anatólicos ignoramos. Su nombre hurrita era Shanshka. Pero hay que tener en cuenta que la Ishtar babilónica, diosa del amor y de la guerra, también era conocida en Anatolia; en consecuencia, hemos de pensar que en algunos casos se trata de un sincretismo anatólico-babilónico. El dios Sol, hijo de Teshub, era considerado, al igual que Shamash, defensor del derecho y de la justicia. No menos popular era Telepinu, hijo también de Teshub, de cuyo mito nos ocuparemos más adelante.

Por lo que se refiere a la vida religiosa, las fuentes nos hablan exclusivamente del culto oficial. Las plegarias, cuyo texto se ha conservado, pertenecen a las familias reales. Dicho de otro modo: ignoramos las creencias y los ritos populares. Pero no cabe duda de la importancia que tenían las diosas de la fecundidad y el dios de la tormenta. Las fiestas estacionales, y sobre todo la del Año Nuevo (*purulli*), eran oficiadas por el rey, representante de los conquistadores ariófonos. Pero en el país se venían celebrando ceremonias parecidas ya desde el Neolítico.

La «magia negra» estaba prohibida por el Código de las Leyes; los culpables eran ejecutados, lo que confirma indirectamente el extraordinario apego que mantenían a ciertas prácticas arcaicas los medios populares. Por el contrario, el número considerable de textos descubiertos hasta el momento prueba que la «magia blanca» se

2. En una bella plegaria, la reina Puduhepas identifica a la diosa de Arinna con Hepat (véase la traducción de A. Goetze en *ANET*, pág. 393). Se trata, por consiguiente, del único testimonio en este sentido; en los rituales y en las listas de ofrendas se citan uno detrás de otro los nombres de las dos diosas. Este hecho podría explicarse por la importancia adquirida, bajo los soberanos hititas, por las dos epifanías famosas de la Diosa Madre.

practicaba abierta e intensamente; consistía sobre todo en ritos de purificación y para «alejar el mal».

Son considerables el prestigio y la función religiosa del soberano. «A mí, el rey, el dios de la tormenta y el dios Sol han confiado el país y mi casa ... Los dioses me han concedido a mí, el rey, muchos años. Estos años no tienen límite.»³ El rey es el «amado» de un gran dios (sin embargo, no está atestiguada la «ascendencia divina» ficticia, de tipo mesopotámico). La prosperidad del rey se identifica con la de todo el pueblo. El rey es el vicario de los dioses en la tierra y representa al pueblo ante el panteón.

No conocemos ningún texto en que se describa la ceremonia de la consagración, pero sabemos que el rey era ungido con aceite, revestido de un ropaje especial y coronado; finalmente recibía un nombre real. El soberano era a la vez sumo sacerdote, y solo o junto con la reina celebraba las fiestas más importantes del año. Una vez muertos, los reyes eran divinizados. Al hablar de la muerte de un rey se decía que «se había convertido en dios». Se instalaba su estatua en el templo y los soberanos reinantes le llevaban ofrendas. Según algunos textos, el rey era considerado en vida encarnación de sus antepasados divinos.⁴

44. EL «DIOS QUE DESAPARECE»

La originalidad del pensamiento religioso «hitita» se pone de manifiesto sobre todo en la reinterpretación de algunos mitos importantes. Uno de los temas más significativos es el del «dios que desaparece». En su versión más conocida, el protagonista es Telepinu. Otros textos atribuyen esta función a su padre, el dios de la tormen-

ta, al dios solar o a ciertas diosas. Todo el trasfondo, como el mismo nombre Telepinu, es hattí. Las redacciones hititas han sido compuestas en relación con diversos complejos rituales; dicho de otro modo: la recitación del mito tenía un papel básico en el culto.

Se ha perdido el comienzo de la narración;⁶ por ello ignoramos los motivos que tiene Telepinu para tomar la decisión de «desaparecer». Quizá fuera porque los hombres lo habían enojado. Lo cierto es que las consecuencias de su desaparición se hacen sentir inmediatamente. El fuego se extingue en los hogares, los dioses y los hombres se sienten «abatidos»; la oveja abandona a su cordero y la vaca a su ternero; «la cebada y el trigo ya no maduran», ni los hombres ni los animales se aparean; los pastos se marchitan y las fuentes se secan. Se trata posiblemente de la primera versión literaria de la «tierra desolada» que más tarde se hará célebre con los romances del Grial. El dios Sol envía entonces sus mensajeros —primero el águila y luego el dios de la tormenta en persona— en busca de Telepinu, pero sin éxito. Finalmente, la Diosa Madre envía a la abeja, que encuentra al dios dormido en un bosque y lo despierta de un aguijonazo. Telepinu se enfurece y provoca tales calamidades en el país que los mismos dioses se atemorizan y recurren, para calmarlo, a la magia. Mediante ceremonias y fórmulas mágicas se logra aplacar a Telepinu, que se libera de su ira y del «mal».⁷ Una vez pacificado, retorna junto a los dioses y la vida recupera sus ritmos.

Telepinu es un dios que «enojado» se «oculta», es decir, desaparece del mundo que le rodea. No pertenece a la categoría de los dioses de la vegetación, que mueren y resucitan periódicamente. Pero su «desaparición» tiene las mismas consecuencias desastrosas a todos los niveles de la vida cósmica. Por otra parte, «desaparición» y

3. Ritual para la construcción de un nuevo palacio, trad. Goetze, *ANET*, pág. 735.

4. O. R. Gurney, «Hittite Kingship», pág. 115.

5. Usamos las comillas para indicar que se trata, en gran número de casos, de mitos hattis o hurritas traducidos o adaptados en lengua hitita.

6. Utilizamos las traducciones de A. Goetze, *ANET*, págs. 126-128; Güterbock, *Mythologies of the Ancient World*, págs. 144 y sigs., y Vieyra, *Les Religions du Proche-Orient antique*, págs. 532 y sigs. Véanse también Theodore Gaster, *Les Religions du Proche-Orient antique*, págs. 532 y sigs., y Theodore Gaster, *Thespis*, págs. 302-309.

7. El sacerdote oficia unos ritos análogos de pacificación; véase el texto traducido por Gaster, *Thespis*, págs. 311-312.

«epifanía» significan aquí también descenso a los infiernos y retorno a la superficie de la tierra (véase Dioniso, § 122). Pero entre Telepinu y los dioses de la vegetación existe la diferencia de que su «descubrimiento» y «reanimación» por la abeja agrava la situación. Lo que realmente consigue pacificarlo son los ritos de purificación.

El rasgo característico de Telepinu es su «furor» demoníaco que amenaza con arruinar a todo el país. Se trata de la furia caprichosa e irracional de un dios de la fecundidad contra su propia creación, *la vida* en todas sus formas. En otros ambientes encontraremos concepciones análogas de la ambivalencia divina, que tendrán una elaboración más desarrollada, sobre todo en el hinduismo (véanse Śiva, Khali, etc.). El hecho de que la función propia de Telepinu pasara luego a los dioses de la tormenta y al Sol, así como a ciertas diosas, es decir, a las divinidades que gobiernan determinados sectores de la *vida cósmica*, prueba que este mito se refiere a un drama más complicado que el de la vegetación. De hecho, ilustra el misterio incomprensible de la aniquilación de todo lo creado *por sus propios creadores*.

45. VENCER AL DRAGÓN

Con ocasión de la fiesta del Año Nuevo (*purulli*) se recitaba ritualmente el mito del combate entre el dios de la tormenta y el Dragón (*illuyanka*).⁸ El dios de la tormenta es derrotado en un primer encuentro, y ello le obliga a implorar la ayuda de las restantes divinidades. La diosa Inara prepara un banquete al que invita al Dragón. Anteriormente había solicitado la asistencia de un mortal, Hupashiya, que acepta a condición de que la diosa se acueste con él, a lo que ella accede. El Dragón comió y bebió con tanta voracidad que ya no pudo penetrar en su escondrijo y Hupashiya pudo atarlo con una cuerda. Surge entonces el dios de la tormenta y sin luchar mata al Dragón. Esta versión del mito finaliza con un incidente ya bien conocido en los cuentos de hadas: Hupashiya pasa a vivir en la morada de Inara, pero

8. *Illuyanka*, literalmente «dragón», «serpiente», y también nombre propio.

no respeta la prohibición que le impone la diosa de mirar por la ventana durante su ausencia. Hupashiya ve a su mujer y a sus hijos y ruega a Inara que le permita regresar a su casa. Se ha perdido el texto a partir de aquí, pero es de suponer que Hupashiya recibió la muerte.

La segunda versión nos proporciona algunas precisiones: el Dragón venció al dios de la tormenta y le arrancó el corazón y los ojos. El dios tomó entonces por esposa a la hija de un hombre pobre y tuvo de ella un hijo. Cuando éste creció, tomó por esposa a la hija del Dragón. Instruido por su padre, el joven pide, apenas ha penetrado en la casa de la esposa, el corazón y los ojos del dios de la tormenta, y los consigue. En posesión de estas «fuerzas», el dios de la tormenta sale de nuevo al encuentro del Dragón, «cerca del mar», y logra vencerle. Pero al tomar por esposa a su hija, el marido había contraído el compromiso de permanecer fiel al Dragón, y pide a su padre que tampoco a él le perdone. «Entonces, el dios de la tormenta dio muerte al Dragón y a su propio hijo».⁹

El combate entre un dios y el Dragón constituye un tema mitico-ritual muy conocido. Una primera derrota del dios y su mutilación tienen paralelos en el combate entre Zeus y el gigante Tifón; éste logra cortar al dios los tendones de las manos y los pies, se lo echa a las espaldas y lo lleva a una gruta de Cilicia. Tifón guardó los tendones en la piel de un oso, pero Hermes y Egipán terminaron por robarlos. Zeus recuperó su vigor y acabó por derrotar al gigante.¹⁰ El motivo del robo de un órgano vital es también muy conocido. Pero en la versión hitita el Dragón no es el monstruo terrorífico que encontramos en numerosos mitos cosmogónicos o de combates por la soberanía del mundo (véanse Tiamat, Leviatán, Tifón, etc.), sino que presenta ya ciertos rasgos característicos de los dragones en los relatos folclóricos: *Illuyanka* carece de inteligencia y es un ser glotón.¹¹

El dios de la tormenta, vencido en un primer momento (tesis atestiguada en otros relatos), termina por vencer, pero no gracias a

9. Trad. Goetze, *ANET*, págs. 125-126; Vieyra, *op. cit.*, págs. 526 y sigs.

10. Apolodoro, *Biblioteca I*, 6,3.

11. Véase Gaster, *Thespis*, págs. 259-260.

su heroísmo, sino con la ayuda de un ser humano (Hupashiya, o el hijo que engendra de una mortal). Es cierto que en las dos versiones este personaje humano es revestido previamente de una fuerza de origen divino; es el amante de la diosa Inara o hijo del dios de la tormenta. En ambos casos, aunque por razones distintas, el auxiliar es suprimido por el autor mismo de su cuasidivinización. El motivo es evitar que, habiendo participado de la condición divina, la transmita a otros seres humanos.

A pesar de esta «folclorización» parcial, el mito de Illuyanka tenía una importancia capital y era recitado en el marco de la fiesta del Año Nuevo. Algunos textos atestiguan la celebración de un combate ritual entre dos grupos opuestos,¹² comparable al ceremonial babilónico de *akitu*. La significación «cosmogónica» del mito, evidente en la lucha de Marduk contra Tiamat, es sustituida por el combate en que se dirime la soberanía sobre todo el universo (véanse Zeus y Tifón). La victoria del dios asegura la prosperidad y la estabilidad del país. Es de suponer que, antes de su «folclorización», el mito presentaba el reinado del Dragón como un período «caótico» en el que corrían peligro las fuentes mismas de la vida (el Dragón puede simbolizar por igual la «virtualidad» y la oscuridad, la sequía, la suspensión de las leyes y la muerte).

46. KUMARBI Y LA SOBERANÍA

Interés excepcional posee la que se ha llamado «teogonía» hurrito-hitita,¹³ es decir, la secuencia de acontecimientos míticos que tienen por protagonista a Kumarbi, «el Padre de los dioses». El epi-

12. Véase el texto (KUB XVII 95, III 9-17) traducido por Gaster, *op. cit.*, págs. 267 y sigs. Véase también O. R. Gurney, *The Hittites*, pág. 155. Otro texto alude a la «determinación de las suertes» por la asamblea de los dioses; véanse Gurney, *op. cit.*, pág. 152; id., «Hittite Kingship», págs. 107 y sigs.

13. Se trata de traducciones hititas de los textos hurritas, realizadas aproximadamente en el año 1300 a.C. La «teogonía» hurrita refleja un sincretismo con las tradiciones sumerias y del norte de Siria más antiguas.

sodio inicial —«la realeza en el cielo»— explica la sucesión de los primeros dioses. Al principio, Alalu fue rey, y Anu, el más importante de los dioses, se postraba ante él y le servía. Pero pasados nueve años Anu le atacó y venció. Alalu se refugió entonces en el mundo subterráneo y Kumarbi pasó a servir al nuevo soberano. Pasados nueve años Kumarbi atacó a su vez a Anu, que huyó volando hacia el cielo, pero Kumarbi lo persiguió, lo asió por los pies y lo lanzó contra el suelo después de morderle en los «riñones».¹⁴ Kumarbi reía y se regocijaba de su hazaña, pero Anu le advierte que ha quedado preñado. Kumarbi escupió lo que aún tenía en la boca, pero una parte de la virilidad de Anu penetró en su cuerpo y quedó preñado de tres dioses. El texto se halla a continuación gravemente mutilado, pero es de suponer que los «hijos» de Anu, y en primer lugar Teshub, el dios de la tormenta, declaran la guerra a Kumarbi y lo destronan.

El episodio siguiente, el «Canto de Ullikummi» relata los esfuerzos de Kumarbi por recuperar la soberanía que Teshub detenta. A fin de crear un rival capaz de vencer a Teshub, impregna con su simiente una roca. El producto de esta unión fue Ullikummi, un ser antropomorfo de piedra. A espaldas del gigante Upelluri, que con medio cuerpo fuera del mar soporta el cielo y la tierra (se trata de la analogía hurrita de Atlas), Ullikummi crece con tal rapidez que llega a tocar el cielo. Teshub se dirigió entonces hacia el mar para hacer frente al gigante de diorita, pero fue vencido. El texto presenta graves lagunas, pero es posible reconstruir la secuencia de los acontecimientos. Ullikummi amenaza con destruir a la humanidad entera, y los dioses, alarmados, se reúnen y deciden recurrir a Ea. Éste acude primero a la mansión de Enlil y luego a la de Uperulli y les pregunta si se han dado cuenta de que un gigante de piedra ha decidido acabar con Teshub. Se ha perdido la respuesta de Enlil. En cuanto a Uperulli, aporta un detalle de suma importancia: «Cuando sobre mí fueron elevados el cielo y la tierra, yo nada sabía. Cuando el cielo y la tierra fueron separados con un cuchillo, tam-

14. Los primeros traductores proponen «rodillas». Ambos términos son eufemismos para designar el órgano sexual masculino.

poco yo supe nada. Ahora me duele mi espalda recta, pero ignoro quién pueda ser ese dios». Ea pide entonces a los «dioses antiguos» que «abran los almacenes de los padres y de los abuelos» y que traigan el cuchillo con el que habían separado el cielo de la tierra. Se le cortan los pies a Ullikummi y lo debilitan de este modo, pero el bloque de diorita sigue jactándose de que la realeza celeste le ha sido asignada por su padre, Kumarbi. Finalmente es derrotado por Teshub.

Este mito es de gran interés por diversos motivos. En primer lugar, a causa de ciertos elementos arcaicos que contiene, como la autofecundación de Kumarbi al engullir el órgano sexual del dios al que acaba de destronar; la unión sexual de un dios con una masa rocosa, cuyo resultado es el nacimiento de un monstruo antropomorfo mineral; las relaciones entre este bloque de diorita gigante y el Atlas hurrita, Uperulli. El primer episodio puede ser interpretado como una alusión a la bisexualidad de Kumarbi, rasgo característico de las divinidades primordiales (véanse, por ejemplo, Tiamat, Zurván). En este caso, Teshub, que obtiene irrevocablemente la soberanía, es hijo de un dios celeste (Anu) y de una divinidad andrógina.¹⁵ En cuanto a la fecundación de una roca por un ser sobrehumano, en Frigia tenemos un mito semejante: Papas (= Zeus) fecunda a una piedra llamada Agdos, que engendra un monstruo hermafrodita, Agditi. Pero los dioses castran a Agditi y de este modo lo convierten en la diosa Cibeles (Paus., VII, 17,10-12).

Mayor difusión tienen los mitos que relatan el nacimiento de hombres de piedra. Aparecen tanto en Asia Menor como en el Extremo Oriente y en Polinesia. Se trata probablemente del tema mítico de la «autoctonía» de los primeros hombres, que son engendrados por la Gran Diosa ctónica. Algunos dioses, por ejemplo, Mitra, fueron considerados como nacidos de una roca, del mismo modo que el sol, cuya luz brilla cada mañana sobre las cumbres de los montes. Pero no se

15. Según varios fragmentos mitológicos, parece que los dos dioses, que se hallaban en el «interior» de Kumarbi, discutieron con éste para saber por qué aberturas de su cuerpo debían salir. Véase Güterbock, *op. cit.*, págs. 157-158.

puede reducir este tema mítico a una epifanía solar.¹⁶ Podríamos decir en cambio que la *petra genitrix* refuerza la sacralidad de la Tierra Madre con las virtualidades prodigiosas de que se suponía que estaban dotadas las piedras. Como ya hemos visto (véase § 34), la sacralidad de las masas rocosas nunca ha sido tan exaltada como en las religiones «megalíticas». No es casualidad que Ullikummi aparezca sobre las espaldas del gigante que sostiene el cielo; el bloque de diorita se disponía a ser también una *columna universalis*. Sin embargo, este motivo, específico de las religiones megalíticas, se sitúa en un contexto más amplio: la lucha por la sucesión en la soberanía divina.

47. CONFLICTOS ENTRE GENERACIONES DIVINAS

Desde la primera traducción del texto hurrito/hitita se ha observado que presenta analogías con la teogonía fenicia, tal como nos la narra Filón de Biblos, por un lado, y, por otro, con la tradición transmitida por Hesíodo. Según Filón,¹⁷ el primer dios soberano fue Elíum (en griego, *Hypsistos*, el «Altísimo»), que en la mitología hurrito/hitita corresponde a Alalu. De su unión con Bruth nacieron Ouranos (que corresponde a Anu) y Ge (Gea). A su vez, estos últimos engendraron cuatro hijos, el primero de los cuales, El (o Kronos), corresponde a Kumarbi. Después de una disputa con su esposa, Urano trata de destruir su progenie, pero El se forja una hoz (¿o lanza?), expulsa a su padre y se convierte en soberano,¹⁸ Finalmente, Baal (que representa a la

16. De hecho, el primer combate de Mitra apenas surgido de la roca es con el sol, al que vence y arrebata la corona de rayos. Pero, poco tiempo después, los dos dioses sellan su amistad estrechándose las manos.

17. Algunos fragmentos de su *Historia fenicia* han sido conservados por Eusebio y Porfirio. Filón afirma que resume los escritos de Sanchoniatón, erudito fenicio que habría vivido «antes de la guerra de Troya». Véase Clemen, *Die phönizische Religion...*, pág. 28.

18. Hasta pasados treinta y dos años no lograría El castrar a Urano. Las dos acciones, castración del padre y conquista de la soberanía, relacionadas una con otra en los mitos hurrito/hitita y griego, aparecen aquí separadas.