

cuarta generación y corresponde a Teshub y a Zeus) obtiene la soberanía, pero con el rasgo excepcional de que la logra sin combate.

Hasta el descubrimiento de la literatura ugarítica, se ponía en duda la autenticidad de esta tradición transmitida por Filón. Pero la sucesión de las generaciones divinas está también atestiguada en la mitología cananea (véase § 49). El hecho de que Hesíodo (véase § 83) hable únicamente de tres generaciones —representadas por Urano, Kronos y Zeus— confirma la autenticidad de la versión de Filón/«Sanchoniátón», pues ésta menciona antes de Urano (= Anu) el reinado de Elyun (= Alalu). Es probable que la versión fenicia del mito de la soberanía divina derive del mito hurrita o al menos haya sido fuertemente influida por él. En cuanto a Hesíodo, puede suponerse que utilizó la misma tradición, que sería conocida en Grecia a través de los fenicios o por contacto directo con los hititas.

Es importante subrayar el carácter «especializado» y a la vez sincretista de este mito, y no sólo en su versión hurrita/hitita (en la que además hay numerosos elementos sumero-acádicos).<sup>19</sup> El *Enuma elish* presenta también de manera parecida: a) una serie de generaciones divinas, b) el combate de los dioses «jóvenes» contra los «viejos» y c) la victoria de Marduk, que de este modo asume la soberanía. Pero, en el mito mesopotámico, el combate victorioso finaliza en una cosmogonía, más exactamente en la creación del universo tal como lo conocerán los hombres. Este mito se enmarca en la serie de cosmogonías que incluyen el combate entre un dios y un dragón, al que sigue la desmembración del enemigo vencido. En la *Teogonía* de Hesíodo, el acto cosmogónico, es decir, la separación del cielo (Urano) y la tierra (Gea) en virtud de la castración de Urano, tiene lugar al comienzo del drama y desata de hecho el combate por la soberanía. La misma situación nos presenta el mito hurrita/hitita: la cosmogonía, es decir, la separación del cielo y la tierra, tuvo lugar mucho antes, en el tiempo de los «dioses antiguos».

19. Véanse los nombres de las divinidades Anu, Ishtar y posiblemente Alalu; un dios Alalu figura en una lista babilónica como uno de los antepasados de Anu; véase Güterbock, *op. cit.*, pág. 160.

En resumen, todos los mitos que relatan el conflicto entre las generaciones sucesivas de los dioses por la conquista de la soberanía universal justifican, por una parte, la posición exaltada del último dios vencedor y, por otra, explican la estructura actual del mundo y la presente condición de la humanidad.

#### 48. UN PANTEÓN CANANEO: UGARIT

Poco antes del año 3000 a.C., una nueva civilización, la del Bronce antiguo, aparece en Palestina, señalando *el primer establecimiento de los semitas* en aquellas tierras. Podemos llamarlos conforme al uso de la Biblia, «cananeos», pero se trata de un nombre convencional.<sup>20</sup> Los invasores se sedentarizaron, aprendieron la agricultura y desarrollaron una civilización urbana. A lo largo de muchos siglos se establecieron otros inmigrantes en la región y se multiplicaron los intercambios con los países vecinos, especialmente Egipto. Hacia el año 2200 a.C., la civilización del Bronce antiguo se arruinó ante la irrupción de una nueva población semita, los amorreos, guerreros seminómadas, agricultores intermitentemente, pero pastores por encima de todo. Pero este final de una civilización significó el comienzo de una era nueva. La invasión de Siria y Palestina por los amorreos (*mar.tu* en sumerio, *amurru* en acádico) no es más que un episodio dentro de un movimiento más amplio, atestiguado por la misma época en Mesopotamia y Egipto. Se trata de una serie de ataques en cadena a cargo de unos nómadas impetuosos y «salvajes»<sup>21</sup> que surgen, oleada tras oleada, del desierto sirio, fascinados y exasperados por la opulencia de las ciudades y de las tierras cultivadas. Pero, al vencer a los aborígenes, adoptan su estilo de vida y se

20. Canaán no se menciona en los textos antes del segundo milenio; véase R. de Vaux, *Historia antigua de Israel* I, pág. 71.

21. En los textos mesopotámicos de finales del tercer milenio son designados los *mar.tu* como «los palurdos de la montaña», «que no conocen el trigo», «que no conocen ni las casas ni las ciudades». Textos citados por R. de Vaux, *op. cit.* I, pág. 78.

civilizan. Pasado un cierto intervalo, sus descendientes se verán obligados a defenderse frente a las incursiones de otros «bárbaros» que nomadeaban por las márgenes de las tierras cultivadas. El mismo proceso se repetirá en los últimos siglos del segundo milenio cuando los israelitas comiencen a penetrar en Canaán.

La tensión y la simbiosis entre los cultos de la fertilidad agraria, que florecían en la costa sirio-palestina, y la ideología religiosa de los pastores nómadas, dominada por las divinidades celestes y astrales, conocerán una nueva intensificación al instalarse los hebreos en Canaán. Podríamos decir que esta tensión, que muchas veces desembocará al mismo tiempo en una simbiosis, será elevada a la categoría de modelo ejemplar, pues Palestina será el escenario en el que un nuevo tipo de experiencia religiosa chocará con las viejas y venerables tradiciones de la religiosidad cósmica.

Hasta el año 1929, las únicas noticias que teníamos sobre la religiosidad sirio-cananea eran las que nos ofrecían el Antiguo Testamento, las inscripciones fenicias y ciertos autores griegos (sobre todo Filón de Biblos, del siglo I-II d.C., al igual que Luciano de Samosata, del siglo II d.C., y Nonno de Panópolis, del siglo V d.C.). El Antiguo Testamento, sin embargo, refleja la polémica contra el paganismo, mientras que las restantes fuentes son o muy fragmentarias o excesivamente tardías.

A partir de 1929 fueron exhumados muchos textos mitológicos en el curso de las excavaciones de Ras Shamra, la antigua Ugarit, ciudad portuaria situada en la costa septentrional de Siria. Se trata de textos redactados desde el siglo XIV al XII a.C., pero que contienen unas concepciones mítico-religiosas aún más antiguas. Los documentos descifrados y traducidos hasta el momento resultan aún insuficientes para permitirnos una visión completa de la religiosidad y la mitología ugaríticas. Los relatos están interrumpidos por enojosas lagunas; el principio y el final de las columnas se han perdido, por lo que no es posible establecer sin lugar a dudas el mismo orden de los diversos episodios mitológicos. Pero a pesar de su estado fragmentario, la literatura ugarítica es de un valor incalculable. Sin embargo, es preciso tener muy en cuenta que *la religión de Ugarit nunca abarcó la totalidad del territorio cananeo*.

El interés de los documentos ugaríticos radica especialmente en el hecho de que ilustran las fases de la transición entre una determinada ideología religiosa y otra diferente. A la cabeza del panteón aparece El. Su nombre significa «dios» en semítico, pero entre los semitas occidentales es un dios personal. Se le aplican los apelativos de «Poderoso», «Toro», «Padre de los dioses y de los hombres»,<sup>22</sup> «Rey», «Padre de los años». Se dice que es «santo», «misericordioso», «sapiéntísimo». En una estela del siglo XIV aparece sentado en un trono, majestuoso, con barba, vestido con una larga túnica, con la tiara coronada de cuernos.<sup>23</sup> Hasta el momento no ha aparecido ningún texto cosmogónico.<sup>24</sup> Sin embargo, la creación de las estrellas mediante una hierogamia puede interpretarse como un reflejo de las concepciones cosmogónicas cananeas. En efecto, el texto # 52 («El nacimiento de los dioses benignos y hermosos») describe a El fecundando a sus dos esposas, Asherat y Anat, que dan a luz el lucero de la mañana y el lucero de la tarde.<sup>25</sup> Asherat, que también ha sido «engendrada por El», es llamada «madre de los dioses» (# 51) y se dice que engendró setenta hijos divinos. A excepción de Baal, todos los dioses descienden de la pareja primordial formada por El y Asherat.

Sin embargo, a pesar de los epítetos que lo presentan como un dios poderoso, verdadero «Señor de la tierra», y aunque en las listas sacrificiales su nombre se pronuncia en primer lugar, El aparece en

22. El título *ab*, «padre», es uno de sus epítetos más frecuentes; véase también *ab adm*, «padre de la humanidad»; véase M. H. Pope, *El in the Ugaritic texts*, págs. 47 y sigs.

23. F. A. Schaeffer, *The Cuneiform Texts of Ras Shamra-Ugarit*, lámina XXXI, págs. 60, 62.

24. En las inscripciones semítico-occidentales, El es llamado, sin embargo, «creador de la tierra»; véase Pope, en *WdM* I, pág. 280.

25. Este rito sirve de modelo a un rito oficiado al comienzo de un nuevo ciclo de siete años, lo que prueba que en una etapa antigua El era considerado todavía como autor de la fertilidad de la tierra, atributo que más tarde será transferido a Baal; véanse Cyrus H. Gordon, «Canaanite Mythology», págs. 185 y sigs.; Ulf Oldenburg, *The Conflict between El and Beal in Canaanite Religion*, págs. 19 y sigs.; Cross, *Canaanite Myth*, págs. 21 y sigs.

los mitos como un ser físicamente débil, indeciso, senil, resignado. Algunos dioses lo tratan despectivamente y hasta sus dos esposas, Asherat y Anat, le son arrebatadas por Baal. De todo ello debemos sacar la conclusión de que los epítetos con que se le ensalza reflejan una situación anterior, cuando El era efectivamente el jefe del panteón. La sustitución de un antiguo dios creador y cosmócrata por un dios joven, más dinámico y «especializado» en la fecundidad cósmica, es un fenómeno muy frecuente. Muchas veces el creador se convierte en un *deus otiosus* y se aleja progresivamente de su creación. Con frecuencia esta sustitución es el resultado de un conflicto entre generaciones divinas o entre sus representantes. En la medida en que podemos reconstruir los temas esenciales de la mitología ugarítica, podemos afirmar que los textos nos muestran la promoción de Baal al rango supremo. Pero se trata de una promoción conseguida mediante la fuerza y la astucia, que por otra parte no carece de una cierta ambigüedad.

Baal es el único dios que, a la vez que se cuenta entre los hijos de El (puesto que éste es el padre de todos los dioses), ya era venerado durante el tercer milenio en las regiones del alto y medio Éufrates.<sup>26</sup> Sin embargo, Dagón no desempeña papel alguno en los textos mitológicos de Ugarit, cuyo protagonista principal es Baal. El nombre común *baal* («dueño») se convierte en su nombre personal. Tiene a la vez un nombre propio, Haddu, es decir, Hadad. Se le llama «jinete de las nubes», «príncipe señor de la tierra». Uno de sus epítetos es *'aliyan*, «el poderoso», «el soberano». Es fuente y principio de la fecundidad, pero a la vez es un guerrero, lo mismo que su hermana y esposa Anat, que es la diosa del amor y de la guerra. Junto a ellos, los personajes mitológicos más importantes son Yam, el «príncipe mar, regente río», y Môt, «muerte», que disputan al joven

26. En las mismas regiones se ha atestiguado también el nombre de Anat. Es posible que Baal, hijo de Dagon, fuera introducido por los amorreos; véase Oldenburg, *op. cit.*, págs. 151 y sigs. En este caso, se habría aglutinado con un «Baal-Hadad local, pues no es posible imaginar la antigua religión cananea sin este famoso dios semítico de la tormenta y, por consiguiente, de la fecundidad. Véase también Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, págs. 112 y sigs.

dios el poder supremo. De hecho, una gran parte de la mitología ugarítica está consagrada al conflicto entre El y Baal y a los combates de Baal contra Yam y Môt para mantener su soberanía.

#### 49. BAAL ARREBATA LA SOBERANÍA Y TRIUNFA SOBRE EL DRAGÓN

Según un texto gravemente mutilado,<sup>27</sup> Baal y sus compañeros atacan a El por sorpresa en su palacio del monte Sapân y logran inmovilizarlo y herirlo. Al parecer, «algo» cae en tierra, lo que puede ser interpretado como la castración del «padre de los dioses». La hipótesis resulta plausible no sólo porque en conflictos análogos, en los que está en juego la soberanía celeste, son castrados Urano y el dios hurrita/hitita Anu, sino también porque, a pesar de la hostilidad que muestra contra Baal, El jamás tratará de recuperar su supremacía, ni siquiera cuando reciba la noticia de que Baal ha sido muerto por Môt.<sup>28</sup> La razón es que, en el Oriente antiguo, la mutilación apartaba a su víctima de la soberanía. Por otra parte, a excepción del texto # 56, en el que El acredita su virilidad engendrando a los dioses-planetas, los documentos ugaríticos lo presentan más bien como un ser impotente, lo que explicaría su comportamiento vacilante y sumiso, así como el hecho de que Baal le arrebatase sus esposas.

Al arrebatarse su trono del monte Sapân, Baal obliga a El a retirarse al otro extremo del mundo, «a la fuente de los ríos, a lo hondo de los abismos», que en adelante serán su morada.<sup>29</sup> El se lamenta y pide ayuda a los suyos. Yam es el primero en escucharle y le ofrece un bebedizo fuerte. El le bendice, le confiere un nombre nuevo y lo

27. Se trata de la tablilla VI AB, publicada en primer lugar por C. Virolleaud; véase la traducción de Oldenburg, págs. 185-186. El texto ha sido interpretado por Cassuto, Pope y Oldenburg (pág. 123) como referente al ataque de Baal y a la caída de El de su trono.

28. Se dirige a Asherat: «Dame uno de tus hijos para que yo lo haga rey»; véanse Cyrus Gordon, *Ugaritic Manual*, 49 : I : 16-18; Oldenburg, *op. cit.*, pag. 112.

29. Dado que la montaña es un símbolo celeste, su pérdida equivale, para un dios soberano, a su caída.

designa sucesor suyo. Le promete también que le será erigido un palacio, pero al mismo tiempo lo incita a arrojar a Baal de su trono.

El texto que describe el combate entre Yam y Baal está entrecortado por lagunas. Si bien parece que ahora es Yam el soberano, El aparece con la mayor parte de los dioses sobre una montaña que, evidentemente, no es el monte Sapân. Baal había insultado a Yam afirmando que se había elevado presuntuosamente a su posición y que sería destruido. Yam envía sus mensajeros y exige la rendición de Baal. Los dioses se sienten intimidados y Baal los reprende. «Alzad la cabeza, dioses, de vuestras rodillas, que yo mismo voy a intimidar a los mensajeros de Yam.»<sup>30</sup> Sin embargo, El recibe a los mensajeros y declara que Baal es su esclavo y que pagará un tributo a Yam. Como Baal, probablemente, se muestra amenazador, El añade que los mensajeros podrán dominarlo sin dificultad. Baal, sin embargo, se dispone a hacer frente a Yam con la ayuda de Anat (aunque, según otra tablilla, Yam habría logrado arrojar a Baal de su trono y habría sido vencido luego por Anat).<sup>31</sup> El herrero divino, Koshar-wa-Hasis, «experto y hábil», le prepara dos garrotes mágicos, que tienen la cualidad de dispararse como dardos de la mano de quien los maneja. El primer garrote toca a Yam en el hombro, pero no le hace caer. El segundo le golpea en la frente, y el «Príncipe Mar» es abatido. Baal lo remata, y la diosa Ashtart le pide que lo despedace y disperse sus miembros.<sup>32</sup>

30. G. R. Driver, *Canaanite Myths and Legends*, pag. 79 (texto III B. 25). Véase también *Les religions du Proche-Orient antique*, pag. 386; Cross, *op. cit.*, pags. 114 y sigs.

31. «¿Acaso no he aplastado a Yam, el bienamado de El? ¿Acaso no he amordazado al gran dios Rio? ¿Acaso no he amordazado a Tannin (el Dragón)? ¡Lo he amordazado! ¡He destruido a la Serpiente enroscada, al Poderoso de siete cabezas!» (trad. Oldenburg, pag. 198; véase *ANET*, pag. 137). Este texto, por consiguiente, alude a una primera victoria de Yam contra Baal, a la que sigue, sin embargo, su derrota (en este caso, gracias a Anat), lo que corresponde a un tema mitológico bien conocido: derrota y revancha triunfal del dios contra un monstruo ofídico.

32. Gordon, *Ugaritic Manual*, § 68 28-31, trad. Caquot y Sznycer, *Les religions du Proche-Orient antique*, pag. 389.

Yam es presentado a la vez como «dios» y como «demonio». Es el «hijo amado de El» y, en su condición de dios, recibe sacrificios como los demás miembros del panteón. Pero al mismo tiempo es un monstruo acuático, un dragón de siete cabezas, «Príncipe Mar», principio y epifanía de las aguas subterráneas. La significación mitológica del combate es múltiple. Por una parte, y en el plano de las imágenes estacionales y agrícolas, el triunfo de Baal alude a la victoria de la «lluvia» contra el «mar» y las aguas subterráneas; el ritmo pluvial, que representa la norma cósmica, sustituye a la inmensidad caótica y estéril del «mar» y las inundaciones catastróficas. Con la victoria de Baal triunfa la confianza en el orden y en la estabilidad de las estaciones. Por otra parte, el combate contra el dragón acuático ilustra la aparición de un dios joven en tanto que campeón, y por ello mismo, nuevo soberano del panteón. Finalmente, en este episodio puede adivinarse la venganza del primer nacido (Yam) contra el usurpador que había castrado y destronado a su padre (El).<sup>33</sup>

Estos combates tienen una dimensión ejemplar, es decir, que pueden ser repetidos indefinidamente. De ahí que Yam, a pesar de haber sido muerto por Baal, reaparezca en los textos. No es el único, por otra parte, que posee una existencia «cíclica». Como veremos enseguida, Baal y Môt participan de un modo de ser parecido.

## 50. EL PALACIO DE BAAL

Para celebrar su victoria contra el Dragón, Anat ofrece un banquete en honor de Baal. A continuación, la diosa cierra las puertas del palacio y, presa de un furor homicida, da muerte a los guardianes, a los soldados, a los viejos; la sangre le llega hasta las rodillas y se ciñe al cuerpo las cabezas y manos de sus víctimas. Este episodio resulta significativo.<sup>34</sup> Tiene paralelos en Egipto y hasta en la mitolo-

33. Sobre este motivo, véase Oldenburg, *op. cit.*, pags. 130 y sigs.

34. La sangre es considerada como la esencia de la vida, por ello se ha propuesto ver en esta matanza un rito cuyo objeto sería el paso de la esterilidad del

gía y la iconografía de la diosa india Durga.<sup>35</sup> El canibalismo y el comportamiento sanguinario son rasgos característicos de las diosas arcaicas de la fecundidad. Desde este punto de vista, el mito de Anat puede clasificarse entre los elementos comunes de la vieja civilización agraria que se extendía desde el Mediterráneo oriental hasta la llanura del Ganges. En otro episodio amenaza Anat a su propio padre, El, con cubrir de sangre sus cabellos y su barba (texto *'nt*, V; Oídenburg, pág. 26). Cuando halló el cuerpo inanimado de Baal, Anat empezó a lamentarse, al tiempo que «devoraba su carne sin cuchillo y bebía su sangre sin copa».<sup>36</sup> Precisamente a causa de su comportamiento brutal y sanguinario, Anat —al igual que otra diosa del amor y de la guerra— recibió atributos masculinos, por lo que ha sido considerada como una deidad bisexuada.

Después de una nueva laguna, el texto presenta a Baal enviándole sus mensajeros cargados de regalos. Informa que la guerra le resulta odiosa. Que Anat deponga, por tanto, las armas y que haga ofrendas por la paz y por la fertilidad de los campos. Le comunica que se dispone a crear el rayo y el trueno para que los dioses y los hombres puedan conocer que se acerca la lluvia. Anat le asegura que seguirá sus consejos.

Sin embargo, y a pesar de detentar la soberanía, Baal no tiene ni palacio ni capilla, mientras que los demás dioses tienen los suyos. Dicho de otro modo: Baal no dispone de un templo lo bastante grandioso como para que por sí sólo proclame la soberanía de su dueño. Una serie de episodios relata la construcción del palacio. No faltan las contradicciones. En efecto, si bien ha destronado a El, Baal necesita la autorización de éste, y envía a Asherat a defender su causa;

tardío verano sirio a la fertilidad de la nueva estación; véase Gray, *The Legacy of Canaan*, pág. 36. El texto ha sido traducido por Caquot y Sznycer, págs. 393-394.

35. Tal como nos ha sido transmitido, el mito egipcio ya no corresponde al estadio primitivo; véase *supra* § 26. La comparación con Durga, en que ha insistido Marvin Pope (véase *WdM* I, pág. 239), ya había sido hecha por Walter Dostal, «Ein Beitrag ...», págs. 74 y sigs.

36. Texto publicado por Vroiljeaud, «Un nouvel épisode du mythe ugaritique de Baal», 182 y sigs.; véase Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan*, págs. 131 y sigs.

la «Madre de los dioses» hace ver que en adelante Baal «dará abundancia de lluvia» y «va a hacer resonar su voz en las nubes». El accede y Baal encarga a Koshar-wa-Hasis que le construya el palacio. Al principio, Baal se niega a que su morada tenga ventanas, por miedo a que Yam pueda penetrar por ellas. Terminará por acceder.<sup>37</sup>

La erección de un templo-palacio al dios después de su victoria sobre el Dragón es una manera de proclamar que ha sido elevado a la dignidad suprema. Los dioses construyen el templo-palacio en honor de Marduk después de la derrota de Tiamat y la creación del mundo (véase § 21). Pero en el mito de Baal también está presente el simbolismo cósmico, pues el templo-palacio era una *imago mundi* y su construcción corresponde en cierto modo a una cosmogonía. De hecho, al triunfar sobre el caos acuático y al ordenar el ritmo de las lluvias, Baal «forma» el mundo tal como hoy lo conocemos.<sup>38</sup>

#### 51. BAAL SE ENFRENTA A MÔT: MUERTE Y RETORNO A LA VIDA

Una vez acabado de construir el palacio, Baal se dispone a hacer frente a Môt, la «muerte». Esta divinidad presenta un gran interés. Es, por supuesto, uno de los hijos de El y reina en el mundo infraterrestre. Pero al mismo tiempo representa el único ejemplo conocido en el Cercano Oriente de una personificación (lo que supone al mismo tiempo una divinización) de la muerte. Baal le envía mensajeros para advertirle que en adelante él es el único rey de los dioses y de los hombres, «para que los dioses puedan engordar a los humanos, las multitudes de la tierra, puedan saciarse» (VII, 50,2;

37. Las ventanas podrían simbolizar las aberturas de las nubes de que se sirve Baal para enviar la lluvia. Su templo de Ugarit estaba provisto de un tragaluz abuhardillado, de forma que los aguaceros daban sobre el rostro del dios, representado en una estela; véase Schaeffer, *op. cit.*, pág. 6, lámina XXXII, fig. 2. Pero el simbolismo y las funciones de estos tragaluzes son más complejos; véase, entre otros, A. K. Coomaraswamy, «The symbolism of the Dome».

38. Loren R. Fisher habla de «creación de tipo Baal», diferenciándola de la «creación de tipo El»; véase «Creation at Ugarit», págs. 320 y sigs.

Driver, *op. cit.*, pág. 101). Baal ordena a sus mensajeros que se dirijan hacia las dos montañas que señalan los confines del mundo, que las atraviesen y que descendan bajo tierra. Los mensajeros encontrarán a Môt sentado sobre su trono en medio del fango, en una región cubierta de inmundicias. Pero no pueden acercarse demasiado, pues Môt podría engullirlos en sus enormes fauces. Tampoco deben olvidar —añade Baal— que Môt es responsable de las muertes causadas por el calor tórrido.

Môt despidе a los mensajeros y conmina a Baal que venga a encontrarse con él, porque —precisa Môt— Baal ha dado muerte a Yam y ahora le toca descender a los infiernos.<sup>39</sup> Ello es suficiente para desarmar a Baal. «Salud, Môt, hijo de El —le envía a decir por sus mensajeros— soy tu esclavo, tuyo para siempre.» Lleno de gozo, Môt declara que, una vez en el infierno, Baal perderá todo su vigor y será aniquilado. Le ordena que lleve consigo a sus hijos y su cortejo de vientos, de nubes y de lluvias, en lo que consiente Baal. Pero antes de descender a los infiernos, se une a un genio femenino y engendra un hijo. Baal lo reviste de sus ornamentos y lo encomienda a El. Parece como si en el momento del peligro extremo Baal recuperase su forma primigenia de toro cósmico. Al mismo tiempo se asegura un sucesor para el caso de que no pudiera retornar ya a la tierra.

No sabemos cómo murió Baal, si cayó en su combate o si se sintió simplemente aniquilado por la presencia terrorífica de Môt. El interés del mito ugarítico reside en el hecho de que Baal, dios joven de la tormenta y de la fecundidad, recién elevado al rango supremo del panteón, descende a los infiernos y parece como Tammuz y los restantes dioses de la vegetación. Ningún otro Baal-Hadad conoció una suerte semejante, ni el Adad venerado en Mesopotamia ni el hurrita Teshub. Sin embargo, en fecha tardía, también Marduk «desaparecía» cada año, y era «encerrado en la montaña». En este *descensus ad inferos* se adivina la voluntad de conferir a Baal un prestigio múltiple y complementario, al presentarlo como campeón triunfante contra el «caos» acuático y, en consecuencia, como dios

39. *Ugaritic Manual*, § 67: I: 1-18; trad. Oldenburg, pág. 133.

cosmócrata e incluso «cosmogónico». Baal es dios de la tempestad y de la fecundidad agraria (recordemos que es hijo de Dagón, «gran»), pero también dios soberano, decidido a implantar su soberanía en el mundo entero (incluido también el infierno).

De todos modos, después de esta última empresa cambian las relaciones entre Baal y El, y la estructura y ritmos del universo reciben su forma actual. Cuando el texto prosigue después de una nueva laguna, dos mensajeros informan a El de que han hallado el cuerpo de Baal. El se sienta abatido en el suelo, desgarrar sus vestiduras, se golpea el pecho y surca de tajos su rostro; en una palabra: proclama el duelo ritual tal como era practicado en Ugarit. «¡Baal ha muerto! —grita—. ¿Qué va a ser de la multitud de los humanos?»<sup>40</sup> Repentinamente parece haberse librado de su resentimiento y de su deseo de venganza. Se comporta ahora como un verdadero dios cosmócrata; cae en la cuenta de que la vida universal está en peligro a causa de la muerte de Baal, y pide a su esposa que nombre rey en el puesto de Baal a uno de sus hijos. Asherat designa a Athar, «el terrible», pero cuando éste ocupa el trono reconoce que no es lo suficientemente grande para ello y que no puede ser rey en modo alguno.

Entre tanto, Anat parte en busca del cuerpo. Cuando lo encuentra, se lo carga a las espaldas y camina hacia el norte. Después de enterrarlo, sacrifica un considerable número de animales para el banquete funerario. Pasado algún tiempo, Anat encuentra a Môt. Lo sujeta, «lo corta con un cuchillo, lo aventa con el bieldo, lo tuesta con el fuego, lo tritura con el molino; en los campos lo siembra y las aves lo devoran».<sup>41</sup> Anat lleva a cabo una especie de muerte ritual al tratar a Môt como si fuera una gavilla de trigo. Ésta es generalmente la muerte típica de los dioses y espíritus de la vegetación.<sup>42</sup> Podría-

40. Driver, *op. cit.*, pág. 109; Caquot y Sznycer, *op. cit.*, págs. 424-425.

41. Driver, *op. cit.*, pág. 111; Caquot y Sznycer, *op. cit.*, pág. 430.

42. Se ha propuesto ver en Môt un «espíritu de la cosecha», pero sus rasgos «funerarios» son demasiado notorios: habita en el mundo subterráneo o en el desierto, y todo cuanto toca se convierte en desolación.

mos preguntarnos si no será precisamente a causa de este tipo de muerte por lo que Môt volverá de nuevo a la vida.

En todo caso, la muerte de Môt no deja de tener relación con el destino de Baal. El sueña que vive y que «la grasa llueve del cielo y por los arroyos corre la miel» (recuérdense las imágenes bíblicas de Ez 32,14 y Job 20,17). Rompe a reír y declara que se va a sentar y a calmarse, porque «el victorioso Baal vive, el príncipe de la tierra existe» (Driver, pág. 113). Pero, del mismo modo que Yam retorna a la vida, también Môt reaparece a los siete años y se queja del trato que le ha dado Anat. Se queja también de que Baal le haya arrebatado la soberanía, y los dos adversarios reanudan la lucha. Se enfrentan, se golpean con la cabeza y con los pies como los toros salvajes, se muerden como serpientes hasta que los dos caen por tierra, Baal encima de Môt. Pero Shapash, la diosa del sol, advierte a Môt de parte de El que es inútil proseguir la lucha. Môt se somete y reconoce la soberanía de Baal. Después de otros episodios sólo parcialmente comprensibles, Anat es informada de que Baal será rey para siempre, inaugurando una era de paz, en la que «el toro tendrá la voz de la gacela y el halcón la voz del gorrión».<sup>43</sup>

## 52. EL MUNDO RELIGIOSO CANANEO

Algunos autores han creído ver en este mito un reflejo de la muerte y reaparición anuales de la vegetación. Pero en Siria y Palestina el verano no trae consigo la «muerte» de la vida vegetal, sino que es precisamente la estación de los frutos. No es el calor tórrido lo que más teme el agricultor, sino una sequía prolongada. Parece, por tanto, más plausible que la victoria de Môt se refiera al ciclo de siete años de sequía, del que también hay ecos en el Antiguo Testamento (Gn 41; 2 Sm 24,12 y sigs.).<sup>44</sup>

43. Driver, *op. cit.*, pág. 119.

44. Véanse Cyrus Gordon, «Canaanite Mythology», 184, 195 y sigs.; M. Pope, en *WdM* I, págs. 262-264.

Pero el interés de este mito va más allá de sus ocasionales relaciones con el ritmo de la vegetación. De hecho, estos acontecimientos patéticos y a veces espectaculares nos revelan un modo específico de la existencia divina, concretamente un modo de existir que implica la derrota y la «muerte», la «desaparición» en forma de sepultura (Baal) o desmembramiento (Môt), a la que siguen unas «reapariciones» más o menos periódicas. Este tipo de existencia, a la vez intermitente y circular, recuerda la modalidad de los dioses que rigen el ciclo de la vegetación. Se trata, sin embargo, de una nueva creación religiosa que trata de integrar los aspectos negativos de la vida en un sistema unitario de ritmos antagónicos.

En resumidas cuentas, los combates de Baal, con sus derrotas y sus victorias, terminan por asegurarle la soberanía en el cielo y en la tierra, pero Yam sigue reinando en el mar y Môt permanece como señor del mundo subterráneo de los muertos. Los mitos ponen de relieve la primacía de Baal y, en consecuencia, la perennidad de la vida y de las normas que rigen el cosmos y la sociedad humana. Y esto mismo hace que los aspectos negativos, representados por Yam y Môt, se justifiquen. El hecho de que Môt sea hijo de El y sobre todo el que Baal no logre aniquilarlo es una manera de proclamar la «normalidad» de la muerte. En último análisis, la muerte viene a ser la *conditio sine qua non* de la vida.<sup>45</sup>

Es probable que el mito en que se relata el combate entre Baal y Yam se recitara durante la fiesta del Año Nuevo, mientras que el conflicto entre Baal y Môt lo sería con ocasión de la cosecha, pero ninguno de los textos conocidos hasta el momento menciona estos hechos. También es posible que el rey, del que sabemos que desempeñaba un importante cometido en el culto, representara a Baal en estos dramas mítico-rituales, pero esta cuestión es aún objeto de dis-

45. Tan sólo en la mitología budica aparece otro gran dios de la muerte, Mara, que debe su poder inmenso al amor ciego que los humanos tienen a la vida. Pero, evidentemente, en la perspectiva india postupanishádica, el ciclo vida-sexualidad-muerte-retorno a la vida constituye el mayor obstáculo en el camino hacia la liberación (véase el segundo volumen de esta misma obra).

cusiones. Los sacrificios eran considerados alimentos ofrecidos a los dioses. El sistema sacrificial parece semejante al del Antiguo Testamento; comprendía holocaustos, el sacrificio u ofrenda de «paz» o de «comunidad» y el sacrificio expiatorio.

Los sacerdotes (*khn*) tenían el mismo nombre que en hebreo (*kōhēn*). Además de los sacerdotes se mencionan también las sacerdotisas (*kht*) y los *qadēšim*, personas «consagradas». (En la Biblia, este término designa la prostitución sagrada, pero los textos ugaríticos no aluden a nada semejante.) Finalmente, se citan los sacerdotes oraculares o profetas. Los templos estaban provistos de altares y de imágenes de los dioses y de símbolos divinos. Aparte de los sacrificios cruentos, el culto se componía también de danzas y numerosos gestos orgiásticos que habrían de despertar más tarde la ira de los profetas. Pero no hemos de olvidar que las lagunas de los documentos sólo nos permiten formar una visión aproximativa de la vida religiosa cananea. No conocemos ninguna plegaria. Se sabe que la vida es un don divino, pero ignoramos el mito de la creación del hombre.

Esta visión religiosa no era exclusiva de los cananeos. Pero su importancia y significación se realizaron por el hecho de que los israelitas, al penetrar en Canaán, se hubieron de enfrentar con este tipo de religiosidad cósmica que tenía la virtualidad de provocar unos actos culturales complejos y que, a pesar de sus excesos orgiásticos, no carecían de cierta grandiosidad. Los israelitas compartían la misma convicción acerca del carácter sagrado de la vida, y ello les planteaba en principio un problema: ¿cómo conservar esta creencia sin integrarla en la ideología religiosa cananea? Porque ésta implicaba, como acabamos de ver, una teología específica centrada en la modalidad circular e intermitente del principal de sus dioses, Baal, símbolo de la totalidad de la vida. Pero Yahvé no compartía tales modos de existencia. Tampoco El, aunque este dios había sufrido ya otras modificaciones humillantes. Por otra parte, si bien el culto de Yahvé comprendía determinados sacrificios, este dios no se dejaba subyugar mediante los actos de culto, sino que exigía la transformación interior del individuo a través de la obediencia y la confianza (véase § 114).

Como veremos más adelante (véase § 60), los israelitas asimilaban muchos elementos de la religiosidad cananea. «Pero incluso estos préstamos eran un aspecto más del conflicto: se luchaba contra Baal con sus propias armas. Si tenemos en cuenta que otros grupos extranjeros, incluso no semitas, como los hurritas y los filisteos, llegaron a olvidarse de su religión propia al poco tiempo de su llegada a Canaán, habrá que juzgar como algo humanamente extraordinario el hecho de que esta lucha entre Yahvé y Baal se prolongara durante tanto tiempo y que, a pesar de los compromisos y a través de muchas infidelidades, terminara con la victoria del yahvismo.»<sup>46</sup>

46. R. de Vaux, *Historia antigua de Israel I*, pag. 161.



## Capítulo VII

### «Cuando Israel era niño...»

#### 53. LOS DOS PRIMEROS CAPITULOS DEL GENESIS

La religión de Israel es la religión por excelencia del Libro. Este *corpus* escriturístico está formado por textos de época y de orientación diferentes. Representa, es verdad, unas tradiciones orales muy antiguas, pero que han sido reinterpretadas, corregidas y redactadas a lo largo de muchos siglos y en distintos ambientes.<sup>1</sup> Los autores modernos comienzan la historia de la religión israelita con Abraham. En efecto, según la tradición, Abraham fue el elegido por Dios para que fuera el antepasado de todo el pueblo de Israel y para que se posesionara de Canaán. Pero los once primeros capítulos del Gé-

1. Son considerables los problemas planteados en torno a las fuentes y la redacción del Pentateuco, es decir, los cinco libros de la Ley (*torah*). Para nuestro propósito bastará indicar que las fuentes han sido designadas por los siguientes términos: *yahvista*, porque esta fuente, la más antigua (siglo X o IX), llama a Dios Yahvé; *elohista* (algo más reciente), por llamar a Dios Elohim, «Dios»; *sacerdotal* (la más reciente; es obra de sacerdotes e insiste especialmente en el culto y en la Ley), y *deuteronomica* (esta fuente se halla recogida casi exclusivamente en el Deuteronomio). Hemos de añadir, sin embargo, que para la crítica veterotestamentaria contemporánea, el análisis textual es más complejo y más matizado. Salvo indicación en contra, citamos los textos por *Nueva Biblia Española*, Madrid, Cristianidad, 1975.

nesis narran unos acontecimientos fabulosos que precedieron a la elección de Abraham, desde la creación hasta el diluvio y la torre de Babel. La redacción de estos capítulos, como se sabe, es más reciente que muchos otros textos del Pentateuco. Por otra parte, algunos autores, y de los más importantes, han afirmado que la cosmogonía y los mitos de los orígenes (creación del hombre, origen de la muerte, etc.) desempeñaron un papel secundario en la conciencia religiosa de Israel. En una palabra: los hebreos se interesaban más por la «historia sagrada», es decir, por sus relaciones con Dios, que por la historia de los orígenes que relataba los acontecimientos míticos y fabulosos del *primordium*.

Esto puede ser cierto a partir de una época determinada y, sobre todo, en relación con una minoría religiosa. Pero no hay motivos para sacar la conclusión de que los antepasados de los israelitas se sentían indiferentes ante unas cuestiones que apasionaban a todas las sociedades arcaicas, concretamente la cosmogonía, la creación del hombre, el origen de la muerte y algunos otros episodios grandiosos. Todavía en nuestro tiempo, después de 2.500 años de «reformas», los acontecimientos narrados en los primeros capítulos del Génesis siguen nutriendo la imaginación y el pensamiento religioso de los herederos de Abraham. Siguiendo la tradición premoderna, iniciaremos nuestra exposición por los primeros capítulos del Génesis. La fecha tardía en que fueron redactados no constituye un obstáculo, pues el contenido es arcaico. De hecho, refleja unas concepciones más antiguas que la «saga» de Abraham.

El Génesis se inicia con el célebre pasaje: «Al principio creó Dios (Elohim) el cielo y la tierra. La tierra era un caos informe sobre la faz del abismo, la tiniebla. Y el aliento de Dios se cernía sobre la faz de las aguas» (1,1-2). La imagen del océano primordial sobre el que se cierne un dios creador es muy arcaica.<sup>2</sup> Sin embargo, el tema del

2. En numerosas tradiciones se representa al creador bajo la imagen de un ave. Pero se trata de una «fossilización» del símbolo original: el Espíritu divino trasciende la masa acuática, se mueve libremente; en consecuencia, «vuela» como un ave. Recordemos que el «ave» es una de las imágenes arquetípicas del espíritu.

dios que sobrevuela el abismo acuático no está atestiguado en la cosmogonía mesopotámica, aunque es probable que el autor del texto bíblico estuviera familiarizado con el mito relatado en el *Enu-ma elish*. En efecto, el océano primordial se designa en el hebreo con el término *tehom*, etimológicamente relacionado con el babilónico *tiamat*. La creación propiamente dicha, es decir, la organización del «caos» (*tohu wa bohu*), se lleva a cabo por la potencia de la palabra de Dios. «Dijo Dios: que exista la luz. Y la luz existió» (1,3). Las etapas sucesivas de la creación se van cumpliendo siempre en virtud de la palabra divina. El «caos» acuático no está personificado (véase Tiamat), por lo que no es «derrotado» en un combate cosmogónico.

Este relato bíblico presenta una estructura específica: a) creación por la Palabra,<sup>3</sup> b) de un mundo que es «bueno», y c) de la vida (animal y vegetal), que es «buena» y que Dios bendice (1,10.21.31. etc.); d) finalmente, la obra cosmogónica se corona con la creación del hombre. En el sexto y último día, dijo Dios: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza; que ellos dominen los peces del mar, las aves del cielo y los reptiles del suelo, los animales domésticos y todos los reptiles» (1,26). No hay ninguna hazaña espectacular (un combate del tipo del librado entre Marduk y Tiamat),<sup>4</sup> ningún elemento «pesimista» en la cosmogonía o en la antropogonía (el mundo formado a partir de un ser primordial «demoníaco» —Tiamat— o el hombre modelado a partir de la sangre de un archidemonio, Kingu). El mundo es bueno y el hombre es una *imago dei*; habita, como su creador y modelo, el paraíso. Sin embargo, como el Génesis no tardará en subrayar, la vida resulta penosa, a pesar de que ha sido bendecida por Dios, y los hombres ya no viven en el paraíso.

3. Añadamos que en otras tradiciones está atestiguada la palabra creadora de los dioses; no solo en la teología egipcia, sino también entre los polinesios; véase M. Eliade, *Aspects du mythe*, págs. 44 y sigs.

4. Pero hay otros textos que evocan la victoria sobre un monstruo ofídico, un dragón (*tannin*), Ráhab o Leviatán; estos textos nos recuerdan las tradiciones mesopotámicas y cananeas (véase por ejemplo, Sal 74,13 y sigs.; Job 26,12 y sigs.).

Pero todo esto es la consecuencia de una serie de errores y pecados de los antepasados, porque a ellos se debe que la condición humana haya experimentado semejante mutación. Dios no tiene responsabilidad alguna en este deterioro de su obra maestra. Al igual que en el pensamiento indio postupanishádico, el hombre, o más exactamente la especie humana, *es el resultado de sus propios actos*.

El otro relato, el yahvista (2,5 y sigs.), es más antiguo y difiere por completo del texto sacerdotal que acabamos de resumir. No se habla ya de la creación del cielo y la tierra, sino de un desierto que Dios (Yahvé) convierte en tierra fértil mediante un manantial que brota de la tierra. Yahvé modeló al hombre (*'adam*) de barro y le infundió «en su nariz aliento de vida». Luego Yahvé «plantó un parque en Edén», hizo brotar toda clase de «árboles hermosos» (2,2 y sigs.) y puso al hombre en aquel jardín «para que lo cultivara y guardara» (2,15). Luego Yahvé modeló, también de arcilla, animales y aves, y los llevó ante Adán, que les fue dando nombre.<sup>5</sup> Finalmente, después de hacerle caer en un profundo sueño, Yahvé tomó una de las costillas de Adán y con ella modeló una mujer, que recibió el nombre de Eva (hebreo *hawwah*, palabra etimológicamente relacionada con el término que significa la «vida»).

Los exegetas han observado que el relato yahvista, más sencillo, opone no el «caos» acuático al mundo de las «formas», sino el desierto y la aridez a la vida, a la vegetación. Parece, por tanto, verosímil que este mito de los orígenes haya nacido en una zona desértica. En cuanto a la creación del primer hombre a partir del barro, el tema ya era conocido, como hemos visto (véase § 17), en Sumer. Mitos análogos están atestiguados en diversos lugares por todo el mundo, desde el antiguo Egipto y Grecia hasta las poblaciones «primitivas». La idea básica parece ser la misma: el hombre ha sido formado de una materia prima (tierra, madera, hueso) y fue animado

5. Se trata de un rasgo específico de las ontologías arcaicas: los animales y las plantas comienzan a existir realmente a partir del momento en que reciben un nombre; véase el caso de una tribu australiana en M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, pág. 255.

por el aliento del creador. En numerosos casos tiene la misma forma que su creador. Dicho de otro modo: como hemos observado ya a propósito del mito sumerio, el hombre, por su «forma» y por su «vida», comparte en cierto modo la condición de su creador. Únicamente su cuerpo pertenece al reino de la «materia».<sup>6</sup>

La creación de la mujer a partir de una costilla extraída de Adán puede ser interpretada como manifestación de la androginia del hombre primordial. En otras tradiciones, algunas de ellas transmitidas a través de algunos *midrashim*, hallamos ideas semejantes. El mito de la androginia ilustra una creencia muy difundida: la perfección humana, identificada en el antepasado mítico, implica una *unidad* que es a la vez una *totalidad*. Veremos la importancia de la androginia al estudiar ciertas especulaciones gnósticas y herméticas. Precisemos ya que la androginia humana tiene como modelo la bisexualidad divina, concepción compartida por un buen número de culturas.<sup>7</sup>

#### 54. EL PARAISO PERDIDO. CAÍN Y ABEL

El parque de Edén, con su río que se dividía en cuatro brazos y llevaba la vida a las cuatro regiones de la tierra, con sus árboles que Adán debía cultivar y guardar, recuerda un conjunto de imágenes

6. Añadamos que, según numerosas tradiciones, al morir el hombre, su «espíritu» retorna a su creador celeste, mientras que el cuerpo es devuelto a la tierra. Pero este dualismo antropológico ha sido rechazado por los autores bíblicos, al igual que por la mayor parte de sus contemporáneos del Cercano Oriente. Hasta más adelante no surgirán concepciones antropológicas que propondrán soluciones más audaces.

7. La bisexualidad divina es una de las múltiples formas de la «totalidad/unidad» significada por la unión de los contrarios: femenino-masculino, visible-invisible, cielo-tierra, luz-tinieblas..., pero también bondad-malignidad, creación-destrucción, etc. La meditación sobre estos pares opuestos ha llevado, en diversas religiones, a audaces conclusiones acerca tanto de la condición paradójica de la divinidad como de la valoración de la condición humana.

mesopotámicas. Es probable que también en este caso utilice el relato bíblico una determinada tradición babilónica. Pero el mito de un paraíso original habitado por el hombre primordial, así como el mito de un lugar «paradisiaco» difícilmente accesible a los humanos, era conocido más allá del Éufrates y del Mediterráneo. Como todos los «paraísos», el de Edén<sup>8</sup> se encuentra en el centro del mundo, en el lugar donde brota el río de cuatro brazos. En medio del jardín se elevaban el árbol de la vida y el árbol del conocimiento del bien y del mal (2,9). Yahvé impuso al hombre un mandamiento: «Puedes comer de todos los árboles del jardín; pero del árbol del conocimiento del bien y del mal no comas; porque el día que comas de él, tendrás que morir» (2,17). De esta prohibición se desprende una idea desconocida en otros ambientes: *el valor existencial del conocimiento*. Dicho en otros términos: la *ciencia* puede modificar radicalmente la estructura de la *existencia* humana.

Sin embargo, la serpiente logró tentar a Eva. «¡Nada de pena de muerte! Lo que pasa es que sabe Dios que, en cuanto comáis de él, se os abrirán los ojos y seréis como Dios, versados en el bien y el mal» (3,5). Este episodio, muy misterioso, ha dado lugar a innumerables interpretaciones. La trama recuerda una representación mitológica bien conocida: la diosa desnuda, el árbol milagroso y su guardián, la serpiente. Pero, en lugar de un héroe que triunfa y se apropia del símbolo de la vida (fruto milagroso, fuente de la juventud, tesoro, etc.), el relato bíblico presenta a Adán como víctima ingenua de la perversa serpiente. Estamos, en una palabra, ante un caos de «inmortalización» frustrada semejante al de Gilgamesh (véase § 23). Porque, una vez hecho omnisciente, igual a los «dioses», Adán habría podido descubrir el árbol de la vida (del que Yahvé nada le había dicho) y hacerse inmortal. El texto es claro y categórico: «Y el

8. Este término fue relacionado por los hebreos con el vocablo *e'den*, «delicias». El término «paraíso», de origen iranio (*pairi-daeza*), es más tardío. Imágenes paralelas, bien conocidas sobre todo en el Cercano Oriente y en el mundo eggeo, presentan a una Gran Diosa junto a un árbol de la vida y una fuente vivificante o junto a un árbol de la vida guardado por monstruos y grifos: véase M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones* II, §§ 104-108.

Señor Dios dijo: Si el hombre es ya como uno de nosotros, versado en el bien y el mal, ahora sólo le falta echar mano al árbol de la vida, coger, comer y vivir para siempre» (3,22). Dios expulsó a la pareja del paraíso y los condenó a trabajar para vivir.

Volviendo a la representación mítica que acabamos de evocar —la diosa desnuda y el árbol milagroso custodiado por un dragón—, la serpiente del Génesis tuvo éxito, en resumidas cuentas, en su misión de guardián de un símbolo de la vida o del rejuvenecimiento. Pero este mito arcaico fue radicalmente modificado por el autor de los relatos bíblicos. El «fracaso iniciático» de Adán fue reinterpretado como un castigo ampliamente justificado: su desobediencia no hizo sino poner de manifiesto su soberbia luciferina, el deseo de ser semejante a Dios. Era el peor pecado que la criatura podía cometer contra su creador. Era el «pecado original», noción preñada de consecuencias para las teologías hebraica y cristiana. Semejante visión de la «caída» sólo podía imponerse en una religión centrada en la omnipotencia y los celos de Dios. Tal como nos ha sido transmitido, este relato bíblico indica la autoridad creciente que estaba adquiriendo el monoteísmo yahvista.<sup>9</sup>

Según los redactores de los capítulos 4-7 del Génesis, este primer pecado trajo consigo no sólo la pérdida del paraíso y la transformación de la condición humana, sino que en cierto modo se convirtió en fuente de todos los males que aquejan a la humanidad. Eva dio a luz a Caín, que «cultivaba la tierra», y a Abel, «pastor de ganado menor». Cuando los dos hermanos ofrecieron el sacrificio de acción de gracias —Caín los productos de la tierra y Abel los primogénitos de su rebaño— Yahvé se mostró complacido con la ofrenda del segundo y no con la de Caín. Caín se irritó y «atacó a su hermano Abel y lo mató» (4,8). En adelante, profirió Yahvé, «te maldice esa

9. Hemos de añadir, sin embargo, que el mito de la «caída» no siempre se ha entendido conforme a la interpretación bíblica. Sobre todo a partir de la época helenística y hasta los tiempos del iluminismo, innumerables especulaciones han tratado de elaborar una mitología más audaz y, en numerosas ocasiones, más original.

tierra ... Aunque cultives la tierra, no te pagará con su fecundidad. Andarás errante y perdido por el mundo» (4,11-12).

En este episodio podemos entrever la oposición entre agricultores y pastores e, implícitamente, la apología de los segundos. Sin embargo, aunque el nombre de Abel implica la idea de «apacentar», el de Caín significa «herrero». Su enfrentamiento refleja la situación ambivalente del metalúrgico en determinadas sociedades pastoriles, en las que era despreciado unas veces y respetado otras, pero siempre temido.<sup>10</sup> Como ya hemos visto (véase § 15), el herrero es considerado «dueño del fuego» y dispone de poderes mágicos temibles. En todo caso, la tradición conservada en el relato bíblico refleja la idealización de la existencia «sencilla y pura» de los pastores nómadas, así como la resistencia frente a la vida sedentaria de los agricultores y los habitantes de las ciudades. Caín se convierte en «constructor de ciudades» (4,17); uno de sus descendientes será Tubalcaín, «forjador de herramientas de bronce y hierro» (4,22). El primer asesinato es ejecutado, en consecuencia, por quien encarna de algún modo el símbolo de la técnica y de la civilización urbana. Implícitamente, todas las técnicas son sospechosas de «magia».

##### 55. ANTES Y DESPUÉS DEL DILUVIO

Sería inútil resumir las descendencias de Caín y Set, el tercer hijo de Adán. Siguiendo la tradición atestiguada en Mesopotamia, Egipto y la India, según la cual los primeros antepasados alcanzaron una edad fabulosa, Adán engendró a Set cuando tenía ciento treinta años, y murió ochocientos años después (5,3 y sig.). Todos los descendientes de Set y Caín gozaron de ochocientos a novecientos años de vida. Esta época prediluvial se caracteriza por un episodio curioso: la unión de ciertos seres celestes, «hijos de Dios», con las hijas de los hombres, que les dieron hijos, «los héroes de tiempos pasados» (6,1-4). Se trata, muy probablemente, de los «ángeles caídos». Su historia será ampliamente

relatada en un libro tardío (Henoc 6-11), lo que no implica necesariamente que el mito no fuera conocido con anterioridad. En efecto, en la Grecia antigua y en la India encontramos creencias semejantes; se trata de la época de los «héroes», personajes semidivinos cuya actividad se desarrolló inmediatamente antes del comienzo de los tiempos actuales («en el alba de la historia»), es decir, en el momento en que las instituciones específicas de cada cultura estaban a punto de ponerse en marcha. Volviendo al relato bíblico, fue a continuación de estas uniones entre ángeles caídos e hijas de los mortales cuando Dios decidió limitar la edad del hombre a ciento veinte años. Sea cual fue el origen de estos temas míticos (Caín y Abel, los patriarcas anteriores al diluvio, la descendencia de los «hijos de Dios» y el nacimiento de los «héroes»), es significativo que los redactores los mantuvieran en el texto definitivo del Génesis, y ello a pesar de ciertos rasgos antropomórficos con que se empañaba la figura de Yahvé.

El acontecimiento más importante de esta época fue el diluvio. «Al ver Yahvé que en la tierra crecía la maldad del hombre y que toda su actitud era siempre perversa, se arrepintió de haber creado al hombre en la tierra» (6,5-6) y decidió hacer que desapareciera su especie. Sólo se salvarían Noé, su mujer y sus hijos (Sem, Cam y Jafet) con sus esposas. Porque «Noé fue en su época un hombre recto y honrado y procedía de acuerdo con Dios» (6,10). Siguiendo instrucciones precisas de Yahvé, Noé construyó el arca y la llenó de representantes de todas las especies animales. «Tenía Noé seiscientos años cuando reventaron las fuentes del océano y se abrieron las compuertas del cielo ... Estuvo lloviendo sobre la tierra cuarenta días con sus noches» (7,11-12). Cuando las aguas se retiraron, el arca se detuvo sobre los montes de Ararat. Salió Noé y ofreció un sacrificio. «El Señor olió el aroma que aplaca y se dijo: No volveré a maldecir la tierra a causa del hombre» (8,21). Estableció una alianza con Noé y con sus descendientes, y el signo de esta alianza fue el arco iris (9,13).

El relato bíblico muestra cierto número de elementos comunes con el diluvio narrado en la *Epopeya de Gilgamesh*. Es posible que el redactor conociera la versión mesopotámica o, cosa que parece aún más probable, que utilizara una fuente arcaica conservada desde tiem-

10. Véase M. Eliade, *Herreros y alquimistas*, págs. 71 y sigs.

po inmemorial en el Oriente Medio. Como ya hemos visto (véase § 18), los mitos del diluvio están ampliamente difundidos y comparten esencialmente el mismo simbolismo: la necesidad de destruir radicalmente una humanidad y un mundo degenerados, a fin de recrearlos, es decir, de restituirles su integridad inicial. Pero esta cosmología cíclica aparece ya modificada en las versiones sumeria y acádica. El redactor del relato bíblico asume y prolonga la reinterpretación de la catástrofe diluvial, elevándola a la categoría de un episodio enmarcado en la «historia sagrada». Yahvé castiga la depravación del hombre y no se duele de las víctimas del cataclismo (como hacen los dioses en la versión babilónica; véase la *Epopéya de Gilgamesh*, tablilla XI, 116-125, 136-137). La importancia que Yahvé atribuye a la pureza moral y a la obediencia anticipa la Ley que será revelada a Moisés. Como tantos otros episodios fabulosos, el diluvio sería luego constantemente reinterpretado y revalorizado bajo diversas perspectivas.

Los hijos de Noé se convirtieron en antepasados de una nueva humanidad. En aquel tiempo todo el mundo hablaba una misma lengua. Pero un día los hombres decidieron edificar «una torre que alcance al cielo» (11,4). Ésta fue la última hazaña «luciferina». Yahvé «bajó a ver la ciudad y la torre» y comprendió que en adelante «nada de lo que decidan hacer les resultará imposible» (11,5-6). Entonces confundió su lengua, de modo que los hombres eran incapaces de entenderse. Luego Yahvé los dispersó «por la superficie de la tierra y dejaron de construir la ciudad» (11,7-8), que más tarde sería conocida por el nombre de Babel.

También en este caso nos hallamos ante un viejo tema mitológico reinterpretado en la perspectiva del yahvismo. Se trata en primer lugar de la tradición arcaica según la cual ciertos seres privilegiados (héroes, antepasados, reyes legendarios, chamanes) subieron al cielo con ayuda de un árbol, de una lanza, de una cuerda o de una cadena de flechas. Pero la ascensión al cielo *in concreto* se interrumpió al final de la época mítica primordial.<sup>11</sup> Otros mitos narran el fracaso de

11. En nuestros días, los chamanes emprenden este viaje celeste «en espíritu», es decir, en situación de trance extático.

ciertas tentativas ulteriores de subir al cielo con ayuda de diversos medios de escalada. Es imposible saber si el redactor del relato bíblico conocía estas creencias inmemoriales. En todo caso estaba familiarizado con los zigurats babilónicos, que implicaban un simbolismo parecido. En efecto, el zigurat se concebía como una construcción cuya base se asentaba en el ombligo de la tierra y cuya cúspide tocaba el cielo. Al remontar los distintos pisos del zigurat, el rey o el sacerdote llegaban *ritualmente* (es decir, simbólicamente) al cielo. Pero el redactor del relato bíblico juzgaba esta creencia, que tomaba al pie de la letra, a la vez simplista y sacrílega, por lo que la reinterpretó radicalmente o, mejor dicho, la desacralizó y desmitificó.

Es importante subrayar un dato: a pesar de un largo y complicado proceso de selección, eliminación y desvalorización de los materiales arcaicos heredados o tomados en préstamo, los últimos redactores del Génesis conservaron toda una mitología de tipo tradicional, que comienza con la cosmogonía y la creación del hombre, evoca la existencia «paradisíaca» de los antepasados, relata el drama de la «caída» con sus fatales consecuencias (muerte, obligación de trabajar para vivir, etc.), recuerda la progresiva degeneración de la primera humanidad, que justifica el diluvio, y finaliza con un postrer episodio fabuloso: la pérdida de la unidad lingüística y la dispersión de la segunda humanidad, la posdiluvial, como consecuencia de un nuevo proyecto «luciferino». Al igual que en las culturas arcaicas y tradicionales, esta mitología constituye en última instancia una «historia sagrada» que explica el origen del mundo y, al mismo tiempo, la actual condición humana. Para los hebreos, esta «historia sagrada» adquiere valor ejemplar a partir de Abraham y, sobre todo, con Moisés, pero esto no invalida la estructura y función mitológica de los once primeros capítulos del Génesis.

Numerosos autores han insistido en que la religión de Israel no «inventó» ningún mito. Sin embargo, entendiendo el término «inventar» en el sentido de creación espiritual, el trabajo de selección y crítica de las tradiciones mitológicas inmemoriales equivale a la formulación de un nuevo «mito», es decir, de una nueva visión religiosa del mundo con capacidad para convertirse en un modelo ejemplar.

Efectivamente, el genio religioso de Israel transformó las relaciones de Dios con el pueblo elegido en una «historia sagrada» de un tipo desconocido hasta entonces. A partir de un determinado momento, esta «historia sagrada», exclusivamente «nacional» en apariencia, se revela como un modelo ejemplar para toda la humanidad.

#### 56. LA RELIGIÓN DE LOS PATRIARCAS

El duodécimo capítulo del Génesis nos introduce en un mundo religioso nuevo. Yahvé<sup>12</sup> dice a Abraham: «Sal de tu tierra nativa y de la casa de tu padre, a la tierra que te mostraré. Haré de ti un gran pueblo, te bendeciré, haré famoso tu nombre, y servirá de bendición. Bendeciré a los que te bendigan, maldeciré a los que te maldigan. Con tu nombre se bendecirán todas las familias del mundo» (12,1-3).

Es seguro que este texto, en su forma actual, fue redactado siglos después de los acontecimientos que relata. Pero la concepción religiosa implícita en la «elección» de Abraham prolonga unas costumbres y unas creencias bien conocidas en el Cercano Oriente durante el segundo milenio. Lo que distingue al relato bíblico es el mensaje personal de Dios y sus consecuencias. Sin haber sido previamente invocado, Dios se revela a un ser humano y le plantea una serie de exigencias a las que siguen unas promesas prodigiosas. Según la tradición, Abraham fue obediente a Dios, del mismo modo que más adelante volverá a obedecerle cuando se le exija que sacrifique a su hijo Isaac. Nos hallamos aquí ante un tipo nuevo de experiencia religiosa: la «fe abrahámica» tal como fue entendida a continuación de Moisés, y que con el paso del tiempo se convertirá en experiencia religiosa específica del judaísmo y del cristianismo.

Abraham partió de Ur de los Caldeos y llegó a Jarán, en el noroeste de Mesopotamia. Más tarde emprendió el camino hacia el sur

12. Evidentemente, «Yahvé» es un anacronismo, tanto en este como en los restantes pasajes citados, ya que este nombre sería revelado más tarde a Moisés.

y se estableció durante algún tiempo en Siquén, para, a continuación, conducir sus caravanas entre Palestina y Egipto (Gn 13,1-3). La historia de Abraham y las aventuras de su hijo Isaac, de su nieto Jacob y de José constituyen el período llamado de los patriarcas. Durante mucho tiempo, la crítica consideró a los patriarcas como personajes legendarios, pero desde hace medio siglo, gracias sobre todo a los descubrimientos arqueológicos, ciertos autores se inclinan a aceptar, al menos en parte, la historicidad de los relatos patriarcales. Esto no significa realmente que los capítulos 11-50 del Génesis constituyan «documentos históricos».

Desde nuestro punto de vista, poco importa saber si los antepasados de los hebreos, los 'apiru, eran ganaderos que criaban asnos y mercaderes caravaneros,<sup>13</sup> o si eran pastores de ganado menor en vías de sedentarización.<sup>14</sup> Baste recordar que existe cierto número de analogías entre las costumbres de los patriarcas y las instituciones sociales y jurídicas del Cercano Oriente. Hoy se admite igualmente que los patriarcas conocieron y adaptaron numerosas tradiciones mitológicas durante su estancia en Mesopotamia. En cuanto a la religión de los patriarcas, se caracteriza por el «culto al Dios del padre».<sup>15</sup> Este dios es invocado o se manifiesta como «el dios de mi/tu/su/padre» (Gn 31,5, etc.). Otras fórmulas incluyen un nombre propio, a menudo precedido de la palabra «padre»: «el dios de Abraham» (Gn 31,53); «el dios de tu padre Abraham» (Gn 26,24, etc.); «el dios de Isaac» (Gn 28,13); «el dios de mi/su/padre Isaac» (Gn 32,10, etc.) o «el dios de Abraham, de Isaac y de Jacob» (Gn 32,24, etc.). Estas fórmulas tienen paralelos en el Oriente antiguo.<sup>16</sup>

13. Así lo afirmó Albright en numerosos trabajos. Véase, del citado autor, *Yahweh and the Gods of Canaan*, págs. 62-64 y *passim*.

14. Tal es la tesis, entre otros, de R. de Vaux, *Historia antigua de Israel I*, págs. 232 y sigs.

15. A Albrecht Alt corresponde el mérito de haber sido el primero en llamar la atención sobre este rasgo específico; véase *Der Gott der Väter*, 1929.

16. En el siglo XIX a.C., los asirios de Capadocia ponían por testigo al «dios de mi padre» (o de tu/su padre). Véanse las fuentes citadas por Ringgren, *La Religión d'Israël*, pág. 32; Fohrer, *History of Israelite Religion*, pág. 37; R. de Vaux, *His-*

El «dios del padre» es primitivamente el dios del antepasado inmediato, al que reconocen los hijos. Al revelarse al antepasado, certificó una especie de parentesco. Se trata de un dios de los nómadas, que no está vinculado a un santuario, sino a un grupo de hombres a los que acompaña y protege. «Se compromete con sus fieles mediante promesas». 17 Tiene otros nombres; entre los más antiguos se contarían *pahad yiṣṣhak*, que se traducía por «terror de Isaac», pero que significa más bien «pariente de Isaac» y *'abir ya'aqob*, «fuerte (o defensor) de Jacob» (Gn 31,42-53).

Al penetrar en Canaán, los patriarcas se enfrentaron con el culto del dios El, y el «dios del padre» terminó por identificarse con éste. 18 Esta asimilación permite conjeturar que entre ambas divinidades debía de darse una semejanza estructural. En todo caso, una vez identificado con El, el «dios del padre» adquirió la dimensión cósmica que no podía tener como dios de unas familias o unos clanes. Es éste el primer ejemplo, históricamente atestiguado, de una síntesis que enriquece la herencia patriarcal. Y no será el único.

Numerosos pasajes describen, muy sumariamente por otra parte, las prácticas religiosas de los patriarcas, aunque algunos de ellos reflejan una situación posterior. Convendrá, por consiguiente, comparar la documentación bíblica con las prácticas específicas de las culturas pastoriles arcaicas, en primer lugar las de los árabes preislámicos. Según el Génesis, los patriarcas ofrecían sacrificios, erigían altares y piedras y los ungían con aceite. Pero es verosímil que se practicaran únicamente sacrificios cruentos (*zebah*), de tipo pascual, sin

*toria antigua de Israel* I, págs. 268 y sigs. Una interpretación más matizada en Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, págs. 12 y sigs.

17. De Vaux, *op. cit.*, I, pag. 272: «El tema de la promesa se repite a menudo en los relatos del Génesis. Se presenta bajo formas diversas: promesa de una posteridad o de una tierra, o de ambas cosas a la vez».

18. Los relatos patriarcales citan nombres compuestos del elemento *'el* seguido de un sustantivo: El Roi («El de la visión»; Gn 16,13), El Shaddai («El de la Montaña»; Gn 18,1; etc.), El 'Olam («El de la Eternidad»; Gn 21,33), El Betel (Gn 31,13; etc.). Véanse De Vaux, *op. cit.* I, págs. 174 y sigs.; Ringgren, 33 y sigs.; Cross, págs. 44 y sigs.

sacerdotes y, según algunos, sin altar: «Cada oferente inmolaba por sí mismo su víctima, que tomaba del rebaño; no era quemada, sino que la comían en común el sacrificador y su familia». 19

Es difícil precisar la significación original de las piedras erguidas (*massebah*), pues su contexto religioso difiere. Una de estas piedras puede servir de testimonio de un pacto (Gn 31,45,51-52), señalar el emplazamiento de un tumba (Gn 35,20) o indicar el lugar donde se ha producido una teofanía, como en el episodio de Jacob, que se durmió con la cabeza reclinada sobre una piedra y vio una escala que por su extremo tocaba el cielo. «Yahvé estaba en pie en lo alto» y le prometió la posesión de aquella tierra. Al despertarse, Jacob alzó la piedra sobre la que había dormido y llamó a aquel lugar *bet-el*, la «casa de Dios» (Gn 28,10-22). Las piedras erguidas desempeñaban un papel en el culto cananeo, y de ahí que más tarde fueran condenadas por el yahvismo. Pero esta costumbre existía asimismo entre los árabes preislámicos (véase n. 19), y de ahí que verosímelmente fuera compartida también por los antepasados de los israelitas. 20

#### 57. ABRAHAM, «PADRE DE LA FE»

Sin embargo, los dos ritos que mayor importancia tuvieron en la historia religiosa de Israel fueron el sacrificio de alianza y el sacrificio

19. R. de Vaux, *op. cit.* I, pág. 282. Prosigue el autor citado: «En Arabia central la víctima era inmolada ante una piedra levantada como símbolo de la presencia divina, y la sangre se vertía sobre la piedra o se esparcía en un hoyo cavado al pie de ésta. Estos sacrificios se ofrecían especialmente en las fiestas que los árabes nómadas celebraban en el primer mes de primavera para asegurar la fecundidad y prosperidad del rebaño. Es probable que los antepasados de Israel, pastores seminómadas, ya celebrasen una fiesta análoga».

20. Los relatos patriarcales hablan de ciertos árboles sagrados, por ejemplo, la encina de Moré (Gn 12,5) y la encina de Mambré (13,18; etc.) Estos árboles de los patriarcas, cuya veneración resultaba embarazosa, fueron proscritos más tarde, cuando fueron condenados los lugares de culto cananeos, establecidos «en lo alto de los montes, sobre las colinas, bajo cualquier árbol frondoso» (Dt 12,2).



de Isaac. El primero (Gn 15,9 y sigs.) fue prescrito directamente por Dios a Abraham. Implicaba partir en dos una novilla, una cabra y un carnero, rito que tiene analogías en otros ambientes (por ejemplo, entre los hititas; véase § 43). Pero el elemento decisivo lo constituye una teofanía nocturna. «El sol se puso y vino la oscuridad; una humareda de horno y una antorcha ardiendo pasaban entre los miembros descuartizados» (Gn 15,17). «Aquel día Yahvé hizo alianza con Abraham» (Gn 15,18). No se trata de un «contrato». Dios no impone a Abraham ninguna obligación; sólo Yahvé se compromete. Este rito, del que no se vuelve a encontrar ningún otro ejemplo en el Antiguo Testamento, se practicó hasta la época de Jeremías. Numerosos autores ponen en duda que fuera conocido en tiempo de los patriarcas. Ciertamente, el sacrificio se presenta en un contexto yahvista, pero la reinterpretación teológica no ha logrado anular su carácter primitivo.

Un solo sacrificio se describe detalladamente en el Génesis, el de Isaac (Gn 22,1-19). Dios había pedido a Abraham que le ofreciera su propio hijo en holocausto (*'olah*), y Abraham se dispuso a sacrificarlo, pero Isaac fue sustituido por un carnero. Este episodio ha dado lugar a innumerables controversias. Se ha señalado, entre otras cosas, que el término «holocausto» se repite seis veces. Pero este tipo de sacrificio, al parecer, se copió de los cananeos después del asentamiento definitivo de las tribus.<sup>21</sup> También se ha hablado de una «idealización del pasado». Sin embargo, no hay que olvidar que el Génesis contiene un buen número de historias sórdidas «que demuestran que los redactores estaban preocupados ante todo por la *transmisión fiel de las tradiciones y de su idealización*»<sup>22</sup> (la cursiva es nuestra).

Sea lo que fuere de su origen, este episodio ilustra con fuerza inigualable la significación profunda de la fe «abrahámica» en el An-

21. Véase De Vaux, *op. cit.* I, pág. 282: «Las primeras menciones en textos ciertamente antiguos datan de la época de los Jueces».

22. H. H. Rowley, *Worship in Ancient Israel*, pág. 27. En efecto, el texto nos dice muy poco acerca del culto practicado por algunos hijos de Jacob, pero se recogen en cambio muchos relatos que les dejan en mal lugar, como el de Simeón y Leví en Siquén (Gn 34) o el de Judá y Tamar (Gn 38).

tiguo Testamento. Abraham no se disponía a sacrificar a su hijo con vistas a obtener un resultado preciso; no fue el suyo un caso como el de Mesá, rey de los moabitas, que sacrificó a su hijo primogénito para forzar la victoria (2 Re 3,27) o como el de Jefté, que se comprometió ante Yahvé a sacrificar a la primera persona que, después de la victoria, saliera a recibirle, sin imaginar que sería su propia hija, que además era única (Jue 11,30 y sigs.). No se trata de un sacrificio del primogénito, rito que, por otra parte, no fue conocido hasta más tarde y que nunca se impuso completamente entre los israelitas. Abraham se sentía atado a su Dios por la «fe». No «comprendía» el significado del acto que Dios acababa de exigirle, mientras que quienes ofrecían sus primogénitos a una divinidad se daban perfecta cuenta del significado y de la fuerza mágico-religiosa de aquel acto. Por otra parte, Abraham no dudaba de la santidad, de la perfección y de la omnipotencia de su Dios. En consecuencia, si la acción prescrita tenía todos los visos de un infanticidio se debía a la incapacidad que tiene el hombre para comprender. Sólo Dios conocía el significado y el valor de un gesto que para los demás en nada se diferenciaba de un crimen.

Nos hallamos aquí ante un caso especial de dialéctica de lo sagrado: no sólo lo «profano» se transmuta en «sagrado», sin perder por ello su estructura original (una piedra «sagrada» no deja de ser una «piedra»), sino que la misma «sacralización» no puede ser captada por la inteligencia: el infanticidio no se transforma en un rito encaminado a la obtención de un efecto específico (como ocurría en el caso de los que sacrificaban a sus primogénitos). Abraham no ejecutó un rito (puesto que no perseguía ningún objetivo ni comprendía el significado de su acción); por otra parte, su «fe» le aseguraba que no cometía ningún crimen. Se diría que Abraham no dudaba de la «sacralidad» de su gesto, pero que ésta era «irreconocible» y, en consecuencia, imposible de entender.

La meditación sobre esta imposibilidad de reconocer lo «sagrado» (puesto que lo sagrado quedaba absolutamente identificado con lo «profano») tendrá consecuencias de mucho peso. Como veremos más adelante, la «fe abrahámica» permitirá al pueblo judío, después

de la segunda destrucción del templo y la desaparición del Estado, soportar todas las pruebas de su trágica historia. La meditación sobre el ejemplo de Abraham será también la que muy tardíamente, en los siglos XIX y XX, permitirá a ciertos pensadores cristianos captar el carácter paradójico y, en última instancia, «irreconocible» de su fe. Kierkegaard renunció a su prometida con la esperanza de que le sería restituida aunque resultase imposible de imaginar. Y cuando León Chestov afirmaba que la verdadera fe implica una sola certidumbre, que «para Dios todo es posible», no hacía más que traducir, simplificándola, la experiencia de Abraham.

#### 58. MOISES Y LA SALIDA DE EGIPTO

Los comienzos de la religión de Israel se relatan en los capítulos 46-50 del Génesis, en el Exodo y en el libro de los Números. Se trata de una sucesión de acontecimientos, la mayor parte provocados directamente por Dios. Recordemos los más importantes: el asentamiento de Jacob y sus hijos en Egipto; la persecución desatada unos siglos más tarde por un faraón que ordeno el exterminio de los primogénitos de los israelitas; las peripecias de Moisés (milagrosamente salvado de la matanza y educado en la corte del faraón) después de haber dado muerte a un soldado egipcio que maltrataba a uno de sus hermanos, y especialmente su huida al desierto de Madián; la aparición de la zarza en llamas (su primer encuentro con Yahvé); la misión que Dios le encarga de sacar a su pueblo de Egipto y la revelación del nombre divino; las diez plagas provocadas por Yahvé a fin de forzar el consentimiento del faraón; la salida de los israelitas de Egipto y el paso del Mar de las Cañas, cuyas aguas sumergieron los carros y los soldados egipcios que iban en su persecución; la teofanía del Sinaí, la alianza sellada por Yahvé con su pueblo, a la que siguen las instrucciones concernientes al contenido de la revelación y al culto; finalmente, los cuarenta años de marcha por el desierto, la muerte de Moisés y la conquista de Canaán al mando de Josué.

Desde hace más de un siglo, la crítica se ha esforzado por separar los elementos «verosímiles» y, en consecuencia, históricos que hay en estos relatos bíblicos de la masa de excrecencias y sedimentaciones «mitológicas» y «folclóricas». <sup>23</sup> También se ha recurrido a los documentos filológicos y arqueológicos relacionados con la historia política, cultural y religiosa de los egipcios, los cananeos y otros pueblos del Cercano Oriente. Con ayuda de tales documentos se esperaba aclarar y precisar o incluso reconstruir la historia de los diversos grupos de hebreos desde el asentamiento de Jacob en Egipto (siglos XVIII-XVII) hasta los acontecimientos cuyo eco escuchamos en el Éxodo y la penetración en Canaan, acontecimiento que numerosos autores sitúan en el siglo XII. <sup>24</sup> Los documentos extrabíblicos han contribuido ciertamente a insertar, al menos en parte, el Éxodo y la conquista de Canaán en un contexto histórico. Se han propuesto, por ejemplo, fechas muy precisas para la salida de Egipto, sobre la base de las noticias referentes a la situación militar y política de determinados faraones de la XIX Dinastía; se han identificado las etapas de la penetración en Canaan tomando como base los resultados de las excavaciones y ante todo las fechas en que fueron destruidas algunas ciudades cananeas. Pero muchas de estas correlaciones y concordancias cronológicas son aún objeto de discusión.

No es tarea nuestra tomar posiciones en un debate en el que pocos especialistas se han puesto de acuerdo hasta el momento. Baste decir que no se ha logrado, como se esperaba, establecer la

23. La tarea de «desmitificación» resultaba relativamente sencilla (en efecto, «milagros» como las diez plagas o el paso del Mar de las Cañas no podían ser considerados como acontecimientos «históricos»). Por el contrario, la interpretación de la posible historicidad de los textos bíblicos se muestra extremadamente delicada. El análisis distinguió varias redacciones, llevadas a cabo en épocas y desde perspectivas teológicas diversas. Por otra parte, se llegó a identificar la impronta de distintos géneros literarios. La aparente historicidad de un episodio quedaba en entredicho cuando se advertía que el redactor había utilizado los esquemas de un determinado género literario (saga, novela, proverbios, etc.).

24. Según Ex 12,40, los israelitas permanecieron en Egipto durante cuatrocientos treinta años.

historicidad de ciertos acontecimientos de primera importancia para la religión de Israel. Ello, por otra parte, en modo alguno prueba que no sean históricos. Lo que sucede es que los acontecimientos y los personajes históricos han sido remodelados de acuerdo con unas categorías paradigmáticas hasta tal punto que en la mayor parte de los casos ya no es posible captar su «realidad» original. No hay motivos para dudar de la historicidad del personaje conocido bajo el nombre de Moisés, aunque su biografía y los rasgos específicos de su personalidad se nos escapan. Por el mero hecho de que se convirtió en una figura carismática y fabulosa, su vida, empezando por su salvamento milagroso en una cesta de papiro depositada en los cañaverales del Nilo, sigue el modelo de otros muchos héroes (Teseo, Perseo, Sargón de Agade, Rómulo, Ciro, etc.).

El nombre de Moisés, como el de otros individuos de su familia, es egipcio. Contiene el elemento *mšy* «nacido, hijo», comparable con Amosis o Ramsés (*Ra-messes*, «hijo de Ra»). El nombre de uno de los hijos de Leví, Merari, es el egipcio *mrry*, «bienamado»; Pinjás, nieto de Aarón, es *p'-nhšy*, «el negro». No se excluye que Moisés conociera de joven la «reforma» de Akhenatón (c. 1375-1350), que había sustituido el culto de Amón por el «monoteísmo» solar de Atón. Se ha señalado la analogía<sup>25</sup> existente entre ambas religiones: también se proclama a Atón «único Dios»; al igual que Yahvé, es el dios «que crea cuanto existe»; también la importancia que la «reforma» de Akhenatón atribuye a la «instrucción» puede compararse con el cometido que tiene la Torá en el yahvismo. Por otra parte, la sociedad ramésida, en la que fue educado Moisés, no podía atraer a éste dos generaciones después de que fuera aniquilada la «reforma» de Amenofis. El cosmopolitismo, el sincretismo religioso (sobre todo entre los cultos cananeos y los egipcios), ciertas prácticas orgiásticas (la prostitución de ambos sexos), el «culto» de los animales, constituían otras

25. Véase, por ejemplo, Albright, *From the Stone Age to Christianity*, pags. 218 y sigs., 269 y sigs.; id., *The Biblical Period from Abraham to Ezra*, pags. 15 y sigs. Pero otros autores estiman que las analogías no son convincentes; véase Ringgren, *op. cit.*, pag. 51; Fohrer, *op. cit.*, pag. 79.

tantas abominaciones para quien hubiera sido educado en la «religión de los padres».

En cuanto a la salida de Egipto, parece seguro que refleja un hecho histórico. Pero no se trata de una salida de todo el pueblo, sino únicamente de un grupo: precisamente el que iba conducido por Moisés. Otros grupos habían iniciado la penetración, más o menos pacífica, en Canaán. Ulteriormente, el éxodo fue reivindicado por el conjunto de las tribus israelitas como un episodio de su historia sagrada. Desde nuestro punto de vista, lo importante es que la salida de Egipto fue relacionada con la celebración de la pascua. Dicho de otro modo: un sacrificio arcaico, propio de los pastores nomadas y practicado desde hacia milenios por los antepasados de los israelitas, fue revalorizado e integrado en la «historia sagrada» del yahvismo. Un rito relacionado con la religiosidad cósmica (fiesta ganadera de primavera) fue interpretado como la conmemoración de un acontecimiento histórico. *La transformación de unas estructuras religiosas de tipo cósmico en acontecimientos de la historia sagrada* es una de las características del monoteísmo yahvista. El cristianismo la asumirá y la mantendrá.

#### 59. «YO SOY EL QUE SOY»

Mientras apacentaba los ganados de Jetró, su suegro, sacerdote de Madián, Moisés llegó un día atravesando el desierto a la «montaña de Dios», Horeb. Allí vio «una llama de fuego que brotaba de en medio de un zarza» y sintió que le llamaban por su nombre. Pocos instantes después Dios se le daba a conocer como «el dios de tu padre, el dios de Abraham, el dios de Isaac y el dios de Jacob» (Ex 3,6). Sin embargo, Moisés presiente que se halla ante un aspecto desconocido de la divinidad, puede que ante un dios nuevo. Acepta la orden de ir en busca de los hijos de Israel para decirles: «El dios de vuestros padres me envía a vosotros». Pero si me preguntan cuál es su nombre, ¿qué les voy a responder?» (Ex 3,13). Dios le dijo entonces: «Yo soy el que soy (*'ehyeh 'aser 'ehyeh*)». Y le mandó que se diri-

giera a los hijos de Israel en estos términos: «Yo soy, me ha enviado a vosotros» (Ex 3,14).

Este nombre ha sido objeto de inacabables discusiones.<sup>26</sup> La respuesta de Dios resulta muy misteriosa: alude a su modo de ser, pero sin revelar su persona. Todo lo que se puede decir es que el nombre divino sugiere, por utilizar una expresión moderna, la totalidad del ser y del existir. Sin embargo, Yahvé afirma al mismo tiempo que es el dios de Abraham y de los otros patriarcas, y esta identidad es aceptada todavía hoy por todos los que reivindican la herencia abrahámica. De hecho, es posible señalar una cierta continuidad entre el dios del padre y el dios que se revela a Moisés. Como se ha indicado, «está ante todo el hecho de que el yahvismo nace en un ambiente de pastores y que se desarrolla en el desierto. El retorno al yahvismo puro será presentado como un retorno a la situación del desierto; éste será el ideal nómada, de los profetas».<sup>27</sup> Al igual que ocurría ya con el dios del padre, tampoco Yahvé está vinculado a un lugar específico; por otra parte, mantiene con Moisés, como jefe del grupo, unas relaciones especiales.

Pero hay también diferencias significativas. Mientras que el dios del padre era anónimo, Yahvé es un nombre propio que pone de relieve su misterio y su trascendencia. Se cambian las relaciones entre la divinidad y sus fieles; ya no se habla del «dios del padre», sino del «pueblo de Yahvé». La idea de la elección divina, presente ya en las promesas a Abraham (Gn 12,1-3), se precisa ahora: Yahvé llama a los descendientes de los patriarcas «mi pueblo», pues, según la expresión de R. de Vaux, son su «propiedad personal». Prosigue el proceso de asimilación del dios del padre a El, de forma que también Yahvé se le identifica y toma de El la estructura cósmica y el título de rey. «De la religión de El tomó también el yahvismo la idea de la corte divi-

26. Véanse las bibliografías recientes recogidas por Ringgren, págs. 43 y sigs.; Fohrer, *op. cit.*, págs. 75 y sigs.; De Vaux, *Historia antigua de Israel* I, págs. 330 y sigs.; Cross, *op. cit.*, págs. 60 y sigs.

27. R. de Vaux, *op. cit.* I, pág. 432. Para todo lo que sigue nos atenemos a los análisis de este autor, *ibíd.*, págs. 432-448.

na formada por los *bene ʾelohim*».<sup>28</sup> Por otra parte, el carácter guerrero de Yahvé prolonga la función del dios del padre como protector por excelencia de sus fieles.

La esencia de la revelación se concentra en el Decálogo (Ex 20,3-17; véase Ex 34,10-27). En su formulación actual, el texto no puede datar de tiempos de Moisés, pero los mandamientos más importantes reflejan con seguridad el espíritu del yahvismo primitivo. El primer artículo del Decálogo, «No tendrás más dioses que yo», demuestra que no se trata de un monoteísmo en el sentido estricto del término. No se niega la existencia de otros dioses. En el cántico de victoria entonado después del paso del mar, Moisés exclama: «¿Quién como tú entre los dioses, Yahvé?» (Ex 15,11). Pero se exige una fidelidad absoluta, porque Yahvé es un «Dios celoso» (Ex 20,5). La lucha contra los falsos dioses comienza inmediatamente después de la salida del desierto, en Baal-Fegor. Allí las hijas de los moabitas invitaron a los israelitas a tomar parte en los sacrificios de sus dioses. «El pueblo comió y se prosternó ante sus dioses» (Nm 25,2 y sigs.), provocando la cólera de Yahvé. Para Israel, esta lucha iniciada en Baal-Fegor continúa aún.

El significado del segundo mandamiento, «No te harás ninguna imagen...», no resulta fácil de discernir. No se trata de una prohibición del culto de los ídolos. Se sabía que las imágenes, familiares en los cultos de los paganos, no eran receptáculos de la divinidad. Es probable que la idea subyacente sea una prohibición de representar a Yahvé mediante un objeto de culto. Del mismo modo que Yahvé no tenía un «nombre», tampoco debía tener una «imagen». Dios se manifestaba directamente a algunos privilegiados; los demás tenían que verlo a través de sus actos. A diferencia de las demás divinidades del Cercano Oriente, que se manifestaban a la vez bajo forma humana y animal o cósmica, Yahvé es concebido exclusivamente en

28. *Ibid.*, pág. 436. «No parece, sin embargo, exacto decir que El haya dado a Yahvé su dulzura y compasión, como si éste hubiera sido en un principio un dios áspero y violento. En el texto, probablemente antiguo, de Ex 34,6 Yahvé se define a sí mismo como "dios de compasión y de gracia" (*ibíd.*).

sentido antropomórfico. Pero, al mismo tiempo, podía recurrir a las epifanías cósmicas, porque todo el mundo era suyo.

El antropomorfismo de Yahvé tiene un doble aspecto. Por una parte, Yahvé da muestras de poseer cualidades y defectos específicamente humanos: compasión y odio, alegría y tristeza, perdón y venganza. Sin embargo, no muestra las debilidades y los defectos de los dioses homéricos ni tolera ser ridiculizado, como ciertos dioses olímpicos.<sup>29</sup> Por otra parte, Yahvé no refleja, como la mayor parte de las divinidades, la situación humana; no tiene una familia, sino una corte celeste. Yahvé está solo. ¿Hemos de ver otro rasgo antropomórfico en el hecho de que exija a sus fieles una obediencia absoluta como un déspota oriental? Se trata más bien de un deseo inhumano de perfección y de pureza absolutas. La intolerancia y el fanatismo característicos de los profetas y los misioneros de los tres monoteísmos tienen su modelo y su justificación en el ejemplo de Yahvé.

También la violencia con que actúa Yahvé rompe el marco del antropomorfismo. Su «ira» resulta en ocasiones tan irracional que hasta se ha podido hablar del «demonismo» de Yahvé. Ciertamente, algunos de estos rasgos negativos se endurecerán más tarde, con motivo de la ocupación de Canaán, pero los «rasgos negativos» están ya en la estructura original de Yahvé. De hecho, se trata de una nueva expresión, y la más impresionante, de la deidad como algo absolutamente distinto de la creación, como «lo otro por excelencia» (lo *ganz anderes* de Rudolph Otto). La coexistencia de unos «atributos» contradictorios, la irracionalidad de algunos de sus actos diferencian a Yahvé y lo alejan de todo «ideal de perfección» a escala humana. Desde este punto de vista, Yahvé se parece a ciertas divinidades del hinduismo, a Šiva, por ejemplo, o a Kali-Durga. Pero con una diferencia muy considerable: estas divinidades indias se sitúan más allá de la moral, y como su modo de ser constituye un modelo ejemplar, sus fieles no dudan en imitarlas. Yahvé, por el contrario, atribuye la máxima importancia a los principios éticos y a la moral práctica, a la que se refieren por lo menos cinco mandamientos del Decálogo.

29. Véase Fohrer, *op. cit.*, págs. 78 y sigs.

Según el relato bíblico, tres meses después de la salida de Egipto, en el desierto del Sinaí, tuvo lugar la teofanía. «El monte Sinaí era todo una humareda, porque Yahvé bajó a él con fuego; se alzaba el humo como de un horno, y toda la montaña temblaba. El toque de la trompeta iba creciendo en intensidad mientras Moisés hablaba y Dios le respondía con el trueno» (Ex 19, 18-19). Yahvé se apareció entonces a los israelitas, que habían quedado al pie de la montaña, y concluyó con ellos una alianza, que se inicia con el Decálogo e incluye numerosas prescripciones relativas al culto (Ex 20,22-26; 24-26).<sup>30</sup> Más tarde tuvo Moisés una nueva conversación con Dios y recibió «las losas de la alianza: losas de piedra escritas por el dedo de Yahvé» (31,18; véase otra versión en 34,1-28). Mendenhall<sup>31</sup> ha señalado que el estilo del Código de la Alianza recuerda los tratados de los soberanos hititas del segundo milenio con sus vasallos de Asia Menor. Pero las analogías entre ambos formularios, si bien son reales, no parecen decisivas.

Nada sabemos con exactitud acerca del culto celebrado por los israelitas durante los cuarenta años de estancia en el desierto. El Éxodo (26; 38,8-38) describe detalladamente el santuario del desierto, que consistía en la «tienda de la reunión», que albergaba el arca del testimonio o arca de la alianza, un cofre de madera que contenía, según una tradición tardía, las losas de la Ley (Dt 10,1-5, etc.). Es muy probable que esta tradición refleje una situación real. Entre los árabes preislámicos están atestiguados los palanquines o las tiendas de culto en que eran llevados los ídolos de piedra. Los textos no mencionan a la vez el arca y la tienda juntas, pero es muy probable que, al igual que entre los árabes, la tienda cobijara el arca. Como en otros tiempos el dios del padre, Yahvé guía a su pueblo. El arca simbolizaba esta presencia invisible, aunque sea imposible saber qué contenía realmente.

Según la tradición, Moisés murió en las estepas de Moab, frente a Jericó. Yahvé le mostró el país de Canaán: «Te lo he hecho ver con

30. No hay por qué insistir en que todos estos textos han sido escritos o redactados más tarde.

31. G. E. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancient East*, 1955. La hipótesis ha sido aceptada, entre otros, por Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan*, págs. 107 y sigs.

tus propios ojos, pero no entraras en él» (Dt 34,4, confrontese Nm 27 12 14) También este tipo de muerte corresponde a la personalidad legendaria y paradigmática de Moisés. Todo lo que podemos decir acerca del personaje conocido bajo este nombre es que estuvo marcado por los encuentros, dramáticos y repetidos, con Yahve. La revelación de que Moisés actuó como intermediario hizo de él a la vez un profeta extático y oracular y un «mago», el modelo de los sacerdotes levíticos y el jefe carismático por excelencia que logró transformar un grupo de clanes en núcleo de una nación, el pueblo de Israel.

#### 60. LA RELIGION BAJO LOS JUECES PRIMERA FASE DEL SINCRETISMO

Se ha convenido en llamar «época de los Jueces» al período que va desde el 1200 a C., cuando el grupo de Moisés penetra en Canaan conducido por Josue, hasta el 1020 a C., al ser Saúl proclamado rey. Los Jueces eran jefes militares, consejeros y magistrados. Durante este período hay otras tribus que aceptan el yahvismo, sobre todo a continuación de algunas victorias resonantes. Porque Yahve interviene directamente en la batalla. Dios asegura a Josue: «No les tengas miedo, que yo te los entrego, ni uno de ellos podrá resistirte» (Jos 10,8). En efecto, Yahve les lanza desde el cielo un «pedrisco fuerte» que mato a los enemigos por millares (Jos 10,11). Después de la victoria contra Yabín, rey de Canaan, Debora y Barac cantan el furor divino: «Yahve, cuando salías de Seir, la tierra temblaba, los cielos destilaban» (Jue 5,4 y sigs.). En una palabra, Yahve es el más fuerte frente a los dioses de los cananeos. La guerra se hace en su nombre, es una guerra santa. Los hombres son consagrados (*qiddes*, «santificar») y deben respetar la pureza ritual. En cuanto al bo-

<sup>32</sup> G von Rad *Der heilige Krieg im alten Israel* 1951 resumido por Ringgren *op cit* págs 66-67. El término original es *herem* derivado de una raíz que significa «sagrado». Ringgren estima que se trata de un fenómeno típicamente israelita pero A Lods y Albright citan otros ejemplos y no solo entre semitas vease Rowley *Worship in ancient Israel* pag 56 n 7.

tin, queda «prohibido», es decir, que es destruido por completo, ofrecido en holocausto a Yahve.

Pero, al adoptar un nuevo estilo de vida, el yahvismo evoluciona y se modifica. Ante todo se señala una reacción contra los valores exaltados por toda sociedad pastoril. La ley de la hospitalidad, norma casi sagrada entre los nomadas, es traicionadamente violada por Yael, que invita a su tienda al jefe cananeo, Sisara, que huía después de la derrota, y le da muerte mientras está dormido (Jue 4,17 y sigs.). El santuario portátil de los tiempos de Moisés cae en desuso. Ahora se practica el culto en los santuarios y en los recintos sagrados.

Sin embargo, como era de esperar, la confrontación con la religiosidad cananea tendrá consecuencias muy serias. Por otra parte, esta confrontación se prolonga hasta el siglo VII a C. A renglón seguido de la asociación Yahve El, los santuarios preyahvistas pertenecientes al culto de El, así como numerosos santuarios cananeos, son consagrados a Yahve.<sup>33</sup> Mas sorprendente resulta la confusión que llega a crearse en tiempos de los Jueces entre Yahve y Baal. Aparecen nombres compuestos con *baal* incluso entre las familias que se distinguían por su fe yahvista. El famoso Gedeón se llamaba también Yerubaal, «Baal combate» (Jue 6,32). Todo ello presupone que el término *baal*, «señor», se tomaba como un epíteto de Yahve o bien que Baal era venerado al lado de Yahve.<sup>34</sup> Al principio, Baal debió de ser aceptado como «dios de la tierra», especialista por excelencia de la fecundidad. Hasta más tarde no sería execrado su culto, que se convirtió en la prueba ejemplar de la apostasía.

Se adoptó en gran parte el sistema sacrificial cananeo. La forma más simple del sacrificio consistía en la ofrenda, presentada en un lugar consagrado, de diferentes dones o en libaciones de aceite o agua. Las ofrendas eran consideradas como el alimento de la divinidad (Jue 6,19). Es ahora cuando los israelitas comienzan a practicar

<sup>33</sup> Véase la lista de estos santuarios en Fohrer *op cit* págs 111-113. Sobre el sincretismo en el culto veanse G W Ahlstrom *Aspects of Syncretism in Israelite Religion* págs 11 y sigs. Rowley *op cit* págs 58 y sigs.

<sup>34</sup> Véanse Ringgren *op cit* pag 56 Fohrer pag 105.

el holocausto (*‘olah*), que interpretan como una oblación ofrecida a Yahvé. Copian además cierto número de prácticas cananeas en relación con la agricultura y hasta algunos ritos orgiásticos.<sup>35</sup> El proceso de asimilación se intensifica ulteriormente, bajo la monarquía, y hasta hay noticias de que se practicaba la prostitución sagrada de ambos sexos.

Se edifican santuarios conforme a los modelos cananeos. Incluyen un altar, *massebah* (cipos de piedra), *asherah* (postes de madera que son el símbolo de la diosa cananea del mismo nombre) y recipientes para las libaciones. Entre los objetos rituales, los más importantes son los *terafim* (imágenes o máscaras) y el *efod* (originalmente una vestidura que se colocaba sobre la imagen). En torno a los santuarios, que cuentan con sus guardianes propios, se organiza el personal dedicado al culto. En primer lugar hay sacerdotes y levitas que ofrecen el sacrificio y tratan de averiguar la voluntad de Yahvé mediante las suertes y el *efod*. Junto a los sacerdotes y los levitas encontramos adivinos y videntes (*ro'eh*), pero sabemos poco acerca de sus funciones. Los videntes no estaban adscritos a los santuarios, como los profetas (*nābīim*). El ejemplo más ilustre es Balaán (Nm 22-24), que veía a Yahvé en sueños o despierto, y que tiene que *ver* a los israelitas para poder maldecirlos. Este tipo de extático se conoce también en otras sociedades nómadas (por ejemplo, el *kāhin* entre los árabes).<sup>36</sup>

Más importante era la función del «profeta» (*nabi*); más adelante nos ocuparemos de este tema (véase § 116). De momento añadiremos que el profetismo extático israelita hunde sus raíces en la religión cananea.<sup>37</sup> En efecto, el culto de Baal incluía los *nābīim* (véase 1 Re 18,19 y sigs.; 2 Re 10,19). Pero se trata de un tipo de experiencia extática muy conocido en todo el Cercano Oriente antiguo, con excep-

35. Fohrer, pág. 106; Ahlström, págs. 14 y sigs.

36. J. Pedersen, «The Role played by Inspired Person among the Israelites and the Arabs»; J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, págs. 86 y sigs.

37. Véase A. Halldar, *Association of Cult Prophets among the Ancient Semites*, págs. 91 y sigs., con bibliografía.

ción de Egipto. Los sumerios conocían la figura del «hombre que penetra en el cielo», designación que indica un viaje extático comparable al de los chamanes. En Mari hay textos del siglo XVIII que hablan de los *āpīlu* («el que responde») o de los *muhhūm* y *muhhūtum*, hombres o mujeres que reciben los oráculos de los dioses en sueños o en visiones. Estos *āpīlum* y *muhhūm* corresponden a los *nābīim*. Al igual que los profetas de Israel, utilizan frases oraculares más bien cortas y envían sus mensajes a los reyes, incluso cuando se trata de malas noticias o de críticas contra determinados actos del soberano.<sup>38</sup>

Ya en los primeros siglos de la conquista y de la colonización se advierte un influjo cananeo a la vez profundo y múltiple. En efecto, se copian de los cananeos los ritos y se ocupan sus lugares sagrados y santuarios; la clase sacerdotal se organiza conforme al modelo cananeo, y los profetas, que no tardarán en reaccionar contra la supremacía de los sacerdotes y contra el sincretismo con los cultos de la fecundidad, son, a su vez, producto del influjo cananeo. A pesar de ello, los profetas se muestran partidarios del más puro yahvismo. Desde un punto de vista tenían razón, pero el yahvismo que proclamaban ya había asimilado los elementos más creativos de la religión y la cultura cananeas, tan violentamente atacadas por ellos.

38. Véanse Lindblom, págs. 29 y sigs., 85 y sigs., y Fohrer, págs. 225 y sigs., que citan otros ejemplos de Babilonia y Asiria.

## Capítulo VIII

### La religión de los indoeuropeos. Los dioses védicos

#### 61. PROTOHISTORIA DE LOS INDOEUROPEOS

La irrupción de los indoeuropeos en la historia se caracteriza por una serie de tremendas destrucciones. Entre los años 2300 y 1900 a.C., en Grecia, Asia Menor y Mesopotamia son saqueadas e incendiadas numerosas ciudades. Así ocurre con Troya hacia el año 2300 a.C., Beycesultán, Tarso y unas trescientas ciudades o poblados de Anatolia. Los documentos mencionan grupos étnicos como los hititas, los luwitas, los mitanni. Pero hay elementos ariófonos igualmente atestiguados en otros grupos invasores. La dispersión de los pueblos indoeuropeos había comenzado algunos siglos antes y se prolongará durante dos milenios. Hacia el 1200 a.C., los arios habían penetrado en la llanura indogangética, los iraníes se habían asentado sólidamente en Persia, y Grecia y las islas se habían indoeuropeizado. Algunos siglos más tarde estaba ya realizada o muy adelantada la indoeuropeización de la India, la península itálica, los Balcanes y las regiones carpato-danubianas, de la Europa central, septentrional u occidental, desde el Vístula hasta el Mar Báltico y el Atlántico. Este proceso característico —migración, conquista de nuevos territorios, sumisión seguida de asimilación de los habitantes— no ha cesado hasta el siglo XIX de nuestra era. No se conoce otro caso parecido de expansión lingüística y cultural.



Desde hace más de un siglo, los investigadores se vienen esforzando por identificar la patria originaria de los indoeuropeos, por descifrar su protohistoria y por esclarecer las fases de sus migraciones. Se ha buscado esa patria originaria en el norte y centro de Europa, en las estepas de Rusia, en el Asia central, en Anatolia, etc. Hoy hay acuerdo en localizar el hogar de los indoeuropeos en las regiones situadas al norte del Mar Negro, entre los Cárpatos y el Cáucaso.<sup>1</sup> Al norte del Mar Negro se desarrolló, entre el quinto y el tercer milenio, la cultura llamada de los túmulos (kurganes). Hacia los años 4000-3000 a.C. se señala su expansión occidental hasta Tisza. Durante el milenio siguiente, los representantes de la cultura de los kurganes penetran en la Europa central, en los Balcanes, en Transcaucasia y en Anatolia, al norte del Irán (hacia el 3500-3000 a.C.); en el curso del tercer milenio alcanzan el norte de Europa, la zona egea (Grecia y las costas de Anatolia) y el Mediterráneo oriental. Según Marija Gimbutas, los pueblos que articularon y difundieron la cultura de los túmulos no pueden ser otros que los protoindoeuropeos y, en las primeras fases de la dispersión, los indoeuropeos.

En todo caso, lo cierto es que los orígenes de la cultura indoeuropea hunden sus raíces en el Neolítico. Por otra parte, es igualmente seguro que durante su etapa de formación esta cultura experimentó los influjos de las civilizaciones superiores del Cercano Oriente. El uso del carro y del metal<sup>2</sup> le fue transmitido por una cultura anatólica (la llamada cultura de Kuro-Araxas). En el cuarto milenio aparecen, copiadas de los pueblos de la zona balcanico-mediterránea, unas estatuas que representan a una diosa sentada, confeccionadas en arcilla, mármol o alabastro.

El vocabulario común muestra que los indoeuropeos practicaban la agricultura, criaban ganado mayor (además del cerdo y pro-

1 El vocabulario común para designar a determinados animales (lobo, oso, oca, salmón de río, avispa, abeja) y árboles (abedul, haya, encina y sauce) indica una zona templada

2 Los términos usados para designar el «cobre» y el «hacha» son sumerios. Se adoptaron antes de la separación de los grupos lingüísticos europeos (germánico, itálico y celta, ilirio, tracio, griego y eslavo).

bablemente la oveja) y conocían el caballo salvaje o domesticado. Si bien nunca renunciaron a los productos del campo, los pueblos indoeuropeos desarrollaron preferentemente una economía pastoril. El nomadismo ganadero, la estructura patriarcal de la familia, el gusto por las incursiones de pillaje y la organización militar con vistas a la adquisición de nuevos territorios son los rasgos característicos de las sociedades indoeuropeas. El contraste entre los túmulos (tumbas construidas en forma de casas y ricamente equipadas) y las sepulturas mucho más pobres indica una diferenciación social muy marcada. Es muy probable que los túmulos o kurganes estuvieran reservados a los restos mortales de los jefes.

Desde nuestro punto de vista interesa precisar en qué medida este modo de existencia —nomadismo pastoral, fuertemente reorganizado con vistas a la guerra y la ocupación de nuevos territorios— fomentó y facilitó la aparición de unos valores religiosos específicos. Es evidente que las creaciones de las sociedades agrícolas no concuerdan enteramente con las aspiraciones religiosas de una sociedad ganadera. Por otra parte, no existe ninguna sociedad ganadera completamente independiente de la economía y de la religión de los cultivadores. Y aún más, en el curso de sus migraciones y sus conquistas, los indoeuropeos sometieron continuamente y asimilaban unas poblaciones sedentarias y agrícolas. Dicho de otro modo: los indoeuropeos debieron de conocer en momentos muy tempranos de su historia las tensiones espirituales provocadas por la simbiosis de orientaciones religiosas heterogéneas e incluso antitéticas.

## 62. EL PRIMER PANTEON Y EL VOCABULARIO RELIGIOSO COMUN

Podemos reconstruir algunas estructuras de la religión indoeuropea común. Tenemos ante todo los indicios, escuetos pero valiosos, que nos aporta el vocabulario religioso. Desde que empezó a estudiarse este tema se reconoció el radical indoeuropeo *deiwos*, «cielo», en los términos que designan al «dios» (lat. *deus*, sans. *deva*, iran. *div*, lit. *diewas*, ant. germ. *tivar*) y en los nombres de los principales

dioses: Dyaus, Zeus, Júpiter. La idea de lo divino aparece vinculada a la sacralidad celeste, es decir, a la luz y a la «trascendencia» (altura), y por extensión a la idea de soberanía y capacidad creadora en su sentido inmediato: cosmogonía y paternidad. El (dios del) cielo es el padre por excelencia; confróntese el indio Dyauspitar, el griego Zeus Pater, el ilirio Daipatūres, el latino Júpiter, el escita Zeus-Papaios, el traco-frigio Zeus-Pappos.<sup>3</sup>

Teniendo en cuenta que las hierofanías celestes y atmosféricas desempeñan un cometido capital, no es de extrañar que haya un cierto número de dioses que son designados con el nombre del trueno: germ. Donar, Thôrr, celt. Taranis (Tanaros), báltico Perkūnas, proto-eslavo Perun, etc. Es probable que en la época indoeuropea también el dios del cielo —dios supremo como creador del mundo y cosmócrata— cediera el paso ante el dios de la tormenta; el fenómeno resulta muy frecuente en la historia de las religiones. También se considera de origen celeste el fuego, engendrado por el rayo. El culto del fuego es un elemento característico de las religiones indoeuropeas; el nombre del importante dios védico Agni aparece en el latín *ignis*, en el lituano *ugnis*, en el ant. eslavo *ogni*.<sup>4</sup> Se puede afirmar también que el dios solar ocupaba un puesto preponderante desde la protohistoria (véanse el védico Surya, el griego Helios, el ant. germ. *sauil*, el antiguo eslavo *solnce*, términos todos que designan el sol). Pero los dioses solares tuvieron una historia muy variada entre los diversos pueblos indoeuropeos, sobre todo a partir del momento en que entraron en contacto con las religiones del Cercano Oriente.<sup>5</sup> En cuanto a la tierra (\*GH'EM), era considerada como una energía

3 El vocablo griego *theos* no se inscribe en la misma serie. Deriva de un radical que designa el «alma», el «espíritu del muerto»; veanse lit. *dvesiu*, «respirar», viejo eslavo *duch*, respiración, *dusa*, «alma». Se puede suponer, por consiguiente, que *theos*, «dios», se desarrolló a partir de la idea de los muertos divinizados.

4. En el Iran, la divinidad del fuego se llama Atar, pero hay indicios de que en una terminología más antigua del culto, el fuego se llamaba \**agnu* y no *atar*; vease Stig Wikander, *Der arische Mannerbund*, págs. 77 y sigs.

5 Por otra parte, la sacralidad representada por el sol permitió, en la época del sincretismo greco-oriental, una audaz reelaboración teológica y filosófica, de

vital opuesta al cielo, pero la idea religiosa de una Tierra Madre es más bien tardía entre los indoeuropeos y se atestigua en una zona más bien limitada.<sup>6</sup> Otro elemento cósmico, el viento, aparece divinizado en el lituano Wejopatis, «señor del viento», en el iranio Vayu y el indio Vayu. Pero en el caso de los dos últimos, se trata de algo más que de unas epifanías cósmicas, ya que presentan, sobre todo el iranio Vayu, los rasgos característicos de los dioses soberanos.

Los indoeuropeos elaboraron una mitología y una teología específicas. Practicaban sacrificios y conocían el valor mágico-religioso de la palabra y el canto (\*KAN). Poseían concepciones y ritos que les permitían consagrar el espacio y «cosmicizar» los territorios en los que se instalaban (este complejo mítico-ritual está atestiguado en la India antigua, en Roma y entre los celtas); eso les permitía, al mismo tiempo, renovar periódicamente el mundo (mediante el combate ritual entre dos grupos de celebrantes, rito del que subsisten algunos rastros en la India y el Irán). Se suponía que los dioses se hacían presentes en las celebraciones, cerca de los hombres, y sus ofrendas eran consumidas por el fuego. Los indoeuropeos no construían santuarios; es muy probable que el culto se celebrara en recintos sagrados, al aire libre. Otra de sus notas características era la transmisión oral de la tradición y, después de los contactos con las civilizaciones del Cercano Oriente, la prohibición de utilizar la escritura.

Pero, como era de esperar, habida cuenta de los muchos siglos que transcurren entre las primeras migraciones indoeuropeas (hititas, indoiranios, griegos, itálicos) y las últimas (germanos, báltico-eslavos), la herencia común no siempre resulta fácil de reconocer en el vocabulario o en las teologías y las mitologías de la época histórica. Hay que tener en cuenta, por una parte, los diferentes contactos

— — —  
forma que podría decirse que el dios solar fue la última teofanía cósmica en desaparecer ante la expansión del monoteísmo judeocristiano.

6 Hemos de añadir que más tarde, el hombre, en tanto que ser terreno (*gh'mon*), se opone en Occidente a los seres celestes, mientras que en Oriente aparece la concepción del hombre, criatura racional (*m'nu*), opuesto a las bestias; vease Devoto, *Origini indo-europee*, págs. 264 y sigs.

culturales realizados en el curso de las migraciones, sin olvidar, por otra, que ninguna tradición religiosa se prolonga indefinidamente y sin sufrir cambios a causa de las nuevas creaciones espirituales o por vía de préstamo, simbiosis o eliminación.

El vocabulario refleja este proceso de diferenciación e innovación, iniciado probablemente ya desde la protohistoria. El ejemplo más significativo es la ausencia de un término específico, en indoeuropeo común, para designar lo «sagrado». Por una parte, en iranio, en latín y en griego se dispone de dos términos: av. *spenta/yaōzdāta* (véanse también got. *hails/weih*); lat. *sacer/sanctus*; gr. *hieros/hagios*. «El estudio de cada uno de los pares atestiguados ... lleva a suponer, en la prehistoria, una noción bifronte: positiva, “lo que está cargado de presencia divina” y negativa, “lo que está vedado al contacto de los hombres”.»<sup>7</sup> Tampoco existía, según Benveniste, un término común para designar el «sacrificio». Pero esta ausencia «tiene como contrapartida, en las diversas lenguas y con frecuencia dentro de cada una, una gran diversidad de designaciones que corresponden a las distintas formas de la acción sacrificial: libación (sans. *juhōti*, gr. *spendō*), compromiso verbal solemne (lat. *uoueo*, gr. *euchomai*), banquete solemne (lat. *daps*), fumigación (gr. *thyō*), rito de la luz (lat. *lustrō*).»<sup>8</sup> En cuanto a «oración», la terminología se formó a partir de dos raíces distintas.<sup>9</sup> Dicho brevemente, desde la protohistoria común, los distintos pueblos indoeuropeos dan muestras de una ten-

7. E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* II, pag. 179. En cuanto a la *religion*, «al no concebir esta realidad omnipresente como una institución separada, los indoeuropeos no tenían un término para designarla», *ibid.*, 265. Georges Dumézil ha analizado en diversas ocasiones el vocabulario indoeuropeo de lo sagrado; véase, del citado autor, *La religion romaine archaïque*, 1974, pags. 131-146.

8. *Ibid.*, pag. 223. Eric Hamp, sin embargo, acaba de reconstruir el término común que designaba el «sacrificio»; véase *JIES* 1, 1973, pags. 320-322.

9. El conglomerado dialectal original hitita-eslavo-báltico-armenio (-germánico?) atestigua formas emparentadas con el hitita *maltāi-*, «orar», mientras que el iranio, el céltico y el griego presentan derivados de la raíz \**ghwedh*, «orar, deseear»; Benveniste, *ibid.*, pag. 245.

dencia a reinterpretar continuamente sus tradiciones religiosas. Este proceso se intensificó en el curso de las migraciones.

### 63. LA IDEOLOGIA TRIPARTITA INDOEUROPEA

Los fragmentos de las diversas mitologías indoeuropeas constituyen una fuente importante. Estos fragmentos son ciertamente de épocas distintas y nos han sido transmitidos a través de documentos heterogéneos y de valor desigual: himnos, textos rituales, poesía épica, comentarios teológicos, leyendas populares, historiografías, tradiciones tardías registradas por autores cristianos después de la conversión de los pueblos de la Europa central y septentrional. Se trata, sin embargo, de documentos preciosos en su totalidad, pues conservan o reflejan (aun deformadas) un buen número de concepciones religiosas originales. Las exageraciones y los errores de la «mitología comparada», tal como la entendían Max Müller y sus epígonos, no nos deben retraer de la utilización de todos estos materiales. Bastará con no dejarse engañar acerca de su verdadero valor documental. Un mito atestiguado en el Rigveda no puede fecharse por debajo del segundo milenio, mientras que las tradiciones conservadas por Tito Livio, por la epopeya irlandesa o por Snorri Sturluson son, desde el punto de vista cronológico, considerablemente más tardías. Pero si estas tradiciones concuerdan puntualmente con el mito védico, resultará difícil dudar de su carácter común indoeuropeo, sobre todo si no se trata de jirones aislados, sino de unidades que es posible articular en un sistema.

Esto es lo que ha logrado demostrar Georges Dumézil en una serie de obras que han venido a renovar radicalmente el estudio comparado de las mitologías y de las religiones indoeuropeas. No se trata de resumirlas aquí. Baste decir que las investigaciones del sabio francés han detectado una estructura fundamental en la sociedad y en la ideología indoeuropeas. A la división de la sociedad en tres clases —sacerdotes, guerreros y ganaderos-agricultores— correspondía una ideología religiosa trifuncional: la función de la so-

beranía mágica y jurídica, la función de los dioses de la fuerza guerrera y, finalmente, la de las divinidades de la fecundidad y de la prosperidad económica. Entre los indoiranios más que en ningún otro grupo se evidencia esta división tripartita de los dioses y de la sociedad. En efecto, en la India antigua, a las clases sociales de los brāhmanas (sacerdotes, sacrificadores), ksatriyas (militares, protectores de la comunidad) y vaiśyas (productores) corresponden los dioses Varuna y Mitra, Indra y los gemelos Nasatya (o los Asvins). Los mismos dioses aparecen, citados en idéntico orden, en el tratado concluido por un rey hitita hacia el año 1380 con un jefe de los para-indios, los mitani, en Asia Menor: Mitra-(V)aruna [variante Uruvana], Indara, los dos Nasatya. También el Avesta distingue entre los sacerdotes (*āthra.van*), los guerreros (los que combaten en carros, *rathaē-štar*) y los pastores-agricultores (*vāstryō.fsuyant*), con la diferencia de que en el Irán esta división en clases no llegó a congelarse en un sistema de castas. Según Herodoto (IV, 5-6), los escitas iraníes conocían también la división en tres clases; esta tradición se ha mantenido hasta el siglo XIX entre los ossetas del Cáucaso, descendientes directos de los escitas.

Los celtas repartían la sociedad en druidas (sacerdotes, juristas), aristocracia militar (*flaith*, lit. «poder», equivalente del sans. *kṣatra*) y *bo airig*, «hombres libres (*airig*) poseedores de vacas (*bó*)». Según Dumézil, en las tradiciones míticas, aunque fuertemente historicizadas, de la fundación de Roma se puede distinguir también una división social semejante: el rey Rómulo, protegido de Júpiter; el etrusco Lucumón, técnico de la guerra; Tacio y los sabinos, que aportan las mujeres y las riquezas. La Tríada Capitolina —Júpiter, Marte y Quirino— constituye en cierto sentido el modelo divino, celeste, de la sociedad romana. Finalmente, una tríada análoga domina la religión y la mitología escandinavas: el dios soberano Othin, Thórr, el campeón, y Freyr, patrono de la fecundidad.

La división de la primera función en dos partes o tendencias complementarias —soberanía mágica y soberanía jurídica— queda claramente ilustrada por el par Varuna y Mitra. Para los antiguos indios, Mitra es en efecto el dios soberano «bajo su aspecto razonador,

claro, normalizado, sereno, benevolente, sacerdotal, mientras que Varuna es soberano bajo su aspecto arrebatado, sombrío, inspirado, terrible, guerrero».<sup>10</sup> Pero ocurre que también en Roma aparece el mismo díptico con idénticas oposiciones y alternancias; tenemos, por una parte, la oposición entre las Lupercales —jóvenes que corren desnudos por la ciudad golpeando a los transeúntes con una correa de piel de cabra para hacerlos fecundos— y los sacerdotes por excelencia, los flamines, mientras que, por otra parte, tenemos las estructuras y los comportamientos diferentes de los dos primeros reyes de Roma: Rómulo, que funda los dos cultos del Júpiter terrible, y Numa, que funda un santuario de la *Fides Publica* y profesa una particularísima devoción a esta diosa que garantiza la buena fe y registra los juramentos. La oposición Rómulo-Numa se superpone en cuanto a su principio a la oposición Lupercales-flamines y, por otra parte, corresponde punto por punto a la polaridad Varuna-Mitra.

Analizando los dos aspectos de la soberanía divina entre los indios y los romanos, Georges Dumézil señaló oportunamente sus diferencias. En la India védica y también en Roma se advierte la misma estructura indoeuropea, pero los dos «campos ideológicos» no son homogéneos. «Los romanos piensan *históricamente*, mientras que los indios piensan *fabulosamente*. Los romanos piensan *racionalmente*, mientras que los indios piensan *cósmicamente*.» Al pensamiento empírico, relativista, político, jurídico de los romanos se opone el pensamiento filosófico, absoluto, dogmático, moral y místico de los indios.<sup>11</sup> En otros pueblos indoeuropeos pueden discernirse diferencias análogas de «campos ideológicos». Como ya hemos dicho, los documentos de que disponemos constituyen las expresiones específicas de los distintos pueblos ariófonos en el curso de la historia. En resumidas cuentas, sólo podemos captar la *estructura general* de la ideología indoeuropea, no el pensamiento y las prácticas religiosas de la comunidad original. Pero esta estructura nos da a conocer el tipo de experiencia y de especulación religiosas peculiares de los

10. G. Dumézil, *Mitra-Varuna*, 1948<sup>2</sup>, pág. 85.

11. *Servius et la Fortune*, págs. 190-192.

indoeuropeos, y además nos permite apreciar la creatividad específica de cada uno de los pueblos ariófonos.

Como era de prever, al nivel de la tercera función se aprecia la mayor diversificación morfológica, pues las expresiones religiosas en relación con la abundancia, la paz y la fecundidad están necesariamente en relación con la geografía, la economía y la situación histórica de cada grupo. En cuanto a la tercera función, la fuerza física, y en especial su empleo en el combate, Georges Dumézil ha puesto de relieve cierto número de correspondencias entre la India (y ya entre los indoeuropeos), Roma y el mundo germánico. Así, la prueba iniciática por excelencia consistía muy verosímelmente en el combate del joven guerrero contra tres adversarios o contra un monstruo tricéfalo (*¿representado por un maniquí?*). En efecto, podemos entrever el desarrollo de un drama mitológico semejante en el combate victorioso del héroe irlandés Cuchulainn contra tres hermanos y en el combate de Horacio contra los tres Curiacios; también en los mitos de Indra y del héroe iranio Thraetaona, cada uno de los cuales da muerte a un monstruo de tres cabezas, se adivina este mismo motivo. La victoria despierta en Horacio y en Cuchulainn un «furor» (*furor*, céltico *ferg*) peligroso para la sociedad, que ha de ser ritualmente exorcizado. Por otra parte, el tema mítico de los «tres pecados» de Indra tiene analogías, en Escandinavia, en la gesta del héroe Stharcaterus y, en Grecia, en la mitología de Heracles.<sup>12</sup> Es muy probable que no se agotasen en estos temas míticos rituales la mitología y las técnicas del guerrero en la época común indoeuropea. Pero es importante señalar que se han conservado en los dos extremos de la dispersión, la India e Irlanda.

Por lo que nosotros sabemos, la ideología tripartita constituía un sistema coherente y a la vez flexible, diversamente completado por

12. Estos tres pecados se cometen en relación con las tres funciones; en efecto, se sitúan en el marco del orden religioso, del ideal guerrero y de la fecundidad, lo que confirma la hipótesis de la triple funcionalidad. A esto hemos de añadir que la identificación de un motivo indoeuropeo común en la mitología de Heracles es significativa, ya que en Grecia la función tripartita fue desarticulada muy pronto, como resultado de la simbiosis con la cultura egea.

una multitud de formas divinas, de ideas y prácticas religiosas. Tendremos ocasión de apreciar su número y su importancia al estudiar por separado las distintas regiones indoeuropeas. Hay motivos para pensar que la ideología tripartita, si bien fue elaborada en la época común, había descartado o reinterpretado de raíz unas concepciones igualmente venerables, como, por ejemplo, la del dios del cielo, creador, soberano y padre. La retirada de Dyauspitar en beneficio de Varuna, de la cual encontramos huellas en el Rigveda, parece reflejar o prolongar un proceso mucho más antiguo.

#### 64. LOS ARIOS EN LA INDIA

En su etapa común, las tribus indoiránias se daban a sí mismas un nombre significativo: «(hombre) noble», *airya* en avéstico y *ârya* en sánscrito. Los arios habían iniciado su penetración en el noroeste de la India a comienzos del segundo milenio, y cuatro o cinco siglos después ocupaban la región de los «siete ríos», *sapta sindhavah*,<sup>13</sup> es decir, la cuenca del alto Indo, el Punjab. Como ya hemos observado (véase § 39), es posible que los invasores atacaran y destruyeran algunas ciudades harappienses. Los textos védicos evocan los combates contra los *dāsa* o *dasya*, en los que es posible adivinar a los continuadores o supervivientes de la civilización del Indo. Son descritos como gentes de piel negra, «sin nariz», de luenga barba y adoradores del falo (*śiśna deva*). Son ricos en ganados y habitan en aglomeraciones fortificadas (*pur*). Indra, que lleva el sobrenombre de *purandara*, «destructor de fortificaciones», atacó y destruyó estos fuertes por centenares. Los combates tuvieron lugar antes de la composición de los himnos, pues su recuerdo aparece fuertemente mitologizado. El Rigveda menciona otra población enemiga, la de los *pani*, que roban las vacas y rechazan el culto védico. Es probable que Hariyupiya, a la orilla del río Ravi, se identifique con Harappa. Por otra parte, los textos védicos aluden a las ruinas (*arma*, *armaḥa*) habitadas por «hechi-

13. El nombre es conocido igualmente en el Avesta: *Hapta hindu*.

ceras», lo que demuestra que los arios relacionaban las ciudades arruinadas con los antiguos habitantes de la región.<sup>14</sup>

Sin embargo, muy pronto se inicia la simbiosis con los aborígenes. Si en los libros tardíos del Rígvēda el término *dāsa* significa «esclavo», con lo que se indica la suerte que cupo a los vencidos, hay otros miembros de la población sometida que aparecen decorosamente integrados en la sociedad aria. Por ejemplo, el jefe Dasa, alabado porque protege a los brahmanes (RV VIII, 46,32). Los matrimonios con autoctonos dejan huellas en el idioma. El sánscrito védico posee una serie de fonemas, concretamente las consonantes cerebrales, que no aparecen en ningún otro idioma indoeuropeo, ni siquiera en iraní. Es muy probable que estas consonantes sean el rastro de los esfuerzos que hacían los aborígenes por pronunciar correctamente la lengua de sus dominadores. El vocabulario védico conserva también un gran número de términos no arios. Y aun hay más ciertos mitos son de origen autoctono. Este proceso de simbiosis racial, cultural y religiosa, documentado desde época muy temprana, se intensificó a medida que los arios avanzan por la llanura gangetica.

Los indios védicos practicaban la agricultura, pero su economía tenía una base eminentemente ganadera. Las cabezas de ganado suplían la función de la moneda. Se consumía la leche y sus productos, pero también la carne de vacuno. El caballo era muy apreciado, pero se reservaba exclusivamente para la guerra, las incursiones de pillaje y el ritual regío (véase § 73). Los arios no habitaban en ciudades e ignoraban la escritura. A pesar de la sencillez de su cultura material, los carpinteros y los bronceístas gozaban de un alto prestigio.<sup>15</sup> El hierro no se empezó a utilizar hasta aproximadamente el año 1050 a C.

14 B y R Alchin *The Birth of Indian Civilization* pag. 155. La transformación de los enemigos terrenos en «demonios», «fantasmas» o «magos» es un fenómeno muy frecuente (véase M. Eliade *Le mythe de l'éternel retour* pags. 51 y sigs.).

15 Véase M. Eliade *Le Yoga* pags. 348 y sigs. 409 y sigs.

16 Téngase en cuenta que esta descripción de la cultura material ha de completarse con el «mundo paralelo» de los valores mágico-religiosos de los utensilios y de sus respectivas mitologías (véase § 9).

Las tribus estaban bajo el mando de jefes militares, *raja*. El poder de estos reyezuelos estaba contrapesado por los consejos populares (*sabhā* y *samiti*). Hacia finales de la época védica ya estaba consumada la organización de la sociedad en cuatro clases. El término *varna*, que designa las clases sociales, significa «color», indicio de la diversidad étnica que constituía la base de la sociedad india.

Los himnos solo nos dan a conocer algunos aspectos de la vida durante la época védica. El cuadro que nos trazan es más bien sumario. Los arios amaban la música y la danza, tocaban la flauta, el laúd y el arpa. Consumían bebidas embriagadoras, *soma* y *sura*, la segunda sin especial significación religiosa. Era muy popular el juego de los dados, al que está dedicado todo un himno del Rígvēda (X, 34). Numerosos himnos aluden a los conflictos entre las diversas tribus arias. La más celebre, la tribu de los bharatas, había derrotado bajo su rey Sudas a una confederación de otras diez tribus. Pero el Rígvēda resulta muy pobre en datos históricos. Algunos nombres de tribus védicas, como el de los bharatas, reaparecen en la literatura posterior. El *Mahabharata*, compuesto por lo menos cinco o seis siglos después de la época védica, narra la gran guerra entre los Kurus y sus primos los Pandavas. Según la tradición conservada en los Puranas, esta guerra habría tenido lugar hacia el año 1400 a C., en la región de Madhyadesa, en el centro de la península, lo que significa que los arios habían penetrado ya más allá del Ganges. Por la época en que fue redactado el gran tratado teológico *Satapatha Brāhmana*, entre los años 1000 y 800 a C. aproximadamente, las provincias de Kosala y Videha ya estaban arianizadas. Por su parte, el *Rāmāyāna* demuestra que la influencia aria se iba extendiendo hacia el sur.

Del mismo modo que fueron mitologizados los adversarios de los arios, metamorfoseados en «demonios» o «hechiceros», también se transfiguraron las batallas que se libraron en el curso de la conquista o, más exactamente, se asimilaron a los combates de Indra contra Vritra y otros seres «demoníacos». Más adelante estudiaremos las implicaciones cosmológicas de esos combates ejemplares (véase § 68). De momento, precisaremos que la ocupación de un nuevo te-

ritorio se legitimaba mediante la erección de un altar (*gârhapatya*) consagrado a Agni.<sup>17</sup> «Decimos que se han instalado (*avasyati*) cuando se ha construido un *gârhapatya*, y todos los que construyen el altar del fuego se han establecido» (*Satapatha Br.*, VII, 1,1,1-4). Pero la erección de un altar consagrado a Agni no es otra cosa que la imitación ritual de la creación. Dicho de otro modo: el territorio ocupado se transforma previamente de «caos» en «cosmos»; por virtud de un rito recibe una «forma» y se hace *real*.

Como veremos enseguida, el panteón védico está dominado por los dioses. Las pocas diosas cuyos nombres conocemos desempeñan un cometido borroso: la enigmática Aditi, madre de los dioses; Usas, diosa de la aurora; Ratri, la noche, a la que se dedica un hermoso himno (RV X, 127). De ahí que resulte tanto más significativa la posición dominante de la Gran Diosa en el hinduismo, que ilustra el triunfo de la religiosidad extrabrahmánica, pero que al mismo tiempo es índice de la capacidad creadora del espíritu indio. Evidentemente, ha de tenerse en cuenta el hecho de que los textos védicos representan el sistema religioso de una minoría sacerdotal al servicio de una aristocracia militar, el resto de la sociedad, es decir, la mayoría, los *vaisyas* y los *sudras*, compartía probablemente unas ideas y unas creencias semejantes a las que encontramos, dos mil años más tarde, en el hinduismo.<sup>18</sup> Los himnos no reflejan la religión védica en conjunto, sino que fueron compuestos para un auditorio preocupado en primer lugar por los bienes terrestres: salud, longevidad, descendencia numerosa, ganado abundante, riqueza.<sup>19</sup> Es lícito, por consiguiente, pensar que ciertas concepciones religiosas que se popularizarán más tarde estaban ya articuladas en la época védica.

17 Véanse A. K. Coomaraswamy, *The Rîgveda as Land-nama-bok*, pag. 16; M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, pag. 22.

18 Véase Louis Renou, *Religions of the Ancient India*, pag. 6.

19 Esto nos recuerda la situación de la religiosidad griega en la época homérica: los poemas iban dirigidos a una casta guerrera poco o nada preocupada por las cuestiones de la fecundidad cósmica y la existencia ultraterrena del alma, misterios que, sin embargo, dominaban la actividad religiosa de sus esposas y de sus súbditos.

La capacidad creadora del espíritu indio que acabamos de evocar se manifiesta sobre todo en el proceso de simbiosis, de asimilación y revalorización que condujo a la arianización de la India y, más adelante, a su hinduización. Porque este proceso, varias veces milenario, se realiza en diálogo con el sistema religioso elaborado por los brahmanes sobre la base de la «revelación» védica (*sruti*). En última instancia, la unidad religiosa y cultural de la India fue el resultado de una larga serie de síntesis efectuadas bajo el signo de los poetas-filósofos y de los ritualistas de la época védica.

#### 65. VARUNA, DIVINIDAD PRIMORDIAL. «DEVAS» Y «ASURAS».

Los himnos no nos muestran la forma más antigua de la religión védica. Dyaus, el dios indoeuropeo del cielo, ya ha desaparecido del culto. Su nombre sirve ahora para designar el «cielo» o el «día». El vocablo que indica la personificación de la *sacralidad* uránica termina por designar un *fenómeno* natural. Se trata de un proceso muy frecuente en la historia de los dioses celestes, que se desdibujan en presencia de otras divinidades y se convierten en *dii otiosi*. Un dios celeste no logra conservar su prestigio inicial sino en la medida en que es venerado como divinidad suprema.<sup>20</sup> Sin embargo, los poetas védicos recuerdan todavía al «Cielo que todo lo sabe» (*Atharvaveda* I, 32,4) e invocan al «Cielo Padre», Dyauspitar (ibid., VI, 4,3) y, sobre todo, Dyaus está presente en la pareja primordial, Dyavapriithivi, «el Cielo y la Tierra» (RV I, 160).

Pero el puesto de Dyaus fue muy pronto ocupado por Varuna, el dios supremo por excelencia. Se conocen mal las etapas que precedieron a su promoción al rango de rey universal, *samraj* (RV VII, 82,2). Varuna es designado sobre todo con el título de *asura*, que también poseen otros dioses, como Agni (por ejemplo, AV I, 10,1, etc.). Resulta, por otra parte, que los asuras constituían la familia divina más antigua (AV VI, 100,3). Los textos védicos aluden al con-

20 Véase *Tratado de historia de las religiones* I, págs. 73 y sigs.

flicto que opuso a los dioses (*devas*) contra los asuras. Este conflicto será ampliamente relatado y comentado, ya en época posvédica, en los *Brāhmanas*, tratados sobre el misterio del sacrificio. En efecto, la victoria de los dioses fue decidida cuando Agni, por invitación de Indra, abandono a los asuras, que no poseían el sacrificio (RV X, 124; V, 5); poco después, los devas arrebataron la palabra sacrificial (*vāc*) a los asuras. Entonces Indra invitó a Varuna a pasarse a su reino (RV V, 5). La victoria de los devas sobre los asuras fue asimilada al triunfo de Indra sobre los *dasyus*, que terminaron siendo también precipitados en las tinieblas más profundas (AV IX, 2,17; véase RV VII, 99,4, etc.).

Este conflicto mítico refleja el combate de los «dioses jóvenes», dirigidos por Indra, contra un grupo de divinidades primordiales. El hecho de que los asuras sean reputados como los «magos» por excelencia (AV III, 9,4; VI, 72,1) y que hayan sido asimilados a los sudras no significa necesariamente que se identifiquen con las divinidades de las poblaciones autóctonas prearias. En los Vedas se emplea el título *asura* como epíteto de cualquier dios, incluidos Dyaus e Indra (al último se le llama «Soberano de los Asuras»; AV VI, 83,3). Dicho de otro modo: el término *asura* se refiere a las potencias sagradas específicas de una situación primordial, concretamente, la que existía antes de la organización del mundo. Los «dioses jóvenes», los devas, no dejaron de apropiarse estos poderes sagrados, y de ahí que se les aplique a ellos también el epíteto de *asuras*.

Es importante señalar que el «tiempo de los asuras» precede a la época actual, regida por los devas. En la India, como en otras religiones arcaicas y tradicionales, el paso de una época primordial a la época actual se explica en términos cosmogónicos: paso de un estado «caótico» a un mundo «organizado», a un «cosmos». Encontraremos este trasfondo cosmogónico en el combate mítico entre Indra y el dragón primordial, Vritra (véase § 68). Resulta, sin embargo, que Varuna, por su condición de divinidad primordial, el *asura* por excelencia, ha sido identificado con Vritra. Esta identificación ha hecho posible toda una serie de especulaciones esotéricas sobre el misterio de la biunidad divina.

## 66. VARUNA, REY UNIVERSAL Y MAGO. «RITA» Y «MAYA»

Los textos védicos presentan a Varuna como dios supremo que reina sobre el mundo, los dioses (*devas*) y los hombres. Él «estiró la tierra como hace un matarife con una piel para que sirva de alfombra al sol...». Él puso «la leche en las vacas, la inteligencia en los corazones, el fuego en las aguas, el sol en el cielo y el *soma* en la montaña» (RV V, 85,1-2). En su condición de cosmócrata posee ciertos atributos de los dioses celestes, es *visvādarsata*, «visible por todos lados» (RV VIII, 41,3), omnisciente (AV IV, 16,2-7) e infalible (RV IV, 16,2-7). Posee «mil ojos» (RV VII, 34,10), fórmula mítica que se aplica a las estrellas. Como lo ve «todo» y ningún pecado le pasa inadvertido, por muy oculto que esté, los hombres se sienten «como esclavos» en su presencia (RV I, 25,1). «Soberano terrible», verdadero «dueño de las ataduras», tiene el poder mágico de atar a distancia a sus víctimas, pero también el de desligarlas. Numerosos himnos y ritos tienen por objeto proteger o liberar a los hombres de «los lazos de Varuna». <sup>21</sup> Se le representa con una cuerda en la mano, y en las ceremonias, todo lo que él ata, empezando por los nudos, se llama «varúnico».

A pesar de estos poderes espectaculares, Varuna ya estaba en decadencia durante la época védica. Dista mucho de gozar de la popularidad de Indra, por ejemplo. Pero está vinculado a dos nociones religiosas que conocerán un futuro excepcional, *rita* y *māyā*. El término *rita*, participio pasado del verbo «adaptarse», designa el orden del universo, orden a la vez cósmico, litúrgico y moral. <sup>22</sup> No se dirige ningún himno a *rita*, pero este término es frecuentemente citado (más de trescientas veces en el Rígvēda). Se proclama que la creación ha sido

21. *Images et Symboles*, págs. 124 y sigs. H. Petersen ha explicado su nombre a partir de la raíz indoeuropea *uer*, «ligar»

22. «Al ver el lugar eminente que ocupa esta noción, casi con el mismo vocablo, lo mismo entre los parandios de Mesopotamia y de Siria que entre los irranios de cualquier obediencia, se tiene la seguridad de que constituía el fondo de las reflexiones y explicaciones de los indoiranios indios» (G. Dumézil, «Ordre, fantaisie, changement», pag. 140)



realizada en conformidad con *rita*, se repite que los dioses actúan conforme al *rita*, que el *rita* rige tanto los ritmos cósmicos como la conducta moral. El mismo principio rige también el culto. «La sede de *rita*» se halla en el cielo empíreo o en el altar del fuego.

Por otra parte, Varuna se crió en la «casa» del *rita*; también se dice que ama el *rita* y da testimonio del *rita*. Se le llama el «Rey del *rita*» y se afirma que esta norma universal, identificada con la verdad, está «fundada» en él. Quien resiste a la ley se hace responsable ante Varuna, y es siempre Varuna, y sólo él, quien restablece el orden comprometido por el pecado, el error o la ignorancia. El culpable espera la absolución gracias a los sacrificios, que, por otra parte, han sido prescritos por el mismo Varuna. Todo ello pone de relieve su estructura de dios cosmócrata. Varuna, con el tiempo, se convertirá en *un deus otiosus*, y sobrevivirá especialmente en la erudición de los ritualistas y en el folclore religioso. Sin embargo, sus relaciones con la idea del orden universal bastan para asegurarle un puesto en la historia de la espiritualidad india.<sup>23</sup>

A primera vista podría parecer paradójico que el guardián del *rita* esté al mismo tiempo íntimamente relacionado con *māyā*. Pero esta asociación es comprensible si tenemos en cuenta que la creatividad cósmica de Varuna posee también un aspecto «mágico». Se admite que el término *māyā* deriva de la raíz *māy*, «cambiar». En el *Rigveda*, *māyā* designa el «cambio destructor o negador de los buenos mecanismos, el cambio demoníaco y engañoso, pero también la alteración de la alteración».<sup>24</sup> En otras palabras: hay *māyā* mala y buena. En el primer caso se trata de «engaños» y «magias», principalmente magias de transformación de tipo demoníaco, como las de la serpiente Vritra, que es el *māyin*, es decir, el mago, el «artero» (*trickster*) por excelencia. Esta clase de *māyā* altera el orden cósmico, por ejemplo, deteniendo el curso del sol o reteniendo cautivas las

aguas, etc. En cuanto a la buena *māyā* puede ser de dos clases: a) la *māyā* del combate o la «contra-*māyā*» utilizada en diversas ocasiones por Indra cuando mide sus fuerzas con los seres demoníacos;<sup>25</sup> b) la *māyā* creadora de las formas y los seres, privilegio de los dioses soberanos, y en primer lugar de Varuna. Esta *māyā* cosmológica puede ser considerada como equivalente a *rita*. En efecto, numerosos pasajes presentan la alternancia del día y de la noche, el curso del sol, la caída de la lluvia y otros fenómenos en los que va implícito *rita* como resultado de una *māyā* creadora.

Tenemos, pues, que en el *Rigveda*, unos 1.500 años antes del Vedanta clásico, aparece ya claro el significado de la *māyā*: «cambio provocado», es decir, alteración —creación o destrucción— y «alteración de la alteración». Señalemos ya desde ahora que el origen del concepto filosófico de *māyā* —ilusión cósmica, irrealidad, no ser— va implícito a la vez en la idea de «cambio», de alteración de la norma cósmica y, por tanto, de *transformación mágica o demoníaca*, y en la idea de la *potencia creadora* de Varuna, que, por medio de su *māyā*, restablece el orden del universo. De este modo se entiende que *māyā* haya llegado a significar la *ilusión cósmica*: ocurre así porque, ya desde el principio, se trata de una noción ambivalente y hasta ambigua, que afecta tanto a la alteración demoníaca del orden cósmico como a la creatividad divina. Más tarde, el mismo cosmos se convertirá, en la visión del Vedanta, en una «transformación» ilusoria, es decir, en un sistema de cambios desprovisto de realidad.

Volviendo a la figura de Varuna, precisemos que su modo de ser —soberano terrible, mago y señor de los lazos— permite una sorprendente aproximación al dragón Vritra. Independientemente de lo que hayamos de pensar acerca del parentesco etimológico de sus respectivos nombres,<sup>26</sup> conviene destacar que ambos se relacionan

25 «Triunfo sobre los *māyūn* por medio de las *māyā*», tal es el continuo estribillo de muchos textos (Bergaigne III, 82). Entre las «magias» de Indra se cuenta en primer lugar su poder de transformarse, veanse *Images et Symboles*, pags. 131 y sigs., G. Dumézil, *op. cit.*, pags. 143-144.

26 *Images et Symboles*, pags. 128 y sigs.

23 En la lengua clásica, el término *rita* será sustituido por el vocablo *dharma*, cuyo grandioso destino veremos más adelante. En el *Rigveda*, *dhāman* y *dhārman* se citan respectivamente 96 y 54 veces.

24. Véase Dumézil, *op. cit.*, pags. 142 y sigs., con bibliografía.

con las aguas, y en primer lugar con las «aguas estancadas» («el gran Varuna ha ocultado el mar », RV IX, 73,3) La noche (lo no manifestado), las aguas (lo virtual, los germenos), la «trascendencia» y el «no actuar» (características de los dioses supremos) son realidades que tienen conexiones a la vez míticas y metafísicas con las «ataduras» de toda especie, por una parte, y por otra con el dragón Vritra, que, como veremos, «retuvo», «sujeto» o «encadenó» las aguas

Además, Varuna se asimila a la serpiente Ahī y a Vritra<sup>28</sup> En el *Atharvaveda* es caracterizado como «vibora» (AV XII, 3,57) Pero Varuna es identificado con las serpientes sobre todo en el *Mahābhārata* Se le llama «Señor del mar» y «Rey de los *nāgas*», y ha de tenerse en cuenta que el océano es la «morada de los *nāgas*»<sup>29</sup>

## 67 SERPIENTES Y DIOS MITRA, ARYAMAN, ADITI

Esta ambigüedad y ambivalencia de Varuna es importante por diversos motivos Pero hemos de fijarnos ante todo en el carácter ejemplar de la *union de los opuestos*, que constituye efectivamente una de las características del pensamiento religioso indio antes de convertirse en objeto de la filosofía sistemática La ambivalencia y la unión de los contrarios no son características exclusivas de Varuna El Rigveda (I, 79,1) calificaba ya a Agni como «serpiente furiosa» El *Aitareya Brahmana* (III, 36) afirma que la serpiente Ahī Budhnya es de una manera invisible (*parokṣena*) lo mismo que Agni de manera visible (*pratyakṣa*) Dicho de otro modo la serpiente es una virtualidad del fuego, mientras que las tinieblas lo son de la luz no mani-

27 Algunos pasajes del Rigveda (por ejemplo I 164 38) veían en Varuna lo no manifiesto lo virtual y lo eterno

28 Veanse referencias recopiladas por Coomaraswamy «Angel and Titan» pag 391 nota

29 *Mahabharata* I 21 6 y 25 4 En otros pasajes el rey Varuna se cuenta entre los más reputados *nagas* y es citado junto con unas serpientes míticas atestiguadas ya en las fuentes védicas véase G Johnsen «Varuna and Dhrtarastra» pags 260 y sigs

festada En la *Vājasaneyi Samhitā* (V, 33) se identifican Ahī Budhnya y el sol (Aja Ekapad) Cuando se alza al alba, el sol «se libera de la noche como Ahī se libera de su piel» (*Sat Br*, II, 3, I, 3 y 6) También el dios Soma, «igual que Ahī, se arrastra fuera de su vieja piel» (RV IX, 86,44) El *Satapatha Brāhmana* lo identifica con Vritra (III, 4,3,13, etc) Se afirma que los adityas eran en su origen serpientes Después de desprenderse de sus pieles viejas —lo que quiere decir que adquirieron la inmortalidad («vencieron a la muerte») — se han convertido en dioses, devas (*Panchavimsa Br*, XXV, 15 4) Finalmente, el *Sat Br* (XIII, 4,3,9) declara que «la ciencia de las serpientes (*sarpa vidyā*) es el Veda En otras palabras la doctrina divina se identifica paradójicamente con una «ciencia» que, al menos en sus comienzos, tenía un carácter «demoníaco»

Parece que la asimilación de los dioses a las serpientes prolonga de algún modo la idea, atestiguada en la *Bṛihadāranyaka Upaniṣhad* (I, 3,1), de que los devas y los asuras son hijos de Prajapati, y que los asuras son los mayores La ascendencia común de figuras antagónicas constituye uno de los temas favoritos para ilustrar la unidad-totalidad primordial, de la que encontraremos un ejemplo espectacular al estudiar las interpretaciones teológicas del famoso combate mítico entre Indra y Vritra

En cuanto a Mitra, su papel tiene valor secundario cuando aparece separado de Varuna En el Veda se le dedica un solo himno (RV III, 59), pero comparte con Varuna los atributos de la soberanía, ya que encarna los aspectos pacíficos, benevolente, jurídico y sacerdotal Como su nombre indica, es el «contrato» personificado, exactamente igual que el Mitra avéstico Facilita los acuerdos entre los hombres y obliga a estos a cumplir sus compromisos El sol es su ojo (*Jaiti Brāh*, III, 1,5,1), todo lo ve y nada se le oculta Su importancia en la actividad y en el pensamiento religioso se manifiesta sobre todo cuando es invocado junto con Varuna, del que es a la vez antitético y complementario El binomio Mitra-Varuna, que ya en la época más antigua desempeñaba un cometido importante como expresión por excelencia

30 Sobre este tema véase M Eliade *Mephistopheles et l androgyne* pag 108

cia de la soberanía, se utilizó más tarde como fórmula ejemplar de todo tipo de parejas antagónicas y de oposiciones complementarias.

A Mitra se asocian Aryaman y Bhaga. El primero es protector de la sociedad de los arios; rige sobre todo las prestaciones relacionadas con la hospitalidad y extiende su dominio a la protección de los matrimonios. Bhaga, cuyo nombre significa «parte», asegura la distribución de las riquezas. Junto con Mitra y Varuna (y a veces con otros dioses), Aryaman y Bhaga forman el grupo de los adityas o hijos de la diosa Aditi, la «no ligada», es decir, la «libre». A partir de Max Müller se ha discutido mucho sobre la estructura de esta diosa. Los textos la identifican con la tierra o incluso con el universo; representa lo dilatado, la anchura, la libertad.<sup>31</sup> Es muy probable que Aditi fuera una Gran Diosa Madre que, sin ser del todo olvidada, transmitió sus funciones a sus hijos, los adityas.

#### 68. INDRA, CAMPEÓN Y DEMIURGO

Indra es en el Rigveda el dios más popular. Le están dedicados unos doscientos cincuenta himnos, cantidad elevadísima en comparación con los diez dirigidos a Varuna y treinta y cinco a Mitra. Es el héroe por excelencia, modelo ejemplar de los guerreros, temible enemigo de los dasyus o dasas. Sus acólitos, los maruts, reflejan, a nivel mitológico, las sociedades indoiránicas de jóvenes guerreros (*marya*). Pero Indra es al mismo tiempo demiurgo y fecundador, personificación de la vida exuberante, de la energía cósmica y biológica. Bebedor insaciable de *soma*, arquetipo de las fuerzas genesíacas, desencadena las tempestades, hace caer las lluvias y es señor de todo lo húmedo.<sup>32</sup>

31. J. Gonda, «*Gods and Powers*», págs. 75 y sigs.

32. Se le llama *sahasramuska*, «el de los mil testículos» (RV VI, 6,4,3); es el «señor de los campos» (RV VIII, 21,3), y «el señor de la tierra» (AV XII, 1,6), fecundador de los campos, de los animales y de las mujeres; véase *Tratado de historia de las religiones I*, págs. 115 y sigs.

El mito central de Indra, que es también el más importante del Rigveda, relata su combate victorioso contra Vritra, el dragón gigante que retenía las aguas en las «cavidades de las montañas». Vigorizado por el *soma*, Indra abate a la serpiente con su *vajra* («rayo»), el arma forjada por Tvastri, le hiende la cabeza y libera las aguas, que se desbordan hacia el mar «como vacas mugientes» (RV I, 32).

El combate de un dios contra un monstruo ofídico o marino constituye, como es sabido, un tema mítico muy difundido. Recuérdese la lucha de Ra contra Apofis, entre el dios sumerio Ninurta y Asag, de Marduk contra Tiamat, del dios hitita de la tormenta contra la serpiente Illuyankaš, de Zeus contra Tifón, del héroe iranio Thraetaona contra el dragón tricéfalo Azhi-dahaka. En algunos casos (el de Marduk y Tiamat, por ejemplo), la victoria del dios constituye el paso previo para la cosmogonía. En otros casos, lo que está en juego es la instauración de una nueva soberanía (véase Zeus y Tifón, Baal y Yam). En una palabra: mediante la muerte de un monstruo ofídico —símbolo de la virtualidad, del «caos», pero también de lo «autóctono»— aparece una nueva «situación» cósmica o institucional. Rasgo característico común a todos estos mitos es el temor o la derrota inicial del campeón. Marduk y Ra dudan antes del combate; en un primer encuentro, la serpiente Illuyankaš logra mutilar al dios; Tifón consigue cortar y llevarse los tendones de Zeus. Según el *Śatapatha Brāhmaṇa* (I, 6,3-17), Indra, al ver a Vritra huye tan lejos como puede, y el *Mārkaṇḍeya Purāna* lo describe como «enfermo de pánico» y deseoso de la paz.<sup>33</sup>

Sería inútil detenernos en las interpretaciones naturalistas de este mito; se ha querido ver en la victoria sobre Vritra la lluvia provocada por la tormenta, la liberación de las aguas de las montañas (Oldenberg) o el triunfo del sol contra el frío, que había «aprisionado» las

33. En efecto, le envió unos mensajeros que establecieron entre ellos «amistad» y «acuerdo». Pero Indra violó el tratado dando muerte a Vritra por astucia, y éste fue su gran «pecado»; véase Dumézil, *Heur et malheur du guerrier*, págs. 71 y sigs. Otro rasgo específico del mito indio: después del crimen, Indra se atemoriza, huye a los confines de la tierra y se oculta en un loto, «revestido de una forma muy diminuta» (*Mahābhārata* V, 9,2 y sigs.; ya en RV I, 32,14).

aguas al helarlas (Hillebrandt). El mito, en su polivalencia, contiene ciertamente elementos naturalistas; la victoria de Indra equivale, entre otras cosas, al triunfo de la vida contra la esterilidad y la muerte, consecuencia de la «inmovilización» de las aguas provocada por Vritra. Pero la estructura del mito es cosmogónica. En el Rígvēda I, 33,4 se dice que, en virtud de su victoria, el dios creó el sol, el cielo y la aurora. Según otro himno (RV X, 113,4-6), Indra, apenas nacido, separó el cielo y la tierra, fijó la bóveda celeste y, lanzando su *vajra*, desgarró a Vritra, que retenía las aguas en las tinieblas. Pero resulta que el cielo y la tierra son los progenitores de los dioses (I, 185,6), Indra es, por tanto, el más joven entre los dioses (III, 38,1) y también el último en nacer, pues puso fin a la hierogamia del cielo y la tierra. «Por su vigor desplegó estos dos mundos, el cielo y la tierra, e hizo que brillara el sol» (VIII, 3,6). Después de esta hazaña típica de un demiurgo, Indra afirma a Varuna como cosmócrata y guardián del *rita* (que permanecía oculto en el mundo inferior; RV I, 62,1)

Como veremos más adelante (véase § 75), hay otros tipos de cosmogonías indias que explican la creación del mundo a partir de una *materia prima*. No es este el caso del mito que acabamos de resumir, pues presupone la existencia de un «mundo» de tipo distinto. En efecto, el cielo y la tierra ya estaban formados y habían engendrado los dioses. Indra se limita a separar a los progenitores cósmicos y, fulminando a Vritra, a poner fin a la inmovilidad, es decir, a la «virtualidad» simbolizada en el modo de ser del dragón.<sup>34</sup> Según ciertas tradiciones, el «artífice» de los dioses, Tvastri, cuya función no aparece clara en el Rígvēda, se había construido una casa y creó a Vritra como una especie de techo y muros al mismo tiempo para aquella mansión. Dentro de la morada, enlazados por Vritra, existían el cielo, la tierra y las aguas.<sup>35</sup> Indra hace que se desmorone esta morada primordial quebrantando la «resistencia» y la inercia de Vri-

tra. Dicho de otro modo: el mundo y la vida no han podido nacer sino mediante la muerte de un ser primordial amorfo. Bajo innumerables variantes, este mito se halla muy difundido, y en la misma India lo volveremos a encontrar en el desmembramiento de Purusa por los dioses y en el autosacrificio de Prajapati. Sin embargo, Indra no ejecuta un sacrificio, sino que, en su condición de guerrero, da muerte al adversario ejemplar, el dragón primordial, encarnación de la «resistencia» y de la inercia.

El mito es polivalente. Además de una significación cosmogónica posee valencias «naturalistas» e «históricas». El combate de Indra servía de modelo en las batallas que los arios hubieron de librar contra los dasyus (llamados también *vritani*). «El que triunfa en una batalla verdaderamente da muerte a Vritra» (*Maitrāyaṇi Samhitā*, II, 1,3). Es probable que, en época antigua, el combate entre Indra y Vritra constituyera el argumento mítico-ritual de las fiestas del Año Nuevo, que aseguraban la regeneración del mundo.<sup>36</sup> Si este dios se muestra a la vez campeón infatigable, demiurgo y epifanía de las fuerzas orgiásticas y de la fecundidad universal, es porque la violencia hace surgir la vida, la incrementa y la regenera. Pero la especulación india utilizaría enseguida este mito como ilustración de la bi-unidad divina y, en consecuencia, como ejemplo de una hermenéutica que trata de desvelar la realidad última.

#### 69. AGNI, SACERDOTE DE LOS DIOS. FUEGO SACRIFICIAL, LUZ, INTELIGENCIA

La función cultural del fuego era ya importante en la época indoeuropea. Se trata de una costumbre prehistórica, atestiguada amplia-

<sup>34</sup> Indra encuentra a Vritra «indiviso, no despierto, dormido, hundido en el más profundo sueño extendido» (RV IV, 19,3)

<sup>35</sup> Norman W. Brown en especial ha tratado de reconstruir esta concepción cosmogónica

<sup>36</sup> Kuiper, «The ancient Aryan Verbal Contest», pag. 269. Los desafíos oratorios de la India védica reiteraban también la lucha primordial contra las fuerzas de la resistencia (*vritāni*). El poeta se compara con Indra: «Soy el matador de mis rivales, sin heridas, sano y salvo como Indra» (RV X, 166,2), véase Kuiper, págs. 251 y sigs.

mente en numerosas sociedades primitivas. La sacralidad del fuego está representada en el Veda por el dios Agni, que, por otra parte, no se circunscribe a sus hierofanías cósmicas y rituales. Es hijo de Dyaus (RV I, 26,10), al igual que su homólogo iranio Atar, hijo de Ahura Mazda (*Yasna* 2,12; etc.). «Nace» en el cielo, del que desciende en forma de relámpago, pero se encuentra al mismo tiempo en el agua, la madera y las plantas. Por otra parte, es identificado con el sol.

A Agni se le describe a la vez por sus epifanías ígneas y por sus atributos divinos específicos. Se evocan sus «cabellos de llamas», su «mandíbula de oro», el sonido y el espanto que produce, «Cuando embistes a los árboles como un toro voraz, dejas un rastro negro...» (RV I, 58,4). Es «mensajero» entre el cielo y la tierra, y gracias a él pueden llegar las ofrendas hasta los dioses. Pero Agni es ante todo el sacerdote arquetípico. Se le dan los epítetos de «sacrificador» y «capellán» (*purohita*), y de ahí que los himnos que le están dedicados aparezcan al principio del Rigveda. El primero de ellos se inicia con esta estrofa: «Canto a Agni, el capellán, dios del sacrificio, sacerdote, señor de la ofrenda, que nos colma de dones». Es eternamente joven («el dios que jamás envejece»; RV I, 52,2), pues renace con cada fuego que se enciende. Como «señor de la casa» (*grihaspati*), Agni ahuyenta las tinieblas, pone en fuga a los demonios, protege contra las enfermedades y las hechicerías. De ahí que los hombres mantengan con Agni relaciones más íntimas que con los otros dioses. Agni dispensa y reparte justamente los bienes deseables» (I, 58,3). Se le invoca con confianza: «Llévanos, Agni, a la riqueza por el buen camino ... Aparta de nosotros la fatiga que extravía, líbranos de las enfermedades. Protégenos siempre, Agni, con tus guardianes infatigables ... No nos abandones en manos del malvado, del destructor, del mentiroso ni del infortunio» (I, 187,1-5).<sup>37</sup>

Agni está presente en toda la vida religiosa, pues el fuego sacrificial tiene en ella un papel considerable, pero no posee una mitolo-

gía importante. Entre los escasos mitos que le conciernen directamente, el más célebre es el de Matarisvan, que trajo el fuego del cielo.<sup>38</sup> En el plano cosmológico, su cometido aparece un tanto confuso, pero no carece de importancia. Por una parte, se dice de él que es el «embrión de las aguas» (*āpam garbhah*; III, 1,12-13) y se evoca el momento en que se lanzó fuera de la matriz de las aguas, «las madres» (X, 91,6). Por otra, se supone que penetró en las aguas primordiales para fecundarlas. Se trata ciertamente de una concepción cosmológica arcaica: la creación mediante la unión de un elemento ígneo (calor, fuego, luz, *semen virile*) y del principio acuático (aguas, virtualidades; *soma*) Algunos atributos de Agni (calor, color dorado, pues se atribuye a Agni un cuerpo de oro; RV IV, 3,1; X, 20,9, potencias espermáticas y creadoras) aparecen en las especulaciones cosmogónicas elaboradas en torno a Hiranyagarbha (el «embrión de oro») y Prajapati (véase § 75).

Los himnos insisten en las capacidades espirituales de Agni, que es un *rishi* dotado de una gran inteligencia y perspicacia. Para valorar con justicia tales especulaciones, han de tenerse en cuenta las innumerables imágenes y símbolos revelados por la «imaginación creadora» y las meditaciones a propósito del fuego, de las llamas y del calor. Todo ello no hace sino prolongar una herencia transmitida desde la prehistoria. El genio indio no ha hecho otra cosa que elaborar, articular y sistematizar estos descubrimientos inmemoriales. En las especulaciones filosóficas posteriores reaparecen algunas de estas imágenes primordiales relacionadas con el fuego, por ejemplo, el concepto del juego divino creador (*īlā*), explicado a partir del «juego» de las llamas. En cuanto a la asimilación del fuego (luz) y la inteligencia, está universalmente difundida.<sup>39</sup>

Éste es precisamente el campo en que mejor podemos juzgar la importancia de Agni en la religión y la espiritualidad indias: Agni

38. Pero en otros textos aparece el mismo Agni como mensajero de Matarisvan; véase J. Gonda, *Les Rel. de l'Inde* I, pág. 89.

39. La meditación religiosa sobre el fuego sacrificial desempeña un papel importante en el zoroastrismo (véase § 104).

37. A causa de su cometido en la cremación de los cadáveres, es llamado «devorador de carne» y comparado a menudo con el perro o el chacal. Éste es el único aspecto siniestro.

suscitó innumerables meditaciones y especulaciones cosmobiológicas, facilitó las síntesis que trataban de reducir planos múltiples y diferentes a un principio fundamental único. Ciertamente, Agni no fue la única divinidad india que alimentó tales ensueños y reflexiones, pero la verdad es que se sitúa en primera fila. Ya en la época védica se identificó con *tejas*, «energía ígnea, esplendor, eficacia, majestad, potencia sobrenatural», etc. En los himnos se le suplica que dispense este poder (AV VII, 89,4).<sup>40</sup> Pero la serie de identificaciones, asimilaciones y solidarizaciones —proceso peculiar del pensamiento indio— es mucho más amplia. Agni, o uno de sus homólogos, el sol, está implicado en los *philosophoumena* que tratan de identificar la luz con el *ātman* y con el *semen virile*. Gracias a los ritos y a la ascesis que trata de aumentar el «calor interior», Agni se revela igualmente solidario, aunque a veces indirectamente, de la revalorización religiosa del «calor ascético» (*tapas*) y de las prácticas del yoga.

#### 70. EL DIOS SOMA Y LA BEBIDA DE LA INMORTALIDAD

Soma ocupa el tercer puesto en el panteón védico por el número de himnos que le están dedicados. Todo un libro del Rigveda, el III, trata del Soma *pavamāna*, el *soma* «en proceso de clarificación». Aún más que en el caso de Agni, sería erróneo separar la realidad ritual —la planta y la bebida— del dios que lleva el mismo nombre. Los mitos son de escasísima importancia. Uno de ellos, el que mayor atención merece, relata los orígenes celestes del *soma*: un águila «voló hasta el cielo», se precipitó «con la rapidez del pensamiento y forzó la fortaleza de bronce» (RV VIII, 100,8). El ave arrebató la planta y la transportó a la tierra. Pero se supone que el *soma* crece en las montañas;<sup>41</sup> ello no constituye una contradicción sino aparentemen-

40. Véase Gonda, «*Gods and Powers*», págs. 58 y sigs.

41. Su epíteto, *Maujavata*, indica el monte *Mujavat* como dominio del *soma* (RV X, 34,1). La tradición irania localiza igualmente la planta *haoma* en las montañas (*Yasna* 10,4; *Yast* 9,17; etc.).

te, pues las cumbres pertenecen al mundo trascendental y están asimiladas al cielo. Otros textos especifican que el *soma* crece en el «ombligo de la tierra, en las montañas» (RV X, 82,3), es decir, en el centro del mundo, en el lugar en que se hace posible el paso entre la tierra y el cielo.<sup>42</sup>

Soma no tiene más que atributos comunes, como los que se confieren a los dioses en general: es clarividente, inteligente, sabio, victorioso, generoso, etc. Es proclamado amigo y protector de los restantes dioses; es amigo en primer lugar de Indra. Se le llama también «rey Soma», sin duda a causa de su importancia ritual. Su identificación con la luna, desconocida en el Avesta, no aparece claramente atestiguada sino en época posvédica.

Hay cierto número de detalles relacionados con la operación de prensar la planta que se describen en términos a la vez cósmicos y biológicos: el sonido bronco producido por la muela inferior es asimilado al trueno; la lana del filtro representa a las nubes; el jugo es la lluvia que hace crecer la vegetación, etc. El proceso de exprimirlo se asimila también a la unión sexual. Pero todos estos símbolos de la fecundidad biocósmica dependen en última instancia del valor «místico» del *soma*.

Los textos insisten, sobre todo, en las ceremonias que preceden y acompañan a la recogida de la planta, y más aún a la preparación de la bebida. A partir del Rigveda, el sacrificio del *soma* goza de la máxima popularidad, «alma y centro del sacrificio» (Gonda). Independientemente de la planta que utilizaran en los primeros siglos los indoiranios, lo cierto es que posteriormente fue sustituida por otras especies botánicas. El *soma/haoma* es la fórmula indoirania de la bebida de la «inmortalidad» (*amrita*); es verosímil que sustituyera a la bebida indoeuropea *madhu*, «hidromiel».

42. En los textos del *Yajurveda* se alude a menudo al sacrificio de Soma por los dioses; Mitra fue el único que se negó a participar en él, pero finalmente se dejó convencer. En este episodio podemos rastrear las huellas de un mito de los orígenes: la creación del licor «inmortalizante» mediante el sacrificio de un ser primordial. Esta primera muerte, realizada por los dioses, se repite indefinidamente al ser ritualmente exprimida la planta *soma*.

Todas las virtudes del *soma* están relacionadas con la experiencia extática que provoca al tomarlo. «Hemos bebido el *soma* —se lee en un famoso himno (VIII, 48)—, ya somos inmortales. Hemos conseguido la luz y hemos encontrado a los dioses. ¿Qué podrá hacernos ahora la impiedad o la malicia del mortal, oh inmortal?» (estrofa 3). Se pide al *soma* que prolongue «nuestro tiempo de vida», porque él es «el guardián de nuestro cuerpo» y «las debilidades, las enfermedades han sido puestas en fuga». El *soma* estimula el pensamiento, reanima el valor del guerrero, aumenta la potencia sexual, cura las enfermedades. Lo beben en común los dioses y los sacerdotes, y de este modo se aproximan el cielo y la tierra, se refuerza y prolonga la vida, se asegura la fecundidad. En efecto, la experiencia estática revela al mismo tiempo la plenitud vital, el sentimiento de una libertad ilimitada, la posesión de unas energías físicas y espirituales apenas sospechadas. De ahí brota el sentimiento de comunidad con los dioses y hasta de pertenencia al mundo divino, la certidumbre de la «inmortalidad», que significa ante todo una plenitud de vida indefinidamente prolongada. ¿Quién habla en el célebre himno X, 119: el dios o el extático que acaba de beber el licor sagrado? «Las cinco tribus (humanas) ni siquiera me parecen dignas de una mirada. ¿Acaso no he bebido el *soma*?» El personaje que habla explica todo lo que ha conseguido: «He dominado el cielo por mi estatura, he dominado la ancha tierra ... Voy a herir con fuertes golpes esta tierra ... He rozado el cielo con una de mis alas y con la otra he rozado la extensión de aquí abajo ... Soy grande, grande, me he lanzado hasta las nubes. ¿Acaso no he bebido el *soma*?».<sup>43</sup>

No nos detendremos a propósito de los sucedáneos y las sustituciones de la planta original en el culto. Lo que verdaderamente nos importa es el papel que han desempeñado en el pensamiento indio estas experiencias sómicas. Es muy probable que tales expe-

43. «Parece que el himno debía de ponerse en labios del dios Agni, que, en el curso de un sacrificio, habría sido invitado por el poeta a expresar los efectos que experimenta por haber bebido el licor divino» (L. Renou, *Hymnes spéculatifs du Véda*, pág. 252).

riencias estuvieran reservadas a los sacerdotes y a un determinado número de sacrificantes. Pero tuvieron una notable resonancia gracias a los himnos que las exaltaban y especialmente por las interpretaciones a que dieron lugar. La revelación de una existencia plena y beatífica, en comunión con los dioses, siguió obsesionando a la espiritualidad india mucho tiempo después de que desapareciera la bebida original. Por ello se buscó asegurar tal género de existencia por otros medios: la ascesis o los excesos orgiásticos, la meditación, las técnicas del yoga, la devoción mística. Como veremos más adelante (véase § 79), la India arcaica conoció diversos tipos de extáticos. Por otra parte, el anhelo de la libertad absoluta dio origen a toda una serie de métodos y *philosophoumena* que, en resumidas cuentas, desembocaron en unas nuevas perspectivas insospechadas en la época védica. En todo este proceso evolutivo ulterior, el dios Soma desempeñó un papel más bien borroso, pues la atención de los metafísicos y los teólogos terminó por centrarse más bien en el *principio* cosmológico y sacrificial que encarnaba el *soma*.

#### 71. DOS GRANDES DIOSES DE LA ÉPOCA VÉDICA: RUDRA-ŚIVA Y VISNÚ

En los textos védicos son invocadas otras divinidades. En su mayor parte perderán importancia o terminarán por ser olvidadas, mientras que otras irán ganando posteriormente una posición singular. Entre las primeras podemos recordar a la diosa de la aurora, Usas, hija del cielo (Dyaus); Vayu, dios del viento y de sus homólogos, el «aliento» y el «alma cósmica»; Parjanya, dios de la tormenta y de la estación de las lluvias; Surya y Savitri, divinidades solares; Pusan, antiguo dios pastoril ya en trance de desaparecer (apenas se le tributa culto), guardián de los caminos y guía de los muertos, que ha sido comparado con Hermes; los gemelos Asvins (o Nasatyas), hijos de Dyaus, héroes de numerosos mitos y leyendas que les aseguraron un puesto preponderante en la literatura posterior; los Maruts, hijos de Rudra, banda de jóvenes (*marya*) que Stig Wikander ha interpretado como el modelo mítico de una «sociedad de varones» de tipo indoeuropeo.

La segunda categoría está representada por Rudra-Śiva y Visnú, que ocupan un lugar modesto en los textos védicos, pero que en la época clásica adquieren la importancia de grandes dioses. Visnú aparece en el Rigveda como una divinidad benévola para con los hombres (I, 186,10), amigo y aliado de Indra, al que presta ayuda en su combate contra Vritra, dilatando a continuación el espacio que media entre el cielo y la tierra (VI, 69,5). Atravesó todo el espacio de tres pasos, llegando con el último a la morada de los dioses (I, 155,6). Este mito inspiró y sirvió de justificación a un rito consignado en los *Brāhmanas*: Visnú se identifica con el sacrificio (*Śatapatha Br.*, XIV, 1,1,6), mientras que el sacrificador, que imita ritualmente sus tres pasos, se asimila al dios y llega hasta el cielo (I, 9,3,9 y sigs.). Visnú parece simbolizar a la vez la extensión celeste ilimitada (que hace posible la organización del cosmos), la energía benéfica y omnipotente que hace surgir la vida y el eje cósmico que estructura el mundo. El Rigveda precisa que Visnú sostiene la parte superior del universo. Los *Brāhmanas* insisten en sus relaciones con Prajapati, atestiguadas desde la época védica. Pero hasta más tarde, concretamente hasta las *Upanishads* de la segunda categoría (contemporáneos del *Bhagavad-Gītā*, es decir, hacia el siglo IV a.C.) no será exaltado Visnú a la categoría de un dios supremo de estructura monoteísta. Más adelante insistiremos en este proceso específico, por otra parte, de la creatividad religiosa india.

Morfológicamente, Rudra representa una divinidad de tipo contrario. No tiene amigos entre los dioses y no ama a los hombres, a los que aterroriza con su furor demoníaco y diezma con enfermedades y desastres, Rudra lleva trenzados los cabellos (RV I, 114,1,5) y es de color moreno sombrío (II, 33,5); tiene el vientre negro y la espalda roja. Va armado de arco y flechas, se viste con pieles de animales y merodea por las montañas, que son su morada preferida. Está asociado a numerosos seres demoníacos.

44. Véase J. Gonda, *Visnuism and Sivaism*, págs. 10 y sigs. El poste sacrificial, *yūpa*, le pertenece; pero *yūpa* es una réplica del *axis mundi*. Véase también Gonda, *Aspects of earl Visnuism*, págs. 81 y sigs.

La literatura posvédica acentúa aún más el carácter maléfico de este dios. Rudra vive en los bosques y en las junglas, es llamado «Señor de las bestias salvajes» (*Śat. Br.*, XII, 7,3,20) y protege a los que se mantienen al margen de la sociedad aria. Mientras que los dioses moran en el este, Rudra vive en el norte (es decir, el Himalaya). Está excluido del sacrificio del *soma* y recibe únicamente ofrendas de alimentos que se tiran por tierra (*bali*) o los restos de las oblaciones sacrificiales estropeados (*Śat. Br.*, I, 7,4,9). Se acumulan los epítetos para caracterizarlo: se le llama Śiva, «el gracioso»; Hara, «el destructor»; Shamkara, «el saludable»; Mahadeva, «el gran dios».

Según los textos védicos y los *Brāhmanas*, Rudra-Śiva parece una epifanía de las potencias demoníacas (o al menos ambivalentes) que pueblan los lugares salvajes e inhóspitos; simboliza lo caótico, lo peligroso, lo imprevisible; inspira temor, pero su magia misteriosa puede también dirigirse hacia el logro de fines benéficos (se le llama «médico de los médicos»). Se ha discutido mucho acerca del origen y la estructura primarios de Rudra-Śiva, al que algunos consideran dios de la muerte y también de la fecundidad (Arbman), cargado de elementos no arios (Lommel), divinidad de la clase misteriosa de los ascetas *vrātya* (Hauer). Las etapas de la transformación del Rudra-Śiva védico en el dios supremo, tal como aparece en la *Svetāśvatara-Upanishad*, constituye para nosotros un misterio. Parece seguro que al correr del tiempo asimiló Rudra-Śiva—como los restantes dioses en su mayor parte— un cierto número de elementos de la religiosidad «popular» aria o no aria. Sin embargo, sería imprudente pensar que los textos védicos nos han transmitido la «estructura primaria» de Rudra-Śiva. Hay que tener siempre en cuenta que los himnos védicos y los tratados brahmánicos fueron compuestos por una minoría, la aristocracia y los sacerdotes, y que una parte considerable de la vida religiosa de la sociedad aria ha permanecido rigurosamente ignorada. Sin embargo, la promoción de Śiva al rango de dios supremo del hinduismo no puede explicarse por su «origen», aunque éste fuera no ario o popular. Se trata de una creación cuya originalidad juzgaremos al analizar la dialéctica religiosa india, tal como aparece en la reinterpretación y la revalorización continuas de los mitos, de los ritos y de las formas divinas.



## Capítulo IX

### La India antes de Gautama Buda: del sacrificio cósmico a la suprema identidad «ātman-Brahman»

#### 72. MORFOLOGÍA DE LOS RITUALES VÉDICOS

El culto védico desconocía los santuarios; los ritos se desarrollaban en la misma casa del sacrificador o en un terreno adyacente tapizado de hierba en el que se encendían tres hogueras. Las ofrendas consistían en leche, manteca, cereales o pastelillos. También se sacrificaban cabras, vacas, toros, carneros y caballos. Pero a partir de la época del Rigveda, el *soma* fue considerado el sacrificio más importante.

Podemos clasificar los ritos en dos categorías: domésticos (*grīhya*) y solemnes (*śrauta*). Los primeros, oficiados por el dueño de la casa (*grīhapati*), se justifican por la tradición (*smṛiti*, la «memoria»). Por el contrario, los ritos solemnes son generalmente celebrados por los oficiantes.<sup>1</sup> Su autoridad se funda en la revelación directa («audi-

1. Su número varía. El más importante es el «escanciador de la oblación» (véase el avéstico *zaōtar*, «sacerdote»); más tarde pasaría a ser el recitador por excelencia. El *adhvaryu* tiene la responsabilidad del sacrificio; se mueve, mantiene el fuego, manipula los utensilios, etc. El *brahman*, representante de la potestad sagrada que designa su mismo nombre (el *brahman* neutro), es el supervisor silencioso del culto. Sentado en el centro del terreno, verdadero «médico del sacrificio», sólo interviene cuando se comete algún error, oficiando entonces la expiación requerida. El *brahman* recibe la mitad de los honorarios, hecho que confirma su importancia.

tiva», *śruti*) de la verdad eterna. Entre los ritos privados, aparte del mantenimiento del fuego doméstico y las fiestas agrícolas, los más importantes son los «sacramentos» o «consagraciones» (*samskāra*) en relación con la concepción y el nacimiento de los niños, la presentación (*upanayama*) del muchacho a su preceptor brahmán, el matrimonio y los funerales. Se trata de ceremonias muy sencillas: ofrendas y dones vegetales<sup>2</sup> y, para los «sacramentos», gestos rituales acompañados de fórmulas musitadas por el dueño de la casa.

Entre todos los sacramentos, el más importante es con seguridad el *upanayama*. Este rito es homólogo de las iniciaciones relacionadas con la pubertad que se celebran en las sociedades arcaicas. El *Atharvaveda* (XI, 5,3), en el que está atestiguado por vez primera el *upanayama*, afirma que el preceptor transforma al muchacho en un embrión y lo guarda durante tres noches en su vientre. El *Śatapatha Brāhmaṇa* (XI, 5,4,12-13) aporta las siguientes precisiones: el preceptor concibe al muchacho en el momento en que le coloca la mano sobre el hombro, y, al tercer día, el muchacho renace en la condición de brahmán. El *Atharvaveda* (XIX, 17) califica al que ha pasado por el *upanayama* de «dos veces nacido» (*dvi-ja*); ésta es la primera vez que aparece tal término, que conocerá una fortuna excepcional.

El segundo nacimiento es evidentemente de orden sobrenatural; los textos posteriores insistirán en este aspecto capital. Según las Leyes de Manu (II, 144), quien comunica al novicio la palabra del Veda (es decir, el brahmán) debe ser considerado como un padre y una madre; entre el que engendró a un individuo y quien le instruyó en todo lo relacionado con el *Brāhmaṇa*, el segundo ha de ser considerado como verdadero padre (II, 146); el verdadero nacimiento,<sup>3</sup> el nacimiento para la inmortalidad, se realiza mediante la fór-

2. Una parte de las ofrendas, arrojada al fuego, era transferida a los dioses por Agni. El resto era consumido por los oficiantes, que de este modo participaban de un manjar celeste.

3. Se trata de una concepción panindia, que asumirá también el budismo. Al abandonar su familia, el novicio se convertía en un «hijo de Buda» (*śakṣyaputto*). Véanse diversos ejemplos en M. Eliade, *Naissances mystiques*, págs. 114 y sigs.; Gonda, *Change and Continuity*, págs. 447 y sigs.

mula *sāvitrī* (II, 148). Durante toda la etapa de sus estudios junto al preceptor, el alumno (el *brahmachārin*) ha de observar ciertas reglas: mendigar el alimento para sí mismo y para su maestro, observar castidad, etc.

Los ritos solemnes constituyen sistemas litúrgicos de una enorme a la vez que monótona complejidad. Describir uno solo de estos sistemas nos ocuparía muchos centenares de páginas. Sería inútil intentar un resumen de todos los sacrificios *śrauta*. El más sencillo, el *agnihotra* («oblación al fuego») tiene lugar al alba y al crepúsculo, y consiste en una ofrenda de leche a Agni. Hay además ritos relacionados con los ritmos cósmicos: los sacrificios llamados «de la lluvia y de la luna nueva», las ceremonias estacionales (*chāturmāsya*) y los ritos de las primicias (*āgrayana*). Pero los sacrificios esenciales, específicos del culto védico, son los del *soma*. Una vez por año se realiza el *agnistoma*, el «elogio de Agni»; tiene lugar en primavera y consiste, aparte de las operaciones preliminares, en tres días de «homenaje» (*upasad*). Entre las operaciones preliminares, la más importante es la *dīksā*, que consagra al oficiante y lo hace nacer de nuevo. Más adelante tendremos ocasión de valorar este ritual iniciático. El *soma* se exprime por la mañana, al mediodía y por la tarde. Con motivo de la extracción del *soma* a mediodía se distribuyen los honorarios (*dāksinā*): 7, 21, 60 o 1.000 vacas, y en algunos casos todos los bienes del sacrificante. Son invitados todos los dioses, que toman parte en la fiesta aisladamente al principio y luego todos juntos.<sup>4</sup>

Se conocen otros sacrificios del *soma*; algunos no duran más que un día, pero otros se prolongan al menos durante doce y en ocasiones un año y teóricamente doce años. Por otra parte, hay ciertos sistemas rituales que fueron asociados a los oficios del *soma*, por ejem-

4. Otro rito, el *pravargya*, fue integrado muy pronto en el *agnistoma*, pero es probable que constituyera una ceremonia autónoma cuya finalidad sería fortificar al sol después de la estación de las lluvias. El interés del *pravargya* reside sobre todo en su carácter de «misterio», así como en el hecho de que representa la más antigua ilustración de la *pūjā*, es decir, de la adoración de una divinidad representada en una imagen. Véase J. A. van Buitenen, *The Pravargya*, págs. 25 y sigs., 38 y *passim*.

plo, el *mahāvratā* («gran observancia»), que incluye música, danzas, gestos dramáticos, escenas y diálogos obscenos (uno de los sacerdotes se balancea en un columpio, tiene lugar una unión sexual, etc.). El *vajapeya* («licor de la victoria») dura de diecisiete días a un año y consiste en el desarrollo de todo un drama mítico-ritual: carrera de caballos uncidos a diecisiete carros, la «ascensión al sol» a cargo del sacrificante y su esposa, que escalan ceremonialmente el poste sagrado, etc. También la consagración real (*rājāsuya*) fue incorporada a las celebraciones sacrificiales del *soma*. También en este caso encontramos unos episodios agitados (simulacro de una incursión de pillaje emprendida por el rey contra una manada de vacas; el rey juega a los dados con un sacerdote y le gana, etc.). Pero el rito tiene por objeto esencialmente asegurar el renacimiento del soberano (véase § 74). Al sacrificio del *soma* se asoció, aunque potestativamente, otro sistema ceremonial, el *agnichayana*, «colocación (de los ladrillos para el altar) del fuego». Los textos precisan que «en otros tiempos» se sacrificaban cinco víctimas, entre ellas un hombre. Sus cabezas eran seguidamente emparedadas en la primera tanda de ladrillos. Los preliminares duraban un año. El altar, construido con 10.800 ladrillos colocados en cinco tandas, presentaba muchas veces la forma de un ave, símbolo de la ascensión mística del sacrificador al cielo. El *agnichayana* dio origen a ciertas especulaciones cosmogónicas que resultaron decisivas para el pensamiento indio. El sacrificio de un hombre repetía la autoinmolación de Prajapati, mientras que la construcción del altar simbolizaba la creación del universo (véase § 75).

### 73. LOS SACRIFICIOS SUPREMOS: «AŚVAMEDHA» Y «PURUṢAMEDHA»

El rito védico más importante y más célebre es el «sacrificio del caballo», el *aśvamedha*. Únicamente estaba autorizado a celebrarlo un rey victorioso, que de este modo adquiría la dignidad de «soberano universal». Pero la eficacia del sacrificio alcanzaba a todo el reino; en efecto, se suponía que el *aśvamedha* purificaba de toda mancha y aseguraba la fecundidad y la prosperidad a todo el país. Las ceremo-

nias preliminares duran todo un año, durante el cual se deja en libertad al corcel junto con otros cien caballos. Cuatrocientos jóvenes vigilan para que no se acerque a las yeguas. El rito propiamente dicho dura tres días. El primero, después de ciertas ceremonias específicas (presentación de unas yeguas al caballo, ceremonia de uncirlo a un carro que conduce el príncipe hasta una laguna, etc.), son inmolados numerosos animales domésticos. Finalmente, el corcel, que a partir de este momento encarna a Prajapati en trance de sacrificarse a sí mismo, es muerto por asfixia. Las cuatro reinas, seguida cada una de cien acompañantes, dan vueltas alrededor del cadáver, mientras que la esposa principal se acuesta a su lado y, cubierta con un manto, simula la unión sexual. Durante este rito, los sacerdotes y las mujeres intercambian expresiones obscenas. Cuando la reina se pone en pie, el caballo y las restantes víctimas son descuartizados. El tercer día se dedica a otros ritos y, finalmente, se distribuyen los honorarios (*dāksinā*) a los sacerdotes, que reciben además las cuatro reinas o sus acompañantes.

El sacrificio del caballo es ciertamente de origen indoeuropeo. Aparece entre los germanos, los iraníes, los griegos, los latinos, los armenios, los masagetas y los dálmatas. Pero sólo en la India alcanzó este drama mítico-ritual un puesto tan importante en la vida religiosa y en la especulación teológica. Es probable que en sus orígenes el *aśvamedha* fuera una fiesta de primavera o, más exactamente, un rito que se celebraba con ocasión del Año Nuevo. Su estructura incluye elementos cosmogónicos; por una parte, el caballo se identifica con el cosmos (= Prajapati) y su sacrificio simboliza (es decir, *reproduce*) el acto de la creación. Por otra, los textos rigvédicos y brahmánicos subrayan las relaciones entre el caballo y las aguas. Pero hay que tener en cuenta que en la India las aguas representan la sustancia cosmogónica por excelencia. Sin embargo, este complicado rito constituye también un «misterio» de tipo esotérico. «En efecto, el *aśvamedha* lo es todo, y quien sea brahmán y no sepa nada del *aśvamedha*, no sabe nada de nada, no es un brahmán y merece ser despojado» (*Śat. Br.*, XIII, 4,2,17). El sacrificio tiene por objeto regenerar la totalidad del cosmos y restablecer al mismo tiempo todas

las clases sociales y todas las vocaciones en su excelencia ejemplar.<sup>5</sup> El caballo, representante de la fuerza regia (*kṣatra*), identificado además con Yama, Aditya (el sol) y Soma (es decir, con los dioses supremos), es en cierto sentido un sustitutivo del rey. Habrá que tener en cuenta estos procesos de asimilación y de sustitución cuando analicemos otro drama paralelo, el *puruṣamedha*; en efecto, el «sacrificio del hombre» sigue muy de cerca la estructura del *asvamedha*. Además de las víctimas animales, se sacrificaba un brahmán o un *kṣatriya* comprado al precio de mil vacas y cien caballos. También esta presunta víctima permanecía en libertad durante un año, y una vez sacrificada, la reina se tendía junto a su cadáver. Se suponía que el *puruṣamedha* aseguraba la obtención de todo lo que no se podía conseguir mediante el *asvamedha*.

Los investigadores se han preguntado muchas veces si tal sacrificio se celebró realmente en algún tiempo. En numerosos *śrautasūtras* se describe el *puruṣamedha*, pero sólo en el *Sāṅkhāyana* y en el *Vaitāna* se prescribe que la víctima reciba la muerte. En otros tratados litúrgicos se dice que el hombre es liberado en el último momento y que en su lugar se inmola un animal. Es significativo el hecho de que durante el *puruṣamedha* se recite el famoso himno cosmogónico *Puruṣasukta* (RV X, 90). La identificación de la víctima con Purusa-Prajapati condujo a la asimilación del sacrificante a Prajapati. Se ha podido demostrar que el drama mítico-ritual del *puruṣamedha* tiene un sorprendente paralelo en la tradición germánica:<sup>6</sup> herido por una lanza y colgado durante nueve noches del árbol

5 Durante el sacrificio recita un sacerdote: «¡Nazca el brahman en santidad! ... ¡Nazca el príncipe en majestad real, arquero, guerrero de tiro robusto, de carros invencibles! ¡Nazca prodiga en leche la vaca, robusto el toro de arrastre, rapido el caballo, fecunda la mujer, victorioso el soldado, elocuente el joven! ¡Tenga este sacrificador por hijo un héroe! ¡Que Parjanya nos de en todo tiempo la lluvia a satisfacción! ¡Que para nosotros madure abundante el trigo!, etc.» (*Vājasaneyi Samhitā*, XXII, 22)

6 Vease James L. Sauve, «The Divine Victim», donde se citan todos los pasajes pertinentes de las fuentes germanicas y sanscritas relacionadas con los sacrificios humanos.

del mundo, Othin se sacrifica «él mismo a sí mismo» para obtener la sabiduría y el dominio de la magia (*Hávamál*, 138). Según Adam de Bremen, escritor del siglo IX, este sacrificio se llevaba a cabo en Upsala cada nueve años, y consistía en colgar a nueve hombres junto con otras víctimas animales. Este paralelo indoeuropeo hace plausible la hipótesis de que el *puruṣamedha* se realizara alguna vez al pie de la letra. Pero en la India, donde la teoría y la práctica del sacrificio han sido continuamente reinterpretadas, la inmólación de víctimas humanas terminó por servir de ilustración a una metafísica de tipo soteriológico.

#### 74. ESTRUCTURA INICIÁTICA DE LOS RITOS: LA CONSAGRACION («DĪKSĀ») Y LA CORONACION DEL REY («RAJASŪYA»)

Para entender mejor este proceso es importante aclarar los presupuestos iniciáticos de los rituales *śrauta*. Una iniciación implica la «muerte» y el «renacer» del novicio, es decir, su nacimiento a un modo de ser superior. La «muerte» ritual se obtiene mediante la inmólación o el *regressus ad uterum* simbólicos. Como proclama el *Satapatha Brāhmana* (XI, 2,1,1), «el hombre nace tres veces: la primera vez de sus padres, la segunda vez cuando sacrifica ... la tercera vez cuando muere y es colocado sobre el fuego, y allí regresa de nuevo a la existencia». En realidad, se trata de una multitud de «muertes», pues todo «nacido dos veces» practica a lo largo de su vida cierto número de sacrificios *śrauta*.

La consagración (*dīksā*) constituye el preliminar indispensable de todo sacrificio del *soma*, pero se practica también en otras ocasiones.<sup>7</sup> Recordemos que el sacrificante, cuando se dispone a recibir la *dīksā*,

7 Veanse *Naissances mystiques*, pags. 115 y sigs., Gonda, *Change and Continuity*, pags. 315 y sigs. El Rigveda parece ignorar la *dīksā*, pero es preciso no olvidar que estos textos litúrgicos no representan la religión vedica en su totalidad; vease Gonda, pag. 349. La ceremonia esta atestiguada en el *Atharvaveda* (XI, 5,6): el *brahmachārin* es calificado de *dīksita*, «el que practica la *dīksā*».

es ya un «nacido dos veces» en virtud de su *upanayama*, en que experimentó el *regressus ad uterum* iniciático. Pero ocurre que en la *dīksā* se produce el mismo retorno a la condición embrionaria. En efecto, «los sacerdotes transforman en embrión a aquel a quien confieren la *dīksā*. Lo rocían con agua; el agua es la semilla viril ... Le hacen entrar en una estancia especial, y la estancia especial es la matriz de quien hace la *dīksā*. Lo recubren con una vestidura, y esa vestidura es el amnios ... Tiene los puños cerrados; en efecto, el embrión tiene los puños cerrados mientras permanece en el útero...» (*Aitareya Brāhmaṇa*, I, 3). Los textos paralelos insisten en el carácter embriológico y obstétrico del rito. «El *dīksita* (es decir, el que practica la *dīksā*) es siemiente» (*Maitrāyaṇī Samhitā*, III, 6,1). «El *dīksita* es un embrión, su vestidura es el corión», etc. (*Taittirīya-Sam.*, I, 3,2). Se recuerda constantemente la razón de este *regressus ad uterum*: «El hombre es en verdad un no nacido. Nace en virtud del sacrificio» (*Mait. Sam.*, III, 6,7).<sup>8</sup>

Este nuevo nacimiento de orden místico, que se repite con cada sacrificio, hace posible la asimilación del sacrificante a los dioses «El sacrificante está destinado a nacer realmente en el mundo celeste» (*Śat. Br.*, VII, 3,1,12). «El que es consagrado se une a los dioses y se convierte en uno de ellos» (ibíd., III, 1,1,8). El mismo tratado afirma que el sacrificante que se dispone a nacer de nuevo debe elevarse hacia las cuatro direcciones del espacio, es decir, dominar el universo (VI, 7,2,11 y sigs.). Pero la *dīksā* se identifica también con la muerte. «Cuando se consagra (el sacrificante) muere por segunda vez» (*Jaim. Upanishad Brāh.*, III 2,3).<sup>9</sup> Según otras fuentes, el «*dīksita* es la oblación» (*Taitt. Sam.*, VI, 1,45), pues «la víctima es realmente el mismo sacrificante» (*Ait. Brāh.*, II, 2). En resumen, «el iniciado es la oblación ofrecida a los dioses» (*Śat. Br.*, III, 6,3,19).<sup>10</sup> El ejemplo ya ha sido dado por los dioses:

8. Todos estos ritos iniciáticos tienen, como es lógico, un modelo mítico: Indra, que para evitar el nacimiento de un monstruo terrorífico como fruto de la unión de la Palabra (*Vāc*) con el Sacrificio (*Yajña*), se transformó en embrión y penetró en la matriz de Vac (*Śat. Brah.*, III, 2,1,18 y sigs.).

9. Véanse también los textos citados por Gonda, *op. cit.*, pág. 385.

10. El sacrificante «se arroja a sí mismo bajo la forma de semilla» (representada por los granos de arena) en el fuego doméstico a fin de asegurar su renaci-

«Oh Agni, sacrifica tu propio cuerpo» (Rigveda VI, 11,2); «sacrificate a ti mismo al incrementar tu propio cuerpo» (X, 81,5), porque «mediante el sacrificio han ofrecido los dioses el sacrificio» (X, 90,16).

La muerte ritual es, por consiguiente, condición indispensable para acercarse a los dioses y al mismo tiempo para obtener una existencia plena en este mundo. En la época védica, la «divinización», que por otra parte era pasajera, obtenida mediante el sacrificio no implicaba ninguna desvalorización de la vida y de la existencia humana. Por el contrario, eran precisamente aquellas ascensiones rituales al cielo, cerca de los dioses, las que conferían al sacrificante y a toda la sociedad y aun a la misma naturaleza las bendiciones y la regeneración. Ya hemos visto los resultados que se obtenían mediante el sacrificio *asvamedha* (véase *supra*, n. 5). Es también probable que los sacrificios humanos practicados en la Upsala pagana tuvieran por objeto la regeneración cósmica y la vigorización del poder real. Pero todos estos efectos se obtenían mediante unos ritos cuyo objeto era reiterar la creación mediante los pasos de la «muerte», la «gestación embrionaria» y el renacer del sacrificante.

La coronación del rey indio, el *rajasūya*, implicaba un drama ritual análogo. Las ceremonias principales se celebraban hacia las fechas del Año Nuevo. A la unción precedía un año de *dīksā* e iba seguida generalmente de otras ceremonias de clausura que duraban también un año. El *rajasūya* es verosíblemente una recopilación de ceremonias anuales destinadas a restaurar el universo. El rey tenía un cometido capital porque, al igual que el sacrificador *śrauta*, personificaba en cierto modo al cosmos. Las sucesivas fases del rito iban realizando gradualmente el retorno del futuro soberano al estado embrionario, su gestación durante un año y su renacimiento místico en condición de cosmócrata, identificado simultáneamente con Prajapati y con el cosmos. El «período embrionario» del futuro soberano correspondía al proceso de maduración del universo y con toda probabilidad al principio estaba

miento aquí, en la tierra, y se arroja al altar sacrificial para obtener un renacimiento en el cielo; véanse los textos citados por A. Coomaraswamy, «Atmayajña: Self-Sacrifice», pág. 360.

relacionado con la maduración de las cosechas. La segunda fase del ceremonial culmina con la formación del nuevo cuerpo del soberano, un cuerpo simbólico que era el resultado del matrimonio místico del rey con la casta de los brahmanes o con el pueblo; este matrimonio hacía que el rey se considerase nacido de la matriz de éstos. También podía ser el nuevo cuerpo fruto de la unión de las aguas masculinas y las femeninas, de la unión del oro —que significaba el fuego— y el agua.

La tercera fase se componía de una serie de ritos por los que el rey obtenía el dominio sobre los tres mundos; dicho de otro modo: encarnaba el cosmos y a la vez se constituía en cosmócrata. Cuando el soberano levanta el brazo, su gesto tiene una significación cosmogónica, pues simboliza la elevación del *axis mundi*. Cuando recibe la unción, el rey permanece erguido sobre su trono, con los brazos en alto; entonces encarna el eje cósmico que se hinca en el ombligo de la tierra —es decir, el trono, centro del mundo— y toca el cielo. La aspersión se relaciona con las aguas que caen del cielo a lo largo del *axis mundi* —representado por el rey— para fertilizar la tierra. A continuación, el rey avanza un paso hacia cada uno de los cuatro puntos cardinales y sube simbólicamente al cenit. A continuación de estos ritos, el rey adquiere la soberanía sobre las cuatro direcciones del espacio y sobre las estaciones. Dicho de otro modo: domina el universo espaciotemporal.<sup>11</sup>

Se ha señalado la íntima relación existente entre muerte y renacimiento rituales, por una parte, y cosmogonía y regeneración del mundo, por otra. Todas estas ideas están vinculadas a los mitos cosmogónicos que analizaremos enseguida. Serán elaboradas y articuladas por los autores de los *Brāhmanas* en su perspectiva peculiar, concretamente la exaltación desmesurada del sacrificio.

## 75. COSMOGONÍA Y METAFISICA

Los himnos védicos presentan, directamente o sólo a través de alusiones, varias cosmogonías. Se trata de mitos muy difundidos y

11. Véase J. C. Heesterman, *The Ancient Indian Royal Consecration*, págs. 17 y sigs., 52 y sigs., 101 y sigs.

atestiguados a diversos niveles culturales. Sería inútil buscar el «origen» de cada una de estas cosmogonías. Incluso las que podemos suponer traídas por los arios tienen paralelos en otras culturas más antiguas o más «primitivas». Las cosmologías, lo mismo que tantas otras ideas y creencias religiosas, representan en el mundo antiguo una herencia transmitida desde la prehistoria que aflora aquí y allá. Lo que ahora nos interesa son las interpretaciones y revalorizaciones indias de ciertos mitos cosmogónicos. Recordemos que no es posible determinar la antigüedad de una cosmogonía a partir de los primeros documentos que la consignan. Uno de los mitos más arcaicos y más difundidos, el del «buceador cosmogónico», se populariza muy tarde en la India, concretamente en la epopeya y en los Puranas.

Parece que son esencialmente cuatro los tipos de cosmogonía que apasionaron a los poetas y teólogos védicos. Podemos agruparlos como sigue: a) creación mediante la fecundación de las aguas primordiales; b) creación mediante el desmembramiento de un gigante primordial, Purusa; c) creación a partir de una unidad-totalidad a la vez ser y no ser; d) creación mediante la separación del cielo y la tierra.

En el célebre himno del Rigveda, X, 121, el dios imaginado como Hiranyagarbha, «el embrión de oro», se cierne por encima de las aguas, las penetra y fecunda, y de este modo engendra al dios fuego, Agni (estrofa 7). El *Atharvaveda* (X, 7,28) identifica el embrión de oro con el pilar cósmico, *skambha*. El Rigveda (X, 82,5) relaciona el primer germen recibido por las aguas con el «artífice universal», Viśvakarman, pero la imagen del embrión no concuerda muy bien con este personaje divino, politécnico por excelencia. En todos estos ejemplos nos hallamos ante otras tantas variantes de un mito original que presentaría el «embrión de oro» como semilla del dios creador que planea sobre las aguas primordiales.<sup>12</sup>

El segundo tema cosmogónico, radicalmente reinterpretado en una perspectiva ritualista, aparece en un himno igualmente famoso,

12. La imagen del Embrión de Oro se convertirá, en la India clásica, en el huevo cósmico engendrado por las aguas, ya en las Upanishads: *Katha Up.*, IV, 6; *Śvetāsvatara* III, 4,12.

el *Puruṣasūkta* (RV X, 90). El gigante primordial Purusa («hombre») aparece a la vez como totalidad cósmica (estrofas 1-4) y como ser andrógino. En efecto (estrofa 5), Purusa engendra la energía creadora femenina, Viraj, y, a continuación, es parido por ella.<sup>13</sup> La creación propiamente dicha es el resultado de un sacrificio cósmico. Los dioses sacrifican al «hombre»; de su cuerpo desmembrado emanan los animales, los elementos litúrgicos, las clases sociales, la tierra, el cielo, los dioses: «Su boca se convirtió en brahmán, el guerrero fue producto de sus brazos, sus muslos fueron el artesano, de sus pies nació el siervo» (estrofa 12). El cielo emanó de su cabeza, la tierra de sus pies, la luna de su conciencia, el sol de su mirada, Indra y Agni de su boca, el viento de su aliento, etc. (estrofas 13-14).

En la última estrofa (la 16) se insiste en la función ejemplar de este sacrificio: «Los dioses sacrificaron el sacrificio por el sacrificio». Dicho de otro modo: Purusa era a la vez víctima sacrificial y divinidad del sacrificio. El himno dice abiertamente que Purusa precede y supera a la creación, puesto que el cosmos, la vida y los hombres proceden de su propio cuerpo. En otros términos: Purusa es a la vez trascendente e inmanente, modo de ser paradójico y también peculiar de los dioses cosmogónicos indios (véase Prajapati). Este mito, del que hay paralelos en China (P'anku), entre los antiguos germanos (Ymir) y en Mesopotamia (Tiamat), ilustra adecuadamente una cosmogonía de tipo arcaico: la creación mediante el sacrificio de un ser divino antropomorfo. El *Puruṣasūkta* ha dado pie a innumerables especulaciones. Pero del mismo modo que en las sociedades arcaicas sirve el mito de modelo ejemplar para toda clase de creación, también este himno es recitado en uno de los ritos que siguen al nacimiento de un hijo, en las ceremonias de la fundación de un templo (que, por otra parte, es construido como una imagen de Purusa) y en los ritos purificatorios de renovación.<sup>14</sup>

13. *Virāj* es una especie de Sakti. En la *Bṛihādaranyaka Up.*, IV, 2,3, se casa con Purusa.

14. Véanse las referencias a los textos en J. Gonda, *Visnuism and Sivaism*, pág. 27.

En el más famoso himno del Rigveda (X, 129) se presenta la cosmogonía como una metafísica. El poeta se pregunta cómo pudo brotar el ser del no ser, puesto que en el principio «no existía el ser ni el no ser» (estrofa 1,1). «No existía en aquel tiempo ni muerte ni no muerte (es decir, ni hombres ni dioses).» No había más que el principio indiferenciado al que llaman «lo Uno». Lo Uno respiraba por su propio impulso, sin que hubiera aliento». Fuera «de esto no existía nada más» (estrofa 2). «En el origen, las tinieblas estaban ocultas en las tinieblas», pero el calor (provocado por la ascesis, *tapas*) dio origen a «lo uno», «potencial» (*ābhū*) —es decir, «embrión»— «recubierto de vacío» (que podría interpretarse como «rodeado de las aguas primordiales»). De este germen («potencial») surge el deseo (*kāma*), y este mismo deseo «ha sido la semilla primera (*retas*) de la conciencia (*manas*)», afirmación sorprendente que anticipa una de las tesis fundamentales del pensamiento filosófico indio. Los poetas, mediante sus reflexiones, «supieron descubrir el lugar de ser en el no ser» (estrofa 4). La «semilla primera» se dividió luego en «alto» y «bajo», en un principio masculino y un principio femenino (véase RV X, 72,4). Pero permanece el enigma de la «creación secundaria», es decir, de la creación fenoménica. Los dioses nacieron «después» (estrofa 6), por lo que no han podido ser los autores de la creación del mundo. El poeta concluye en tono interrogante: «El que vela sobre este mundo en el más alto firmamento es el único que lo sabe (es decir, es el que conoce el origen de la «creación secundaria»), ¿o acaso no lo sabe?».

Este himno representa el punto más elevado a que llegó la especulación védica. En las Upanishads y en ciertos sistemas filosóficos se desarrollará el axioma de un ser supremo incognoscible, «lo uno»,<sup>15</sup> «esto». Lo mismo que el Purusa del Rigveda (X, 90), lo Uno precede al universo y crea el mundo por emanación de su propio ser, sin por ello perder su trascendencia. Retengamos esta idea, capital para la especulación india posterior: la *conciencia* y también el

15. En el Rigveda se advierte ya una tendencia a reducir la pluralidad de dioses a un sólo principio divino: «Lo que es tan sólo Uno, los poetas inspirados lo llaman múltiple» (I, 164,46).

*universo* son producto del deseo procreador (*kāma*). Tenemos aquí uno de los gérmenes de la filosofía samkhya-yoga y del budismo.

En cuanto al cuarto tema cosmogónico —la separación del cielo y de la tierra o la disección de Vritra por Indra—, se trata de un mito emparentado con el *Puruṣasūkta*, pues se basa en la escisión violenta de una «totalidad» para hacer posible la creación (o la renovación). Es un tema arcaico susceptible de sorprendentes reinterpretaciones y aplicaciones. Como ya hemos visto (véase § 68), el acto demiúrgico de Indra, al fulminar y desmembrar al dragón primordial, sirve de modelo a acciones tan distintas como la construcción de una casa o un torneo oratorio.

Citaremos finalmente la creación por un ser divino, el «artífice universal», Visvakarman (RV X, 81), que modela el mundo como un escultor, un herrero o un carpintero. Pero este motivo mítico, famoso en otras religiones, es relacionado por los poetas védicos con el tema, que el *Puruṣasūkta* había hecho célebre, de la creación-sacrificio.

La pluralidad de cosmogonía concuerda con la multiplicidad de tradiciones referentes a la teogonía y el origen del hombre. Según el Rigveda, los dioses fueron engendrados por la pareja primordial cielo y tierra o bien surgieron de la masa acuática originaria o del no ser. En todo caso accedieron a la existencia *después* de la creación del mundo. Un himno tardío (RV X, 63,2) refiere que los dioses nacieron de la diosa Aditi, de las aguas y de la tierra. Pero no todos ellos eran inmortales. El Rigveda precisa que recibieron este don de Savitri (IV, 54,2) o de Agni (VI, 7,4) o por haber bebido el *soma* (IX, 106,8). Indra obtuvo la inmortalidad mediante la ascesis (*tapas*; X, 167,1), y el *Atharvaveda* afirma que todos los demás dioses la obtuvieron del mismo modo (XI, 5,19; IV, 11,6). Según los *Brāhmanas*, los dioses se hicieron inmortales al realizar determinados sacrificios.

También los hombres descienden de la pareja primordial cielo y tierra. Su antepasado mítico es Manu, hijo del dios Vivasvat, el primer sacrificante y primer hombre (RV X, 63,7). Otra versión identifica a los progenitores míticos con los hijos de Vivasvat, Yama y su hermana Yamī (X, 10). Finalmente, como acabamos de ver, el *Puruṣasūkta* (X, 90,12) explica el origen de los hombres (es decir, de las

cuatro clases sociales) a partir de los órganos del gigante primordial sacrificado. En el principio, también los hombres podían hacerse inmortales mediante el sacrificio, pero los dioses decidieron que su inmortalidad sería puramente espiritual, es decir, accesible sólo después de la muerte (*Śatapatha Br.*, X, 4,3,9). Existen otras explicaciones mitológicas del origen de la muerte. En el *Mahābhārata* la muerte es introducida por Brahma para aliviar a la tierra sobrecargada de una masa humana que amenazaba hundirla en el océano (VI, 52-54; XII, 256-258).

Algunos de estos mitos relativos al nacimiento de los dioses y los hombres, a la pérdida o la conquista de la inmortalidad, aparecen en otros pueblos indoeuropeos. Por otra parte, en las culturas tradicionales están atestiguados mitos análogos. Sin embargo, sólo en la India estos mitos suscitaron unas técnicas sacrificiales, unos métodos contemplativos y unas especulaciones decisivas para el despertar de una nueva conciencia religiosa.

#### 76. LA DOCTRINA DEL SACRIFICIO EN LOS «BRĀHMANAS»

El *Puruṣasūkta* es el punto de partida y la justificación doctrinal de la teoría del sacrificio elaborada en los *Brāhmanas* (hacia el 1000-800 a.C.). Del mismo modo que Purusa se entregó a los dioses y se dejó inmolar para que pudiera ser creado el universo, Prajapati parece ser una creación de la erudición especulativa, pero al mismo tiempo responde a una estructura arcaica. Este «señor de las criaturas» se aproxima mucho a los grandes dioses cósmicos. En cierto modo se asemeja a «lo Uno» del Rigveda (X, 129) y a Visvakarman, pero sobre todo viene a ser una prolongación de Purusa. Por otra parte, en los textos queda atestiguada la identificación Purusa-Prajapati: «Purusa es Prajapati; Purusa es el Año» (*Jaim. Br.*, II, 56; véase *Śatapatha Br.*, VI, 1,1,5). En el principio, Prajapati era la unidad-totalidad no manifiesta, presencia puramente espiritual. Pero el deseo (*kāma*) lo invitó a multiplicarse, a reproducirse (*Śat. Br.*, VI, 1,1). Se «calentó» hasta un grado extremo por obra de la ascesis (*tapas*, lite-



ralmente «calor, ardor») y creó por emanación,<sup>16</sup> lo que puede interpretarse como «exudación» o «emisión seminal», tal como se dice en algunas cosmogonías primitivas. Creó en primer lugar el *brahman*, es decir, la triple ciencia (los tres Vedas) y después las aguas a partir de la palabra. Deseando reproducirse mediante las aguas, penetró en ellas. De ahí se desarrolló un huevo cuya cáscara fue luego la tierra. Fueron creados a continuación los dioses para poblar los cielos y los asuras para que habitaran la tierra, etc. (ibíd., XI, 1,6,1 y sigs.).<sup>17</sup>

Prajapati pensó: «En verdad he creado un equivalente de mí mismo, es decir, el Año» (ibíd., XI, 1,6,13). Al dar su propio yo (*ātman*) a los dioses, creó otro semejante a sí mismo, es decir, el sacrificio, y por eso las gentes dicen: «El sacrificio es Prajapati». Por otra parte, se precisa que las articulaciones (*parvam*) del cuerpo cósmico de Prajapati son las cinco estaciones del año y las cinco hiladas del altar del fuego (*Śat. Br.*, VI, 1,2).

Esta triple identificación de Prajapati con el *universo*, el *tiempo cíclico* (el año) y el *altar del fuego* constituye la gran novedad de la teoría brahmánica del sacrificio. A la vez marca el declive de la concepción que informaba el ritual védico y abre el camino a los descubrimientos realizados por los autores de las Upanishads. La idea fundamental es que Prajapati, al crear mediante «recalentamiento» y «emisiones» reiteradas, termina por agotarse. Los dos términos clave —*tapas* (ardor ascético) y *visrij* (emisión dispersa)— pueden tener connotaciones sexuales indirectas sobrentendidas, pues la ascesis y la sexualidad están íntimamente unidas en el pensamiento religioso indio. El mito y sus imágenes traducen la cosmogonía en términos biológicos; su propio modo de ser hace que el mundo y la vida se agoten en virtud de su misma duración.<sup>18</sup> El agotamiento de Praja-

16. El término utilizado es *visrij*, de la raíz *srj*, «proyectar»; *vi-* indica la dispersión en todas direcciones.

17. Otros textos precisan que el cielo brotó de su cabeza, la atmósfera de su pecho, y de sus pies la tierra (véase Gonda, *Les Religions de l'Inde* I, pág. 226). Influencia, con toda seguridad, del sacrificio de Purusa, pero que confirma la analogía estructural entre estos dos dioses.

18. Es sabido que las culturas arcaicas se caracterizan por unas concepciones similares; en primer lugar hay que citar a los paleocultivadores.

pati se expresa en imágenes arrebatadoras: «Después que Prajapati hubo emitido los seres vivos, sus coyunturas se desarticularon. Pero Prajapati es ciertamente el Año, y sus articulaciones son las dos jun- turas del día y de la noche (es decir, la aurora y el crepúsculo), la luna llena y la luna nueva y el comienzo de las estaciones. Era incapaz de levantarse con sus articulaciones sueltas; los dioses lo curaron entonces con (la ceremonia de) el *agnihotra*, con lo que le robustecieron las articulaciones» (*Śat. Br.*, I, 6,3,35-36). En otros términos: la restauración y la rearticulación del cuerpo cósmico de Prajapati se realizan mediante el sacrificio, es decir, construyendo un altar sacrificial para celebrar el *agnichayana* (véase § 72). El mismo texto (X, 4,2,2) precisa que «este Prajapati, el Año, está formado por setecientos veinte días y noches; por eso el altar lleva 360 piedras de cer- ramiento y 360 ladrillos». «Este Prajapati que quedó desarticulado es (ahora) el altar mismo del fuego que tenemos construido aquí.» Los sacerdotes restauran a Prajapati, lo «juntan» (*samskri*) poniendo las hiladas de ladrillos que forman el altar. En resumen, *cada sacrificio repite el acto primordial de la creación y garantiza la continuidad del mundo para el año siguiente.*

Éste es el sentido original del sacrificio de los *Brāhmanas*: re- crear el cosmos «desarticulado», «agotado» por el tiempo cíclico (el año). A través del sacrificio (es decir, mediante la actividad constante de los sacerdotes), el mundo se mantiene vivo, integrado y fecundo. Se trata de una nueva aplicación de la idea arcaica que exigía la repetición anual (o periódica) de la cosmogonía. Es también la justificación del orgullo de los brahmanes, convencidos de la impor- tancia decisiva de los ritos. Pues «el sol no se levanta si el sacerdote, al alba, no ofrece la oblación del fuego» (*Śat. Br.*, II, 3,1,5). En los *Brāhmanas* son ignorados los dioses védicos, que quedan subordinados a los poderes mágicos y creadores del sacrificio. Se proclama que, en el principio, los dioses eran mortales (*Taitt. Sam.*, VIII, 4,2,1; etc.), y que alcanzaron la inmortalidad gracias al sacrificio (ibíd., VI, 3,4,7; VI, 3,10,2; etc.). A partir de ahí, todo se concentra en la fuerza misteriosa del rito: el origen y la esencia de los dioses, la potencia sa- grada, la ciencia, el bienestar en este mundo y la inmortalidad en el

otro. Pero el sacrificio debe ser ejecutado correctamente y con fe; la menor duda acerca de su eficacia puede acarrear consecuencias desastrosas. A fin de ilustrar esta doctrina ritual, que es a la vez una cosmogonía, una teogonía y una soteriología, los autores de los *Brāhmanas* multiplican los mitos o los fragmentos de mitos y los reinterpretan según la nueva perspectiva o fabrican otros nuevos a partir de una etimología fantástica, de una alusión erudita o de un enigma.

#### 77. ESCATOLOGIA: IDENTIFICACIÓN CON PRAJAPATI MEDIANTE EL SACRIFICIO

Sin embargo, muy pronto se abriría camino una nueva idea: el sacrificio no sólo restaura a Prajapati y asegura la perpetuidad del mundo, sino que además es capaz de crear un ser espiritual e indestructible, la «persona», el *ātman*. El sacrificio no tiene un alcance únicamente cosmogónico y una función escatológica, sino que hace posible la consecución de un nuevo modo de ser. Al construir el altar del fuego (*agnichayana*), el sacrificador se identifica con Prajapati o, más exactamente, Prajapati y el sacrificador se identifican con la misma acción ritual; el altar es Prajapati y, al mismo tiempo, el sacrificador *pasa a ser* este altar. En virtud de la fuerza mágica del rito, el sacrificador se construye un nuevo cuerpo, se eleva al cielo y allí nace una segunda vez (*Śat. Br.*, VII, 3,1,12), al mismo tiempo que obtiene la «inmortalidad» (ibíd., X, 2,6,8). Esto significa que después de la muerte retornará a la vida, a la «no muerte», modalidad existencial que trasciende al tiempo. Lo importante —y éste es el objeto del rito— es alcanzar la condición propia de un ser «completo», «integral», y conservar esta condición después de la muerte.<sup>19</sup>

Al «juntar» (*samdhā, samskri*) a Prajapati, el sacrificador lleva a cabo la misma acción integradora y unificadora en su propia persona. Dicho de otro modo: se convierte en un ser «completo». Del mis-

19. Véase Gonda, *Les Religions de l'Inde* I, págs. 236 y sigs.

mo modo que en virtud del sacrificio recupera el dios su personalidad (*ātman*), el sacrificador construye su propio yo, su *ātman* (*Kausitakī Br.*, III, 8). La «fabricación» del *ātman* se parece en cierto modo a la reunificación de Prajapati, disperso y agotado por la obra cosmogónica. La totalidad de las acciones rituales (*karma*), una vez realizada y perfectamente integrada, constituye la persona, el *ātman*. Esto significa que, a través de la acción ritual, las funciones psicofisiológicas del sacrificador quedan reunificadas y conjuntadas; la suma de todas ellas constituye el *ātman* (*Aitareya Br.*, II, 40,1-7). El sacrificador se hace «inmortal» precisamente gracias a su *ātman*. También los dioses lograron su inmortalidad gracias al sacrificio, que les dio la oportunidad de conseguir el *brahman* (*Śat. Br.*, XI, 2,3,6). En consecuencia, *ātman* y *brahman* se identifican implícitamente ya en la época de los *Brāhmanas*.<sup>20</sup> Ello queda confirmado por otra serie de identificaciones: Prajapati, y también el altar del fuego, son asimilados al Rigveda: las sílabas del Rig son identificadas con los ladrillos del altar. Pero, dado que a su vez *brahman* es identificado con las 432.000 sílabas del Rig, de ahí se sigue que es igualmente identificado con Prajapati y, en última instancia, con el sacrificador, es decir, con su *ātman*.<sup>21</sup>

Si Prajapati (*Brahman*) y *ātman* son idénticos, es porque son el resultado de una misma actividad, la «reconstrucción», la unificación, a pesar de que los materiales sean distintos: los ladrillos del altar para Prajapati-*Brahman* y las funciones psicofisiológicas para el *ātman*.<sup>22</sup> Pero es importante subrayar que *se trata de un mito cosmogónico que, en resumidas cuentas, constituye el modelo ejemplar de la «construcción» del ātman*. Las diferentes técnicas yóguicas aplican el

20. Véase Lialian Silburn, *Instant et cause*, págs. 74 y sigs.

21. Otro texto del *Śatapatha Brah.* (X, 6,3,2) describe el «Purusa de Oro» en el corazón del hombre como un grano de arroz o de mijo, pero añadiendo que es más grande que el cielo, más grande que el éter, que la tierra y que todas las cosas: «Este yo del Espíritu es mi yo; al fallecer, yo obtendré este yo». El texto es importante, pues por una parte se identifica a Purusa con *brahman* (neutro) y por otra queda definitivamente asegurada la ecuación *ātman-brahman*.

22. Véase L. Silburn, *op. cit.*, págs. 104 y sigs.

mismo principio: «concentración» y «unificación» de las posturas corporales, de las respiraciones, de la actividad psicomental.

El descubrimiento de la identidad del yo (*ātman*) y el *brahman* será constantemente explotado y diversamente valorado en las Upanishads (véase § 80). De momento añadiremos que, en los *Brāhmanas*, *brahman* designa el proceso del sacrificio cósmico y, por extensión, la potencia misteriosa que sostiene el universo. Pero ya en los Vedas se pensaba y se decía expresamente que *brahman* es imperecedero, inmutable, el fundamento, el principio de toda existencia. Es significativo que en numerosos himnos del *Atharvaveda* (X, 7,8; etc.) se identifique a *brahman* con el *skambha* (literalmente, apoyo, sostén, columna); dicho de otro modo: *brahman* es el *Grund* que sustenta el mundo, eje cósmico a la vez que fundamento ontológico. «En el *skambha* está todo lo que es poseído por el espíritu (*atmanvat*), todo lo que respira» (*Atharvaveda*, VII, 8,2). «El que conoce el *brahman* en el hombre conoce al ser supremo (*paramesthin*, el Señor), y el que conoce al ser supremo conoce al *skambha*» (*Atharvaveda*, X, 8,43). Se advierte aquí el esfuerzo por captar la realidad última y aislarla: se reconoce a *brahman* como columna del universo, el soporte, la base; el término *pratisthā*, que resume todas estas nociones, aparece ya abundantemente utilizado en los textos védicos. El brahmán se identifica con *brahman* porque conoce la estructura y el origen del universo, porque conoce la palabra que expresa todo esto, ya que Vac, el Logos, puede transformar a una persona cualquiera en brahmán (así, ya el Rigveda, X, 125,5). «El nacimiento del brahmán es una encarnación eterna del *dharma*» (Manu, I, 98).<sup>23</sup>

Una categoría particular de textos, los *Aranyaka* (literalmente, «forestales»), nos permite seguir el paso del sistema sacrificial (*karma-kaṇḍa*) de los *Brāhmanas* a la primacía del conocimiento metafísico (*jñāna-kaṇḍa*) proclamada por las Upanishads. Los *Aranyaka* se enseñaban en secreto, lejos de las ciudades, en los bosques. Su doctrina carga el acento en el yo, sujeto del sacrificio, no en la realidad

23. Véase M. Eliade, *Le Yoga*, págs. 125 y sigs.; otros textos en J. Gonda, *Notes on Brahman*, pág. 52.

concreta de los ritos. Según los *Aranyaka*, los dioses están escondidos en el hombre, dicho de otro modo: la correlación macrocosmos-microcosmos, base de la especulación védica, se revela ahora como una homología entre las divinidades cósmicas y las que se hallan presentes en el cuerpo humano (confróntese *Aitareya Aranyaka*, I, 3,8; II, 1,2; III, 1,1; etc.; *Sāṅkhāyana Aranyaka*, VII, 2 y sigs.; etc.). En consecuencia, la «interiorización» del sacrificio (véase § 78) permite dirigir las ofrendas simultáneamente a los dioses «interiores» y a los dioses «exteriores». El fin último es la unión (*samhitā*) entre los distintos niveles teocósmicos y los órganos y funciones psicofisiológicos del hombre. Después de cierto número de homologaciones e identificaciones, se llega a la conclusión de que «la conciencia de sí mismo (*prajñātman*) es una sola cosa y la misma que el sol» (*Ait. Ar.*, III, 2,3; *Sāṅkh. Ar.*, VIII, 3-7). Ecuación audaz que será elaborada y articulada por los autores de las Upanishads.

#### 78. «TAPAS»: TÉCNICA Y DIALECTICA DE LA PENITENCIA

Hemos hecho frecuentes alusiones a la ascesis, *tapas*, porque no es posible hablar de los dioses, los mitos o los ritos indios sin mencionar al mismo tiempo este «recalentamiento» ritual, este «calor» o «ardor» obtenido mediante las penitencias. El término *tapas*, de la raíz *tap*, «calentar», «estar hirviendo», está claramente atestiguado en el Rigveda (por ejemplo, VIII, 59,6; X, 136,2; 154,2,4; 167,1; 109,4, etc.). Se trata de una tradición indoeuropea, pues, en un contexto paralelo, el «ardor extremado» o la «cólera» (*menos, furor, ferg, wut*) desempeñan un importante papel en los ceremoniales de tipo heroico.<sup>24</sup> A esto hemos de añadir que el «recalentamiento» mediante las diversas técnicas psicofisiológicas, e incluso el alimento excesivamente sazonado, está atestiguado entre los curanderos y los magos de las culturas primitivas.<sup>25</sup> La obtención de la «potencia» mágico-religiosa va acompañada

24. Véase M. Eliade, *Le Yoga*, pág. 114, n. 1.

25. Véanse algunos ejemplos en nuestro *Chamanisme*, 2ª ed., págs. 369 y sigs.

de un fuerte calor interior; esta misma «potencia» se expresa mediante términos que significan «calor», «quemadura», «calor intenso», etc.

Hemos mencionado estos hechos para poner de relieve el arcaísmo y la considerable difusión que caracterizan a las penitencias del mismo tipo que *tapas*. Ello no implica en modo alguno que la ascesis india tenga unos orígenes no arios. Los indoeuropeos, y en especial los indios védicos, eran herederos de unas técnicas prehistóricas que luego valoraron diversamente. Precisemos ante todo que en ningún otro ambiente habría de adquirir el «recalentamiento» ritual un alcance como el que habría de tener el *tapas* en la India desde los tiempos más remotos hasta nuestros días.

El «recalentamiento» ascético tiene su modelo o su equivalente en las imágenes, los símbolos y los mitos relacionados con el calor que «cuece» las cosechas e incuba los huevos para asegurar su eclosión; con la excitación sexual y, principalmente, con el ardor del orgasmo, y con el fuego que prende al frotar dos varillas de madera. El *tapas* es creador en diversos planos: cosmogónico, religioso y metafísico. Como ya hemos visto, Prajapati crea el mundo «recalentándose» mediante el *tapas*; el agotamiento que sigue al acto creador es asimilado a la fatiga sexual (confróntese § 76). En el plano ritual, el *tapas* hace posible el «renacer», es decir, el paso de este mundo al mundo de los dioses, de la esfera de lo «profano» a la de lo «sagrado». Por otra parte, la ascesis ayuda al contemplativo a «incubar» los misterios del conocimiento esotérico y le revela las verdades profundas (Agni proporciona al *tapasvim* «el calor de la cabeza», haciéndole clarividente).

La ascesis modifica radicalmente el modo de ser de quien la practica y le confiere una «potencia» sobrehumana que en algunos casos puede hacerse temible y hasta «demoníaca». <sup>26</sup> Los preliminares de los más importantes sacrificios, como la ceremonia de la inicia-

26. El término *sānti*, que designa en sánscrito la tranquilidad, la paz del alma, la ausencia de pasión, el alivio de los sufrimientos, deriva de la raíz *sām*, que originalmente implicaba el sentido de «extinguir el fuego, la cólera, la fiebre», en una palabra, el «calor» provocado por las potencias demoníacas; véase D. J. Hoen, *Sānti*, especialmente págs. 177 y sigs.

ción y el aprendizaje del *brahmachārin*, implicaban el *tapas*. Esencialmente, el *tapas* se produce mediante el ayuno, la vigilia junto al fuego o la permanencia bajo el sol y más raramente por absorción de sustancias embriagantes. Pero también es posible obtener el «recalentamiento» por la retención de la respiración, lo que abre el camino a una audaz homologación del rito védico con las prácticas yóguicas. Esta homologación ha sido posible sobre todo por las especulaciones de los *Brāhmanas* en torno al sacrificio.

Desde muy pronto se asimiló el sacrificio al *tapas*. Se afirma que los dioses consiguieron la inmortalidad no sólo gracias al sacrificio (véase § 76), sino también mediante la ascesis. Si en el culto védico se ofrece a los dioses el *soma*, la manteca fundida y el fuego sagrado, con la práctica de la ascesis se les ofrece un «sacrificio interior» en el que las funciones fisiológicas sustituyan a las libaciones y los objetos rituales. La respiración es asimilada con frecuencia a una «libación ininterrumpida». <sup>27</sup> Se habla del *prāṇāgnihotra*, es decir, de la «oblación al fuego realizada por la respiración» (*Vaiḥkhanasasmārta sūtra*, II, 18). La idea de este «sacrificio interior» es una innovación que tendrá una gran riqueza de consecuencias y permitirá a los ascetas e incluso a los místicos más excéntricos permanecer en el seno del brahmanismo y más tarde del hinduismo. Por otra parte, el mismo «sacrificio interior» será practicado por los brahmanes «habitantes de los bosques», es decir, por los que viven como los ascetas (*sannyāsi*) sin abandonar por ello su condición social de «amos de casa». <sup>28</sup>

27. En efecto, «mientras habla, el hombre no puede respirar, y entonces ofrece su respiración a la palabra; mientras respira, no puede hablar, y entonces ofrece su palabra a la respiración. Son dos oblações continuas e inmortales; en la vigilia o durante el sueño, el hombre las ofrece sin interrupción. Todas las demás oblações tienen un fin y participan de la naturaleza de la acción (*karman*). Los antiguos, que conocían este verdadero sacrificio, no ofrecían el *agnihotra*» (*Kausītaki-Brāh.-Up.*, II, 5). Según la *Chandogya-Up.*, V, 19-24, el verdadero sacrificio consiste en la oblación a los alientos: «Quien ofrece el *agnihotra* sin saber esto es como quien ... hace su ofrenda en la ceniza» (V, 24,1).

28. Su posición religiosa se refleja (muy oscuramente, es cierto) en los tratados *Araṇyaka*.

En resumen, el *tapas* se integra en una serie de homologías realizadas a diversos planos. Por una parte, y de acuerdo con la tendencia específica del espíritu indio, las estructuras y los fenómenos cósmicos son asimilados a los órganos y a las funciones del cuerpo humano y, por otra, a los elementos del sacrificio (altar, fuego, obla-ciones, objetos rituales, fórmulas litúrgicas, etc.). Desde otro punto de vista, la ascesis, que implicaba, ya en tiempos prehistóricos, todo un sistema de correspondencias micromacrocósmicas (las respiraciones asimiladas a los vientos, etc.), se homologa al sacrificio. Ciertas formas de ascesis, como la retención del aliento, llegan a ser consideradas incluso superiores al mismo sacrificio; se afirma que sus resultados son mucho más valiosos que los «frutos» del sacrificio. Pero todas estas homologaciones y asimilaciones son válidas, es decir, se consideran *reales* y religiosamente *eficaces* únicamente si se entiende la dialéctica que las ha llevado a destacar tanto.

En resumidas cuentas, estamos ante un cierto número de sistemas que son, por una parte, homologados y, por otra, clasificados en una serie jerárquicamente válida. El *sacrificio* es asimilado a la *ascesis*, pero, a partir de un determinado momento, lo que más importa es la *inteligencia* del principio que justifica tales asimilaciones. Muy pronto, con las Upanishads, el conocimiento (*jñāna*) será elevado al rango preeminente, y el sistema sacrificial, con la teología mitológica que implicaba, perderá la primacía religiosa. Pero este sistema, basado en la superioridad de la «comprensión», tampoco logrará mantener su supremacía, al menos en ciertos sectores de la sociedad. Los yoguis, por ejemplo, atribuirán una importancia decisiva a la ascesis y a la experimentación de los estados «místicos». Ciertos extáticos o partidarios de la devoción de tipo teísta (*bhakti*) rechazarán, totalmente o en parte, tanto el ritualismo brahmánico como la especulación metafísica de las Upanishads, la ascesis (*tapa*) junto con las técnicas del yoga.

Esta dialéctica capaz de descubrir innumerables homologías, asimilaciones y correspondencias en los distintos planos de la experiencia humana (fisiología, psicología, actividad ritual, simbolización, «experimentación mística», etc.) estaba vigente ya en la época védica, cuando no en la protohistoria indoeuropea. Pero será en épocas

ulteriores cuando le corresponderá un papel importante. Como veremos enseguida, la dialéctica de la homologación descubre sus posibilidades «creadoras» sobre todo en los momentos de crisis religiosa y metafísica, es decir, cuando un sistema tradicional pierde su validez y se hunde el mundo de sus valores.

#### 79. ASCETAS Y EXTÁTICOS: «MUNI», «VRĀTYA»

Si las austeridades rituales forman parte integrante del culto védico, no hay que perder de vista la presencia de otras especies de ascetas y extáticos apenas aludidas en los textos antiguos. Algunos de estos ascetas y extáticos vivían al margen de la sociedad aria, sin que por ello fueran considerados «herejes». Pero hay otros que pueden ser calificados de «extraños», aunque resulta imposible determinar si pertenecían a los estratos aborígenes o reflejan únicamente las concepciones religiosas de ciertas tribus arias que evolucionaron al margen de la tradición védica.

Así, un himno del Rigveda (X, 136) habla de un asceta (*muni*) de largos cabellos (*keśin*), vestido de «suciedad oscura», «ceñido del viento» (es decir, desnudo), en el que «entran los dioses». Y exclama: «En la embriaguez del éxtasis hemos cabalgado sobre los vientos. Vosotros, mortales, sólo podéis percibir nuestro cuerpo» (estrofa 3). El *muni* vuela a través del aire, es el corcel del elemento-viento (*vāta*) y amigo de Vayu (el dios del viento). Mora en los dos océanos, el de levante y el de poniente (estrofa 5; véase *Atharvaveda*, XI, 5,6, etc.). «Camina por el rastro de los apsaras, de los gandharvas y de las fieras, y entiende sus pensamientos» (estrofa 6). «Bebe con Rudra la copa de veneno» (estrofa 7). Hay aquí un ejemplo típico del éxtasis: el espíritu del *muni* abandona el cuerpo y adivina los pensamientos de los seres semidivinos y de los animales salvajes, habita en los «dos océanos». Las alusiones al caballo del viento y a los dioses que incorpora indican una técnica chamánica.

Los vedas evocan también otras experiencias supranormales, en relación con personajes míticos (Ekavratya, Brahmacharin, Vena,

etc.), que representan probablemente los modelos divinizados de ciertos ascetas y magos. El hombre-dios, en efecto, ha sido siempre un motivo dominante en la historia espiritual de la India. Ekavratya es probablemente el arquetipo de este grupo misterioso, los *vrātya*, en los que se ha querido ver unos ascetas sivaítas, «místicos» precursores de los yoguis o representantes de una población no aria. Todo un libro del *Atharvaveda* (XV) les está dedicado, pero su texto es oscuro. De él se desprende, sin embargo, que los *vrātya* practicaban la ascesis (permanecen en pie durante un año, etc.), conocían la ascesis de la respiración (con la asimilación de los alientos a las diversas regiones cósmicas; confróntese AV XV, 14,15 y sigs.), asimilaban su propio cuerpo al macrocosmos (18,1 y sigs.). Esta cofradía era importante, pues se había establecido un sacrificio especial (el *vrātyastoma*) para reintegrar a sus miembros a la sociedad brahmánica.<sup>29</sup> Durante la celebración del *vrātyastoma* se hallaban presentes otros personajes; los principales eran un *māgadha*, que desempeñaba la función de cantor, y una prostituta (AV XV, 2). Con motivo de un rito solsticial (*mahāvratā*), ésta se unía ritualmente con el *māgadha* o con un *brahmachārin*.<sup>30</sup>

También el *brahmachārin* es concebido como un personaje a escala cósmica. Iniciado, vestido con una piel de antílope negro con una larga barba, el *brahmachārin* viaja del océano oriental al océano septentrional y «crea los mundos», es exaltado como «un embrión en el seno de la inmortalidad»; vestido de rojo, practica el *tapas* (AV XI, 5,6-7). Pero, tal como suele ocurrir en la India, su «representante» terreno, el *brahmachārin* (cuyo primer voto es la castidad) se unía ritualmente con la prostituta.

La unión sexual estaba incluida en determinados ritos védicos (véase el *ashvamedha*). Es importante distinguir entre la unión con-

29. Los vratyas llevaban un turbante, vestían de negro y se echaban a las espaldas dos pieles de carnero, una negra y otra blanca; como insignia llevaban un bastón puntiagudo, un adorno en torno al cuello y un arco destensado. Les servía de lugar sacrificial un carro tirado por un caballo y un mulo.

30. Véanse referencias a los textos y bibliografía en *Le Yoga*, págs. 111 y sigs.

yugal, considerada como una hierogamia,<sup>31</sup> y la unión sexual de tipo orgiástico, que tiene por fin asegurar la fecundidad universal o la creación de una «defensa mágica».<sup>32</sup> En ambos casos se trata, sin embargo, de ritos, casi diríamos «sacramentos», practicados con vistas a una resacralización de la persona o de la vida. Más tarde, el tantrismo elaborará toda una técnica encaminada a la transmutación sacramental de la sexualidad.

En cuanto a las diversas clases de ascetas, de magos y de extáticos que vivían al margen de la sociedad aria, pero que en su gran mayoría terminaron por integrarse en el hinduismo, estamos muy deficientemente informados. Las fuentes más ricas son tardías, lo que, por otra parte, no disminuye su interés, ya que reflejan con seguridad una situación más antigua. Así, el *Vaiśhānāsmārtasūtra* ofrece una larga lista de ascetas y ermitaños; unos se distinguen por su cabellera y sus vestiduras rotas o hechas de corteza de árbol; otros viven desnudos, se alimentan de orina de vaca y de estiércol, habitan en los cementerios, etc.; otros practican el yoga o una forma de prototantrismo.<sup>33</sup>

Para resumir, desde los más remotos tiempos están atestiguadas formas de ascetismo, de experiencias extáticas y de técnicas mágico-religiosas. Se pueden reconocer las penitencias de tipo «clásico» y ciertos rasgos chamanizantes junto a otras experiencias estáticas propias de muchas otras culturas y algunas prácticas yóguicas rudimentarias. La heterogeneidad y diversidad de estos comportamientos, técnicas y soteriologías que mantenían quienes habían abandonado el mundo no cesarán de proliferar en épocas ulteriores. Sumariamente puede decirse que los métodos extáticos mantienen y prolongan la experiencia exaltante de la absorción del *soma* o de otras sustancias

31. «¡Yo soy el cielo, tú eres la tierra!», dice el esposo a la esposa (*Bṛihad. Up.*, VI, 4,20). La concepción se opera en nombre de los dioses: «¡Que Visnú prepare la matriz, que Tvastri modele las formas!», etc. (ibid., VI, 4,21).

32. Véase *Le Yoga*, págs. 254 y sigs. Se trata, en este último caso, de unas costumbres universalmente difundidas en las sociedades agrícolas.

33. Véase *Le Yoga*, págs. 143 y sigs.

embriagadoras, al mismo tiempo que anticipan ciertas formas de devoción mística, mientras que las penitencias y las disciplinas ascéticas preparan la elaboración de las técnicas del yoga.

Hemos de añadir que a partir de la época de las Upanishads se propaga la costumbre de abandonar la vida social para irse a vivir en «la selva», donde se busca la posibilidad de entregarse por completo a la meditación. Esta costumbre ha adquirido posteriormente valor ejemplar y se sigue practicando actualmente en la India. Pero es probable que el retiro «a la selva» de gentes que no eran «extáticos» o ascetas o yoguis por vocación constituyera al principio una novedad muy sorprendente. En el fondo, el abandono de la vida social revela la existencia de una crisis profunda de la religiosidad tradicional. Es muy probable que esta crisis se desatara a consecuencia de las especulaciones brahmánicas en torno al sacrificio.

#### 80. LAS ŪPANISHADS Y LA VOCACION DE LOS «RISHIS»: ¿COMO LIBERARSE DE LOS «FRUTOS» DE LAS PROPIAS ACCIONES?

En los *Brāhmanas* los dioses védicos fueron radicalmente desvalorizados en provecho de Prajapati. Los autores de las Upanishads prolongan y dan cima a este proceso. Pero aún fueron más lejos, pues no dudaron en desvalorizar el todopoderoso sacrificio. Ciertos textos upanishádicos afirman que sin una *meditación* sobre el *ātman*, el sacrificio no está completo (*Maitri Up.*, I, 1). La *Chandogya Up.* (VIII, 1,6) afirma que del mismo modo que «perece el mundo vencido por las acciones (*karman*)», también perecerá el mundo obtenido mediante el sacrificio. Según la *Maitri Up.* (I, 2,9-10), quienes se hacen ilusiones sobre la importancia del sacrificio son dignos de compasión, pues después de haber gozado en el cielo del lugar eminentemente adquirido mediante sus buenas obras, descenderán a la tierra o a un mundo inferior. Ni los dioses ni los ritos significan ya nada para un verdadero *rishi*. Su ideal está admirablemente expuesto en la primera fórmula de la oración transmitida por la más antigua de las Upanishads, la *Brihadāraṇyaka* (I, 3,28): «Del no ser (*asat*) con-

dúceme al ser (*sat*), de la oscuridad conduceme a la luz, de la muerte conduceme a la inmortalidad».

La crisis espiritual que se plantea en las Upanishads parece haber sido provocada por la meditación sobre las «potencias» del sacrificio. Ya hemos visto cómo, al igual que Prajapati era reconstituido y recuperaba su «personalidad» por la virtud del sacrificio, también el sacrificante «unificaba» sus funciones psicofisiológicas y edificaba su yo (véase § 77) mediante las acciones rituales (*karman*). En los *Brāhmanas*, el término *karman* denota la actividad ritual y sus consecuencias benéficas (ya que, después de su muerte, el sacrificante pasa al mundo de los dioses). Pero reflexionando sobre el proceso *ritual* de «causa y efecto», era inevitable descubrir que toda *acción*, por el mero hecho de que producía un resultado, se integraba en una serie indefinida de causas y efectos. Una vez reconocida la ley de la causalidad universal en el *karman*, la seguridad de los efectos saludables del sacrificio quedaba arruinada. En efecto, la existencia ulterior del «alma» en el cielo era el resultado de la actividad ritual del sacrificante. Pero ¿dónde se «realizaban» los resultados de *todas sus restantes acciones*, ejecutadas a lo largo de toda su vida? La existencia ulterior beatífica, recompensa de una actividad ritual correcta, habría de tener también un término. Pero ¿qué pasaría entonces con el «alma» (*ātman*) desencarnada? En ningún caso podría desaparecer definitivamente. Quedaba todo un residuo formado por el número indefinido de acciones realizadas durante la vida, que constituían otras tantas «causas» que debían tener sus correspondientes «efectos». Dicho de otro modo: debían «realizarse» en otra existencia en la tierra o en otro mundo distinto. La conclusión caía por su propio peso: después de haber disfrutado de una existencia beatífica o desdichada en el más allá, en un mundo extraterrestre, el alma se reencarnaba inexorablemente. Es la ley de la transmigración, *samsāra*, que, una vez descubierta, ha venido dominando el pensamiento religioso y filosófico de la India, tanto el «ortodoxo» como el «heterodoxo» (el budismo y el jainismo).

El término *samsāra* sólo aparece en las Upanishads. En cuanto a la doctrina, se desconoce su «origen». Se ha intentado en vano ex-

plicar la creencia en la transmigración de las almas por influjo de elementos no arios. En cualquier caso, este descubrimiento impuso una visión pesimista de la existencia. El ideal del hombre védico —vivir cien años, etc.— carece ya de todo interés. La vida no representa en sí misma el «mal», a condición de utilizarla como un medio para desligarse de las ataduras del *karman*. El único fin digno de un sabio es conseguir la liberación, *moksa*, un término que, junto con sus equivalentes (*mukti*, etc.), se sitúa entre las palabras clave del pensamiento indio.

Puesto que toda acción (*karman*) religiosa o profana fortalece y perpetúa la transmigración (*samsāra*), la liberación no puede obtenerse ni mediante el sacrificio ni en virtud de unas relaciones íntimas con los dioses ni siquiera por la ascesis o la caridad. En sus eremitorios, los *rishis* buscaban otros medios para liberarse. Meditando sobre el valor soteriológico del *conocimiento*, exaltado ya en los Vedas y en los *Brāhmanas*, se llegó a un importante descubrimiento. Evidentemente, los autores de los *Brāhmanas* se referían al conocimiento (esotérico) de las homologías implícitas en la acción ritual. Era precisamente la *ignorancia* de los misterios sacrificiales la que, según los *Brāhmanas*, condenaba a los hombres a una «segunda muerte». Pero los *rishis* llegaron más lejos; disociaron el «conocimiento esotérico» de su contexto ritual y teológico y llegaron a la conclusión de que la gnosis era capaz de captar la verdad absoluta al poner de manifiesto las estructuras profundas de la realidad. Esta «ciencia» terminó por aniquilar literalmente la «ignorancia» (*avidya*) que parece ser la suerte fatal de los humanos (los «no iniciados» de los *Brāhmanas*). Se trata, ciertamente, de una «ignorancia» de orden metafísico, pues se refiere a la realidad última y no a las realidades empíricas de la experiencia cotidiana.

Fue precisamente con esta acepción de «ignorancia metafísica» como se impuso en el vocabulario filosófico indio el término *avidya*. El *avidya* disimulaba la realidad última; la «sabiduría» (gnosis) revelaba la verdad, es decir, la realidad. Desde cierto punto de vista, esta «nesciencia» resultaba «creadora», pues efectivamente creaba las estructuras y el dinamismo de la existencia humana. Gracias

al *avidya* los hombres podían vivir una existencia irresponsable e ignorar las consecuencias de sus acciones (*karman*). Al cabo de apasionantes indagaciones y de mucho vacilar, iluminados a veces con luces repentinas, los *rishis* llegaron a identificar en el *avidya* la «causa primera» del *karman* y, en consecuencia el origen y la dinámica de la transmigración. Se había logrado por fin completar el círculo: la ignorancia (*avidya*) «creaba» o reforzaba la ley de «causa y efecto» (*karman*) que, a su vez, producía la serie ininterrumpida de las reencarnaciones (*samsāra*). Felizmente, la liberación (*moksa*) de este círculo infernal era posible sobre todo gracias a la gnosis (*jñāna, vidya*). Como veremos más adelante, otros grupos o escuelas proclamaban además las virtudes liberadoras de las técnicas del yoga o de la devoción mística. El pensamiento indio se dedicó enseguida a la liberación. Este esfuerzo desembocó varios siglos más tarde en la famosa síntesis proclamada en el *Bhagavad-Gīta* (siglo IV a.C.). Pero importa ya desde este momento que el descubrimiento de la secuencia fatal *avidya-karman-samsāra*, así como de su remedio, la liberación (*moksa*) mediante la gnosis, del conocimiento de orden metafísico (*jñāna, vidya*), realizado, aunque imperfectamente sistematizado, en tiempos de las Upanishads, constituye el núcleo esencial de la filosofía india posterior. Los más importantes avances se relacionan con los medios de liberación y, paradójicamente, con la «persona» (o el «agente») que se supone beneficiaria de esta liberación.

#### 81. LA IDENTIDAD «ATMAN-BRAHMAN» Y LA EXPERIENCIA DE LA «LUZ INTERIOR»

Intencionadamente hemos simplificado el panorama a fin de resaltar ante todo las miras y la originalidad de los *rishis*. En las Upanishads más antiguas<sup>34</sup> se distingue ya una diversidad de posturas.

34. Es decir, las Upanishads en prosa: *Bṛihadāraṇyaka, Chāndogyā, Aitareya, Kausītaki* y *Taittīrīya*. Se redactaron probablemente en los años 800-500 a.C.



Sin embargo, es preciso no dar excesiva importancia a estas diferencias, pues el sistema de asimilaciones y de homologías predominante en los *Brāhmanas* permanece igualmente válido en las Upanishads. El problema capital está implícita o explícitamente presente en cada uno de los textos. Se trata de captar y de comprender el ser primordial, el uno/todo, único medio de explicar el mundo, la vida y el destino del hombre. Desde el Rigveda se había explicado este principio mediante la identificación con el *tad ekam* —«lo Uno»— del célebre himno X, 129. Los *Brāhmanas* lo llamaron Prajapati o Brahman, pero en estos tratados escolásticos, el ser primordial aparecía en relación con el sacrificio cósmico y la sacralidad ritual. Los *rishis* pusieron todo su empeño en captarlo a través de una meditación guiada por la gnosis.<sup>35</sup>

El ser primordial es evidentemente impensable, ilimitado, eterno; es a la vez uno y todo, «creador» y «señor» del mundo. Algunos llegaban incluso a identificarlo con el universo, mientras que otros lo buscaban en la «persona» (*puruṣa*) presente en el sol, la luna, la palabra, etc., o en lo «ilimitado» que sustenta el mundo, la vida y la conciencia. Entre los nombres del ser primero se impuso ya desde un principio el de Brahman. En un célebre pasaje de la *Chāndogya Up.* (III, 14,2-4) se describe a Brahman como el «mundo entero», pero de naturaleza espiritual; «la vida es su cuerpo, su forma es luz, su alma es el espacio»; encierra en sí mismo todos los actos, los deseos, los olores y los sabores, etc. Pero al mismo tiempo es «mi *ātman* en el corazón, más pequeño que un grano de cebada, que un grano de mostaza», pero es también «mayor que la tierra, mayor que la atmósfera, mayor que estos mundos». «Encerrando todos los actos, todos los deseos ... encerrando el mundo entero ... éste es mi *ātman* en

35. Sin embargo, no hay que olvidar que los *rishis* de las Upanishads son los sucesores de los «videntes» y de los poetas-filósofos de la época védica. Desde cierto punto de vista puede decirse que las intuiciones centrales de las Upanishads se encontraban ya, bajo una forma no sistemática, en los Vedas. Así, por ejemplo, la ecuación «espíritu» = «real» = «luz»; véase Gonda, *The Vision of the Vedic Poets*, págs. 40 y sigs., 272 y sigs.

el corazón; éste es Brahman. Cuando desfallezca, entraré en él.»<sup>36</sup> También Yajnavalkya habla de «aquel que habita en la tierra, pero al que la tierra no conoce, cuyo cuerpo es la tierra y domina la tierra desde dentro», y lo identifica con el «*ātman*, el dominador interior, el inmortal» (*Brihadāraṇyaka Up.*, III, 7,3).

Al igual que el Purusa del Rigveda, X, 90, Brahman se muestra a la vez inmanente («este mundo») y trascendente; diferente del cosmos y a la vez omnipresente en las realidades cósmicas. Por otra parte, en cuanto que es *ātman*, mora en el corazón del hombre, lo que implica la identidad entre el verdadero yo y el ser universal. En efecto, al morir, el *ātman* de «aquel que sabe» se une al Brahman; las almas de los demás, los no iluminados, caerán bajo la ley de la transmigración (*samsāra*). Se dan diversas teorías sobre la existencia ulterior sin retorno a la tierra. Según algunos, los que han comprendido el simbolismo esotérico de los «cinco fuegos»<sup>37</sup> atraviesan las diferentes regiones cósmicas hasta el «mundo del relámpago». Allí se encuentran con una «persona espiritual» (*puruṣa mānaśah*, es decir, un «nacido del espíritu») que los conduce hasta los mundos de Brahman, donde vivirán para siempre y de donde ya no retornarán nunca. Esta teoría, con algunas modificaciones, será adoptada por las diversas escuelas devocionales. Pero según otras interpretaciones, la unión del *ātman* con el ser universal (*Brahman*) después de la muerte constituye una especie de «inmortalidad impersonal», de modo que el yo se confunde con su fuente original, Brahman.

Conviene precisar que las meditaciones sobre la identidad *ātman-Brahman* constituyen un «ejercicio espiritual», no una cadena de «ra-

36. En otro pasaje de la misma Upanishad (VI, 1-15), un maestro explica a su hijo, Svetaketu, la creación del universo y del hombre por el ser primordial: después de la creación, el ser impregna las regiones cósmicas y el cuerpo humano, en el que se encuentra como un grano de sal disuelto en el agua. El *ātman* representa la esencia divina en el hombre. La enseñanza finaliza con la famosa frase: «Tú eres esto (*tat tvam asi*), Svetaketu».

37. Se trata de la homologación de los dos fuegos sacrificiales con las estructuras del otro mundo, de Parjanya, de este mundo, del hombre y de la mujer (véanse *Brh. Up.*, VI, 2,9-15; *Chand. Up.*, V, 4,1-10,2).

zonamientos». La captación del propio yo va acompañada de una experiencia de la «luz interior» (*antaḥjyotih*), pero la luz es imagen por excelencia tanto del *ātman* como del *Brahman*. Se trata ciertamente de una tradición antigua, ya que a partir de los tiempos védicos se consideran el sol o la luz como epifanías del ser, del espíritu, de la inmortalidad y de la procreación. Según el Rigveda (I, 115,1), el sol es la vida o el *ātman* —el yo— de todas las cosas.<sup>38</sup> Los que han bebido el *soma* se hacen inmortales, llegan a la luz y encuentran a los dioses (RV VIII, 48,3). Pero la *Chāndogya Up.*, III, 13,7, dice que «la luz que brilla más allá del cielo, más allá de todo, en los más altos mundos más allá de los que ya no hay otros más altos, es en verdad la misma luz que brilla dentro del hombre (*antaḥ puruṣa*)».<sup>39</sup> La *Bṛihadāranya-ka Up.* (IV, 3,7) identifica también el *ātman* con la persona que se halla en el interior del hombre, bajo la forma de una «luz en el corazón». «Este ser sereno, que se eleva por encima de su cuerpo y alcanza la luz más elevada, aparece bajo su propia forma. Él es el *ātman*. Éste es el inmortal, el sin temor. Éste es Brahman» (*Chāndogya Up.*, VIII, 3,4).<sup>40</sup>

## 82. LAS DOS MODALIDADES DEL BRAHMAN Y EL MISTERIO DEL «ĀTMAN» «CAUTIVO» EN LA MATERIA

La identidad *ātman-Brahman*, captada experimentalmente en la «luz interior», sirve al *rishi* para descifrar el misterio de la creación y

38. «La luz es procreación» (*jyotir prajanamān*), dice el *Satapatha Br.* (VIII, 7,2,16-17). «Es la potencia creadora» (*Taitt. Sam.*, VII, 1,1,1). Véanse M. Eliade, *Métophistophéles et l'Androgyne*, pág. 27; id., «Spiriti, Light and Seed», pags. 3 y sigs.

39. La *Chāndogya Up.* (III, 17,7) cita dos versos rigvédicos en los que se habla de la contemplación de la «luz que brilla más alto que los cielos», y añade: «Al contemplar (esta) altísima luz, más allá de las tinieblas, llegamos hasta el sol, dios entre los dioses». La toma de conciencia de la identidad entre la luz interior y la luz transcósmica va acompañada de dos fenómenos bien conocidos de «fisiología sutil»: el calentamiento del cuerpo y la audición de sonidos místicos (ibid., III, 13,8).

40. También en la *Mundaka Up.* (II, 2,10) el Brahman es «puro, luz de luces». Véanse otros ejemplos en nuestro estudio «Spirit, Light and Seed», pags. 4 y sigs., y en Gonda, *The vision of Vedic Poets*, pags. 270 y sigs.

al mismo tiempo de su propio modo de ser. Como sabe que el hombre vive cautivo del *karman* aunque posee un yo inmortal, llega a discernir en Brahman una situación comparable a la suya. Dicho de otro modo: advierte en Brahman dos modos de ser aparentemente incompatibles: «absoluto» y «relativo», «espiritual» y «material», «personal» e «impersonal», etc. En la *Bṛihadāranya-ka Up.* (II, 3,3), Brahman es captado bajo dos formas: corporal (y mortal) e inmortal. Las Upanishads medias<sup>41</sup> desarrollan de una manera más sistemática esta tendencia —atestiguada ya en el Rigveda— a reducir la totalidad cósmica y la conciencia a un principio único. La *Katha Up.* (especialmente III, 11 y sigs.) presenta una ontología cosmológica muy original: el espíritu universal (*puruṣa*) está situado en la cima; por debajo de él, lo «no manifestado» (*avyakta*), que parece participar tanto de lo «espiritual» como de lo «material»; aún más abajo se halla el gran yo (*mahān ātmā*), el espíritu manifestado en la materia, al que siguen, en planos sucesivamente descendentes, otras formas de conciencia, los órganos de los sentidos, etc. Según la *Svetāśvatara Up.* (V, 1), en el Brahman imperecedero e infinito se hallan ocultos el conocimiento (que asegura la inmortalidad) y la ignorancia, asimilada ésta a la condición mortal.

Este nuevo sistema de homologías implica una reinterpretación de la antigua analogía entre macrocosmos y microcosmos. Para el *rishi*, la cuestión es ahora comprender su propia «situación existencial» meditando sobre la estructura paradójica del Brahman. La reflexión avanza en dos planos paralelos. Por una parte se descubre que no sólo las sensaciones y las percepciones, sino también la actividad psicomental forman parte de la categoría de los fenómenos «naturales». (Este descubrimiento, esbozado ya en la *Maitri Upanishad*, será posteriormente elaborado por las «filosofías» Samkhya y Yoga.) Por otra parte, se precisa la tendencia (atestiguada ya en el *Rigveda*, X, 90,3) a ver en el Espíritu y la Naturaleza (*prakṛiti*) dos

41. Las más importantes son: *Katha*, *Praśna*, *Maitri*, *Māndūkya*, *Svetāśvatara* y *Mundaka*. La época de su redacción es difícil de precisar; probablemente ha de situarse entre los años 500 y 200 a.C.

modalidades del ser primordial, el todo/uno.<sup>42</sup> En consecuencia, el cosmos y la vida representan la actividad conjunta de estas dos modalidades del ser primordial.

La liberación consiste esencialmente en el conocimiento exhaustivo de este «misterio». Una vez desvelada la paradójica manifestación del todo/uno, se llega a desentrañar los mecanismos del proceso cósmico. Según diferentes perspectivas, este proceso cósmico puede ser considerado como un «juego» (*līlā*) divino, una «ilusión» (*māyā*) debida a la ignorancia o como una prueba cuya finalidad es forzar al hombre en la búsqueda de la libertad absoluta (*mokṣa*).<sup>43</sup> Lo que más importa es que la coexistencia paradójica de estas dos modalidades contradictorias en el ser primordial permite dar un sentido a la existencia humana (que ya no se considera paradójica, puesto que está regida por la ley del *karman*, aunque entraña un *ātman*), mientras que, por otra parte, hace posible la liberación. En efecto, al entender la analogía existente entre el Brahman y su manifestación —la creación material— y el *ātman* preso en la red de la transmigración, se descubre el carácter fortuito e impermanente de la terrible secuencia: *avidyā, karman, saṃsāra*.

Lo cierto es que las Upanishads medias explotan diversamente estos nuevos descubrimientos. Las dos modalidades de Brahman son interpretadas a menudo como aspectos de un dios personal, superior a la materia (su modo de ser impersonal). En este sentido puede interpretarse la *Katha Up.* (I, 3,11), que sitúa el principio personal (*puruṣa*) por encima de sus modalidades «impersonales» (*avyakta*, literalmente, «no manifestado»)<sup>44</sup> La *Śvetāśvātara* es aún más significativa, puesto que asocia las especulaciones en torno al ser absoluto (Brahman) a la devoción hacia un dios personal, Rudra-Śiva. El «triple Brahman» (I, 12), dios inmanente en toda la naturaleza y en

42. Así lo ha demostrado claramente H. von Glasenapp, *La philosophie indienne*, pág. 131.

43. Todas estas interpretaciones se harán populares más tarde.

44. También en la *Muṇḍaka* (II, 1,2) el *puruṣa* está por encima del *akṣara*, «inmutable», es decir, de *prakṛiti*; véase Glasenapp, pág. 123.

todas las formas de la vida (II, 16-17), es identificado con Rudra, creador y a la vez destructor de los mundos (III, 2). En cuanto a la naturaleza (*prakṛiti*) es la *māyā* del Señor (Rudra-Śiva), «magia» creadora que encadena a todos los seres individuales (IV, 9-10). En consecuencia, la creación cósmica puede entenderse como una emanación divina o como un juego (*līlā*) en el que, cegados por la ignorancia, los humanos se dejan atrapar. La liberación se obtiene mediante el Samkhya y el Yoga, es decir, por el conocimiento filosófico y las técnicas psicofisiológicas de la meditación (VI, 13).<sup>45</sup>

Es importante señalar la elevación de las prácticas del yoga a la categoría de vía de liberación junto a la gnosis, método preponderante en las Upanishads antiguas. La *Katha Up.* presenta también la práctica del yoga junto a la meditación de tipo gnóstico (III, 13). Ciertas técnicas yóguicas son expuestas de manera más precisa en la *Śvetāśvātara*, la *Māndūkya* y especialmente la *Maitri Upanishad*.

Vemos, por consiguiente, cómo se desarrollaron las investigaciones y los hallazgos registrados en las primeras Upanishads. Se procuró separar el principio espiritual (*ātman*) de la vida orgánica y psicomental, mecanismos que fueron progresivamente «desvalorizados» al englobarlos en las pulsiones de la naturaleza (*prakṛiti*). Sólo el yo purificado de las experiencias psicomentales era identificado con Brahman y podía en consecuencia ser considerado inmortal. Pero al mismo tiempo se intentó por todos los medios descifrar y analizar las relaciones existentes entre el ser total (Brahman) y la naturaleza. Las técnicas ascéticas y los métodos de meditación, que intentaban desligar al yo de la experiencia psicomental, tendrán una formulación articulada en los primeros tratados del yoga. El análisis riguroso del modo de ser del yo (*ātman, puruṣa*) y de las estructuras y dinamismos de la naturaleza (*prakṛiti*) constituyen el objetivo de la filosofía Samkhya.

45. Sin embargo, el rasgo distinto de la *Śvetāśvātara Up.* es la devoción a Śiva; véase *Le Yoga*, págs. 127-128.

## Capítulo X

### Zeus y la religión griega

#### 83. TEOGONIA Y LUCHAS ENTRE GENERACIONES DIVINAS

El nombre mismo de Zeus proclama la naturaleza de esta divinidad. Zeus es, ante todo, un dios celeste indoeuropeo (véase § 62). Teócrito (IV, 43) aún podía escribir que Zeus brilla unas veces y desciende otras en forma de lluvia. Según Homero, «la porción recibida por Zeus es el cielo inmenso, a la vez con su esplendor y sus nubes» (*Iliada*, XV, 192). Otros muchos títulos que ostenta subrayan su estructura de dios de la atmósfera: Ombrios y Hyettios («lluvioso»), Urios («el que envía los vientos favorables»), Astrapios («el que fulmina»), Bronton («el que truenas»), etc. Pero Zeus es mucho más que una personificación del cielo como fenómeno cósmico. Su carácter uránico está confirmado por su soberanía y por sus innumerables hierogamias con distintas diosas ctónicas.

Sin embargo, aparte del nombre y la soberanía (conquistada, por otra parte, mediante duros combates), Zeus no se parece a los antiguos dioses indoeuropeos del cielo como, por ejemplo, el védico Dyaus. Zeus no sólo no es el creador del universo, sino que ni siquiera pertenece al grupo de las divinidades griegas primordiales.

En efecto, según Hesíodo, al principio sólo existía el Caos («abismo»), del que surgieron Gea («tierra»), «de anchos flancos», y Eros. Luego Gea «dio a luz un ser igual a ella misma, capaz de cubrirla

por completo, Urano, el (cielo) estrellado» (*Teogonía*, 118 y sigs.). Hesíodo describe a Urano como «ávido de amor y llevando consigo la noche, acercándose a la tierra y envolviéndola» (*Teog.*, 176 y sigs.). De esta hierogamia divina<sup>1</sup> procede una segunda generación de dioses, los Uránidas: los seis Titanes (el primero, Océano; el último, Kronos) y las seis Titánidas (entre ellas Rheia, Themis y Mnemosyne), los tres Ciclopes de un solo ojo y los tres seres que poseían cien brazos cada uno. Una fecundidad desmesurada y muchas veces monstruosa, característica de las épocas primordiales.

Pero Urano sintió odio hacia su prole «desde el primer día», y ocultó a sus hijos en el cuerpo de Gea. La diosa, sofocada por aquella carga, hizo un gran hocino y habló a su prole: «Hijos nacidos de mí y de un furioso ... castigaremos el desafuero de un padre, aunque lo sea vuestro, pues primero fue él quien maquinó una infamia». Ellos, aterrorizados, no se atrevieron a responder una palabra, con excepción de Kronos, que aceptó llevar a cabo la maquinación. Cuando Urano se acercó una vez más «ardiendo en deseo de penetrar el cuerpo de la tierra» (Esquilo, *Frag.*, 44), Kronos lo castró con el hocino. De la sangre que cayó sobre Gea vinieron al mundo las tres Erinyas, diosas de la venganza, los gigantes y las ninfas de los bosques. De las partes sexuales de Urano, arrojadas al mar y rodeadas de una espuma blanca, nació Afrodita (*Teog.*, 188 y sigs.).

Este episodio representa una versión especialmente violenta del mito arcaico de la separación del cielo y la tierra. Como ya antes hemos observado (véase § 47), se trata de un mito ampliamente difundido y atestiguado a diversos niveles culturales. La castración de Urano pone término a una procreación ininterrumpida y en última instancia inútil, ya que el padre «ocultaba» a los recién nacidos en el

1. Pero antes Gea había engendrado por sí sola las montañas, las ninfas y el mar infecundo (Pontus); véase *Teogonía*, págs. 129 y sigs.

2. La «ociosidad» de Urano después de su castración ilustra, si bien de una manera brutal, la tendencia de los dioses creadores a retirarse al cielo y convertirse en *dii otiosi* una vez finalizada su obra cosmogónica; véase M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones* I, §§ 14 y sigs.

seno de la tierra. La mutilación de un dios cosmócrata por su hijo, que mediante este recurso pasa a sucederle, constituye el tema dominante de las cosmogonías hurrita, hitita y cananea (véanse §§ 46 y sigs.). Es probable que Hesíodo conociera aquellas tradiciones orientales,<sup>3</sup> pues la *Teogonía* se centra en torno al conflicto entre las generaciones divinas y la lucha por la soberanía universal. En efecto, después de haber reducido a su padre a la impotencia, Kronos se instala en su lugar. Kronos tomó por esposa a su hermana Rheia, de la que tuvo cinco hijos: Hestia, Deméter, Hera, Hades y Poseidón. Sin embargo, sabía por Gea y Urano que estaba destinado a «sucumbir un día bajo los golpes de su propio hijo» (*Teog.*, 463 y sigs.), y por ello Kronos devoraba a sus hijos según iban naciendo. Sintiendo frustrada, Rheia siguió el consejo de Gea. El día en que iba a parir a Zeus marchó a Creta y ocultó al niño en una gruta inaccesible. Después envolvió en pañales una piedra y la envió a Kronos, que la engulló (*Teog.*, 478 y sigs.).

Cuando hubo crecido, Zeus obligó a Kronos a vomitar a sus hermanos y hermanas. Luego desencadenó a los hermanos de su padre, a los que Urano mantenía cautivos. En señal de gratitud, ellos le ofrecieron el trueno y el rayo. Con aquellas armas, Zeus pudo en adelante «imperar» sobre los mortales y los inmortales» (*Teog.*, 493-506). Pero era necesario ante todo someter a Kronos y a los Titanes. La guerra se prolongó sin decidirse a lo largo de diez años. Zeus y los dioses jóvenes, aconsejados por Gea, fueron en busca de los monstruos de cien brazos, que permanecían confinados por Urano en las profundidades subterráneas. Poco tiempo después, los Titanes fueron abatidos y sepultados en el Tártaro, bajo la guardia de los monstruos de cien brazos (*Teog.*, 617-720).

La descripción de la titanomaquia (*Teogonía*, especialmente 700 y sigs.) da la impresión de un retorno a la etapa precosmogónica. El triunfo de Zeus sobre los Titanes —encarnación de la fuerza desmesurada y violenta— equivale en consecuencia a una nue-

3. Véanse M. L. West, *Hesiod's Theogony*, págs. 18 y sigs. P. Walcot, *Hesiod and the Near East*, págs. 27 y sigs.

va organización del universo. En cierto sentido, Zeus crea de nuevo el mundo (véase Indra, § 68). Pero esta creación se vio peligrosamente amenazada otras dos veces. En un pasaje considerado durante mucho tiempo como una interpolación (vv. 820-880), pero cuya autenticidad ha sido recientemente demostrada,<sup>4</sup> un ser monstruoso, Tifón, hijo de Gea y del Tártaro, se levanta contra Zeus. «De sus hombros salían cien cabezas de serpiente, de espantosos dragones, que hacían vibrar sus lenguas negruzcas; de sus ojos brotaban lenguas de fuego», etc. (*Teog.*, 824 y sigs.). Zeus lo hirió con su rayo y lo precipitó en el Tártaro.<sup>5</sup> Finalmente, en la *Gigantomaquia*, episodio desconocido por Hesíodo y Homero, mencionado por vez primera en Píndaro (*Neme.*, I, 67), los gigantes nacidos de Gea fecundada por la sangre de Urano se sublevaron contra Zeus y sus hermanos. Apolodoro precisa que Gea dio el ser a los gigantes para vengar a los Titanes, y que una vez derrotados los gigantes, engendró a Tifón (*Bibl.*, I, 6,1-3).

Las maquinaciones de Gea contra la supremacía de Zeus traslucen la obstrucción de una divinidad primordial frente a la obra cosmogónica o instauración de un orden nuevo (véase la teomaquia mesopotámica, § 21).<sup>6</sup> Lo cierto es, sin embargo, que Zeus logró conservar su soberanía gracias a Gea y Urano, poniendo fin de este modo a la sucesión violenta de las dinastías divinas.

#### 84. TRIUNFO Y SOBERANÍA DE ZEUS

En efecto, después de haber abatido a Tifón, Zeus reparte a suertes el dominio sobre las tres zonas cósmicas. El océano queda

4. West, *op. cit.*, págs. 379 y sigs.

5. Apolodoro, *Bibl.*, I, 6,3, narra que, antes de ser abatido, Tifón consiguió robar los tendones de Zeus. Este motivo nos recuerda un episodio del mito hitita; el combate del dios de la tormenta y el dragón Illuyanka; véase *supra*, § 45. Véase, sin embargo, West, *op. cit.*, pág. 392.

6. Pero la cólera de Gea puede interpretarse también como una reacción contra la violencia y la crueldad de Zeus.

para Poseidón, el mundo subterráneo es entregado a Hades y Zeus se queda con el cielo; la tierra y el Olimpo quedan como posesión común (*Iliada*, XV, 197 y sigs.). Zeus contrae seguidamente una serie de matrimonios. Su primera esposa fue Metis («prudencia»), pero cuando estaba embarazada de Atenea, Zeus la devoró, prestando oídos al consejo de Gea y Urano, que le habían predicho el nacimiento ulterior de un «hijo de corazón violento, que habría sido rey de los hombres y de los dioses» (*Teogonia*, 886 y sigs.). Gracias, por consiguiente, a la advertencia de la pareja primordial, la soberanía de Zeus quedó asegurada definitivamente. De paso, el dios se incorporó ya para siempre la prudencia.<sup>7</sup> En cuanto a Atenea, fue extraída de un hachazo de la cabeza de su padre (*Teog.*, 924).

Zeus tomó sucesivamente por esposas a Themis («equidad»), de la raza de los Titanes; a Eurynomé, Mnemosyne (que le dio las nueve Musas) y finalmente a Hera (*Teog.*, 901 y sigs.). Pero antes de su matrimonio con Hera, amó a Deméter, que engendró a Perséfone y Leto, madre de los gemelos divinos Apolo y Artemis (*Teog.*, 910 y sigs.). Tuvo además amores con otras muchas diosas, la mayor parte de estructura ctónica (Dia, Europa, Semele, etc.). Estas uniones reflejan las hierogamias del dios de la tormenta con las divinidades de la tierra. La significación de estos matrimonios y aventuras eróticas es a la vez religiosa y política. Al hacer suyas a las diosas locales prehelénicas, veneradas desde tiempos inmemoriales, Zeus las sustituye y de este modo pone en marcha el proceso de simbiosis y unificación que conferirá a la religión griega su carácter específico.

El triunfo de Zeus y de los olímpicos no significó la desaparición de las divinidades y los cultos arcaicos, algunos de ellos de origen prehelénico. Por el contrario, una parte de la herencia inmemorial terminó por integrarse en el sistema religioso olímpico. Ya hemos señalado el papel que desempeñó la pareja primordial en el destino de Zeus. Llamaremos la atención sobre nuevos ejemplos. De momento nos fijaremos en el episodio del nacimiento de Zeus y de su infancia

7. A nivel mitológico, este episodio explica la transformación ulterior de Zeus, la fuente de su «sabiduría».

en Creta.<sup>8</sup> Se trata, ciertamente, de un complejo mítico-ritual egeo, centrado en la figura del niño divino, hijo y amante de una Gran Diosa. Según la tradición griega, los gritos del recién nacido eran ahogados por el estrépito que hacían los Curetes entrechocando sus escudos (proyección mitológica de los grupos iniciáticos de jóvenes que celebran su danza armada). El himno de Palaikastro (siglos IV-III a.C.) alaba los saltos de Zeus, «el más grande entre los Curetes».<sup>9</sup> Aquellas danzas formaban parte probablemente de un rito arcaico de la fecundidad. Por otra parte, no menos significativo es el hecho de que el culto de Zeus Ideo, celebrado en una caverna del monte Ida, poseía la estructura de una iniciación en los Misterios.<sup>10</sup> Lo cierto, sin embargo, es que Zeus no era un dios misterioso. También en Creta se enseñaría más tarde la tumba de Zeus. Ello significa que el gran dios olímpico había sido asimilado a un dios misterioso que muere y resucita.

Las influencias egeas persisten aún en la época clásica, como puede verse, por ejemplo, en las estatuas que representan a Zeus joven e imberbe. Pero se trata de supervivencias toleradas, cuando no fomentadas, por el amplio e inagotable proceso de sincretismo.<sup>11</sup> Porque ya en Homero recupera Zeus los atributos de un verdadero dios supremo indoeuropeo. Es algo más que el dios del «cielo inmenso», es el «padre de los dioses y de los hombres» (*Iliada*, I, 544). En un fragmento de sus *Heliadas* (frag. 70, Nauck) proclama Esquilo: «Zeus es el éter, Zeus es la tierra, Zeus es el cielo. Sí, Zeus es todo lo que está por encima de todo». Señor de los fenómenos atmosféricos, rige la fertilidad del suelo y es invocado como Zeus Chthonios cuando se inician las labores agrícolas (Hesíodo, *Trabajos*, 465). Bajo el nombre de

8. Sobre Zeus Cretagenes, véase Charles Picard, *Les religions pré-helléniques*, págs. 117 y sigs.

9. Véase H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes*, págs. 427 y sigs.

10. Eurípides, fragmento de una tragedia perdida, *Los Cretenses* (frag. 472 Nauck).

11. En el Mediterráneo oriental, este proceso permitirá la incorporación de la herencia romana, helenística e irania en la estructura del Imperio bizantino y, más tarde, la conservación de las instituciones bizantinas por los otomanos. Véase el tercer volumen de la presente obra.

*Ktesios* es protector del hogar y símbolo de la abundancia. Vela también sobre los deberes y los derechos de la familia, asegura el respeto de las leyes y, en su condición de Polieus, defiende la ciudad. En una época más antigua era también el dios de la purificación, Zeus Katharsios y de la mántica; así en Dodona, en el Epiro, donde se practicaba la adivinación mediante «el follaje divino de la gran encina de Zeus» (*Odisea*, XIV, 327 y sigs.; XIX, 296 y sigs.).

De este modo, a pesar de que no es el creador del mundo, ni de la vida ni del hombre, Zeus aparece como el jefe indiscutido de los dioses y dueño absoluto del universo. La multiplicidad de los santuarios consagrados a Zeus prueba su carácter panhelénico.<sup>12</sup> La conciencia de que Zeus es omnipotente queda ilustrada de manera admirable en la famosa escena de la *Iliada* (VIII, 17 y sigs.) en que el dios lanza su desafío a los olímpicos: «Suspended, pues, del cielo un cable de oro, sujetaos luego a él todos, dioses y diosas: no lograríais arrastrar a Zeus, señor supremo del cielo, a la tierra, por mucho que os esforzaseis. Pero si yo quisiera tirar de él, arrastraría a la vez la tierra y el mar con todos vosotros. Y después de esto, ataría el cable a un pico del Olimpo y todo para dolor vuestro, flotaría a merced del viento. Tan cierto es que yo domino sobre los dioses y sobre los hombres».

El tema mítico de la «cuerda de oro» ha dado lugar a innumerables interpretaciones, desde Platón, a través del Pseudo-Dionisio Areopagita, hasta el siglo XVIII.<sup>13</sup> Pero lo que ahora nos interesa es el hecho de que, según un poema órfico, la *Teogonia rapsódica*, Zeus pide a la diosa primordial, Nyx (la noche) que le diga el modo de instaurar su «fiero imperio sobre los mortales» y sobre todo cómo organizar el cosmos a fin de que «todo sea uno, pero con sus partes distintas». La noche le enseña los fundamentos de la cosmología y le

12. Es adorado en toda Grecia, sobre todo en las cumbres más elevadas, especialmente en Olimpia de Peloponeso y en Atenas, pero también en Creta, en Asia Menor y en Occidente.

13. Sobre este tema, véase nuestro estudio «Cordes et marionnettes», en *Méphistophèles et l'Androgyne*, págs. 200-237, especialmente 225 y sigs.

habla también de la cuerda de oro que debe atar al éter.<sup>14</sup> Se trata ciertamente de un texto tardío, pero también es verdad que transmite una tradición antigua. La *Iliada* (XIV, 258 y sigs.) presenta a la Noche como una diosa poderosa, a la que el mismo Zeus procura no irritar. Es significativo que la célebre proclamación de la omnipotencia de Zeus aparezca junto a la entrevista solicitada por el señor supremo a una divinidad primordial. Las enseñanzas cosmológicas de la Noche repiten en cierto sentido la revelación de Gea y Urano que pone término a las luchas por la soberanía.

Como ya hemos observado, ciertas divinidades primordiales habían sobrevivido al triunfo de los olímpicos, y sobre todo la Noche, cuyo poder y prestigio acabamos de evocar. También Ponto, el mar infecundo; Estigia, que toma parte en el combate de los Titanes; Hecate, honrada por Zeus y los demás olímpicos; Océano, el primogénito entre los hijos de Gea y Urano. Cada uno de ellos seguía desempeñando un cometido —modesto, oscuro, marginal— en la economía del universo. Cuando Zeus entendió que su autoridad estaba ya definitivamente asegurada, liberó a su padre Kronos de su prisión subterránea y lo proclamó rey de un país fabuloso, las Islas de los Bienaventurados, situadas en el extremo Occidente.

#### 85. EL MITO DE LAS PRIMERAS RAZAS. PROMETEO Y PANDORA

Nunca conoceremos la «historia» de Kronos. Se trata ciertamente de una deidad arcaica, a la que prácticamente no se da ningún tipo de culto. Su único mito importante es un episodio de la teomaquia. Sin embargo, se evoca a Kronos en relación con la primera raza humana, la «raza de oro». Esta indicación es importante, pues nos orienta sobre los comienzos y la primera fase de las relaciones entre los hombres y los dioses. Según Hesíodo, «los dioses y los mortales tienen un mismo origen» (*Trabajos*, 108), pues los hombres han nacido de la

14. Traducción y comentario en P. Lévêque, *Aurea Catena Homeri*, págs. 14 y sigs.

tierra (*gegeneis*) del mismo modo que los primeros dioses fueron engendrados por Gea. En definitiva, el mundo y los dioses accedieron al ser en virtud de una escisión inicial, a la que siguió un proceso de creación. Y del mismo modo que hubo varias generaciones de dioses también hubo cinco razas de hombres: las razas de oro, de plata y de bronce, la raza de los héroes y la raza de hierro (*Trabajos*, 109 y sigs.).

Pero la primera raza vivió bajo el imperio de Kronos (*Teogonía*, 111), es decir, antes de Zeus. Esta humanidad de la edad de oro, exclusivamente masculina, moraba cerca de los dioses, «sus poderosos hermanos». Los hombres «vivían como dioses, con el corazón libre de inquietudes, a cubierto de dolores y miserias» (*Teog.*, 112 y sigs.). No trabajaban, pues la tierra les proporcionaba cuanto necesitaban. Pasaban la vida entregados a las danzas, las fiestas y los regocijos de todas clases. No conocían ni la vejez ni la enfermedad, y cuando morían era como si les venciera el sueño (*Trab.*, 113 y sigs.). Pero esta época paradisiaca —de la que hay paralelos en numerosas tradiciones— llegó a su fin con la caída de Kronos.<sup>15</sup>

Hesíodo narra a continuación que los hombres de la raza de oro fueron «tapados por la tierra»; los dioses produjeron entonces una raza menos noble, los hombres de la edad de plata. A causa de sus pecados y también porque no querían sacrificar a los dioses, Zeus decidió aniquilarlos. El dios hizo entonces la tercera raza, la de los hombres de bronce, violentos y belicosos, que terminaron por exter-

15. Podría parecer paradójico que el dios «brutal» que, según la *Teogonía*, engullía a sus propios hijos apenas nacidos, reinase, también según Hesíodo (*Trabajos*, 111) en la época edénica de la humanidad. Pero no hay que olvidar que el Kronos de la *Teogonía* refleja fuertes influencias orientales. También resulta sorprendente que los dioses sean presentados como «hermanos poderosos» de los hombres. Tal afirmación contradice a la opinión general, que pone de relieve la diferencia radical, de orden ontológico, que hay entre dioses y hombres. Hemos de precisar, sin embargo, que ya en la época de oro se daba una diferencia radical: los hombres gozaban de la benevolencia y de la bienaventuranza de los dioses, pero no de su *inmortalidad*. Por otra parte, los dioses pertenecían a la segunda generación divina, la de los Titanes; dicho de otro modo: la estructura del mundo y las modalidades del existir aún no estaban estrictamente precisadas.



minarse entre sí hasta no quedar uno solo. Zeus creó una nueva generación, la de los héroes, que se hicieron famosos por sus combates ante los muros de Tebas y Troya. Muchos de ellos conocieron la muerte, pero otros fueron enviados por Zeus a los confines de la tierra, a las Islas de los Bienaventurados, donde Kronos reina sobre ellos (*Irab.*, 140-169). Hesíodo nada dice de la quinta y última raza, la de hierro, pero se lamenta de haber nacido precisamente en esa época (*Trabajos*, 176 y sigs.).

Las tradiciones consignadas por Hesíodo plantean cierto número de problemas, pero no todas ellas nos interesan ahora. El mito de la «perfección de los comienzos» y de la bienaventuranza primordial, perdidas como consecuencia de un accidente o de un «pecado», está muy difundido. La variante que recoge Hesíodo precisa que la decadencia es gradual y se realiza a lo largo de cuatro etapas. Esto nos recuerda la doctrina india de los cuatro *yugas*. Pero, si bien es verdad que los *yugas* se caracterizan por sus colores distintos —blanco, rojo, amarillo y negro—, no se relacionan con los metales. Por el contrario, los metales aparecen como signos específicos de las distintas épocas históricas en el sueño de Nabucodonosor (Dn 2,32-33) y en algunos textos iraníes tardíos. Pero en el primer caso se trata de dinastías, mientras que en el segundo se proyecta hacia el futuro una sucesión de imperios.

Hesíodo tuvo que insertar la edad de los héroes entre la raza de bronce y la de hierro, pues el recuerdo mitificado de la fabulosa época heroica estaba demasiado cercano como para olvidarlo. La edad de los héroes interrumpe, de un modo por otra parte inexplicable, el proceso de degradación progresiva desencadenado con la aparición de la raza de plata. Sin embargo, el destino privilegiado de los héroes apenas logra enmascarar una escatología, ya que estos personajes no mueren, sino que gozan de una existencia beatífica en las Islas de los Bienaventurados, el Elíseo donde ahora reina Kronos. Dicho de otro modo: los héroes se equiparan, en cierto modo, a los hombres de la edad de oro bajo el reinado de Kronos. Esta escatología será ampliamente reelaborada más tarde, sobre todo bajo la influencia del orfismo. El Elíseo no será ya privilegio exclu-

sivo de los héroes, sino que su acceso quedará patente a las almas de los piadosos y de los «iniciados». Se trata de un proceso muy frecuente en la historia de las religiones (véanse el caso de Egipto, § 30; la India, etc.).

Hemos de añadir que el mito de las edades sucesivas no representa la opinión unánime acerca del origen de los hombres. De hecho parece que el problema de la antropología no preocupó a los griegos. Les interesaba más el origen de un determinado grupo étnico, de una ciudad, de una dinastía. Numerosas familias se consideraban descendientes de los héroes, que, a su vez, habían nacido de la unión entre una divinidad y un mortal. Un pueblo, el de los mirmidones, descendía de las hormigas y otro de las encinas. Después del diluvio, Deucalión repobló la tierra «con los huesos de su madre», es decir, con piedras. Finalmente, según una tradición tardía (siglo IV), habría sido Prometeo el que modeló los hombres con barro.

Por razones que ignoramos, los dioses y los hombres decidieron separarse amistosamente en Meconé (*Teog.*, 535). Los hombres ofrecieron el primer sacrificio, a fin de fijar definitivamente sus relaciones con los dioses. Fue entonces cuando Prometeo intervino por primera vez.<sup>16</sup> Sacrificó un toro y lo dividió en dos porciones. Pero, como quería proteger a los hombres y al mismo tiempo engañar a Zeus, Prometeo recubrió los huesos con una capa de grasa, y la carne y las vísceras con el estómago. Atraído por la grasa, Zeus eligió para los dioses la porción peor, abandonando a los hombres la carne y las vísceras. Éste es el motivo —precisa Hesíodo— de que a partir de entonces los hombres quemaron los huesos como ofrenda a los dioses inmortales (*Teogonía*, 556).

Este reparto engafioso tuvo consecuencias importantes para la humanidad. Significó por una parte, la promoción del régimen carnívoro como acto religioso ejemplar, supremo homenaje rendido a los dioses. Pero esto implicaba en última instancia el abandono de la alimentación vegetariana practicada durante la edad de oro. Por otra parte, la superchería de Prometeo irritó a Zeus contra los hu-

16. Su nombre no figura en Homero.

manos, y retiró a éstos el uso del fuego.<sup>17</sup> Pero el atrevido Prometeo robó el fuego del cielo escondiéndolo en el hueco de una férula (*Teog.*, 567; *Irab.*, 52). Sin poder ya contener su enojo, Zeus decidió castigar a la vez a los hombres y a su protector. Prometeo fue encadenado y un águila le devoraba cada día el «hígado inmortal», que se rehacía cada noche (*Teog.*, 521 y sigs.; *Irab.*, 56). Un día será liberado por Heracles, hijo de Zeus, para mayor gloria del héroe.

En cuanto a los humanos, Zeus les envió la mujer, esa «bella calamidad» (*Teog.*, 585), bajo la forma de Pandora (el «regalo de todos los dioses»; *Irab.*, 81 y sigs.), «trampa profunda y sin salida destinada a los humanos», según la valora Hesíodo, «pues de ella procede la raza, la ralea maldita de las mujeres, azote terrible en medio de los hombres mortales» (*Teog.*, 592 y sigs.).<sup>18</sup>

#### 86. CONSECUENCIAS DEL SACRIFICIO PRIMORDIAL

En última instancia, Prometeo, en vez de beneficiar a la humanidad, fue el causante de su actual postración. En Meconé provocó la separación definitiva entre los dioses y los hombres. A continuación, con su robo del fuego, exasperó a Zeus y provocó de este modo la intervención de Pandora, es decir, la aparición de las mujeres y, como consecuencia, la propagación de toda clase de tribulaciones, males y desdichas. Para Hesíodo, el mito de Prometeo explica

17. Con ello se anulaba el beneficio de la participación, pues obligados a devorar la carne cruda y en la imposibilidad de sacrificar a los dioses, los hombres reasumían la condición de las fieras.

18. En vano había inculcado Prometeo a su hermano que no aceptara nada de Zeus. El estulto Epimeteo acogió a Pandora y la tomó por esposa. Poco después abre ella el misterioso recipiente del que escapan todos los males y se difunden por el mundo. Cuando Pandora vuelve a colocar la tapa, tan sólo la esperanza quedaba dentro. Como observan Séchan y Lévêque, «eso era precisamente lo que quería Zeus irritado, condenar para siempre al hombre al "duro trabajo" (*Irab.*, 91), y por eso hizo entrar en el recipiente a la Esperanza, "que nutre los vanos esfuerzos de los mortales" (Simónides, I, 6)», *Les grandes divinités de la Grèce*, pág. 54.

la irrupción del «mal» en el mundo; en definitiva, el «mal» representa la venganza de Zeus.<sup>19</sup>

Pero esta visión pesimista de la historia humana, condenada por la «bribonería» de un titán, no se impuso de manera definitiva. Para Esquilo, que sustituye el mito de la edad de oro primordial por el tema del progreso, Prometeo es el más grande de los héroes civilizadores. Los primeros hombres, afirma Esquilo, vivían «bajo tierra, en el fondo de las grutas cerradas al sol»; ni siquiera conocían la secuencia de las estaciones, la domesticación o la agricultura. Fue Prometeo quien les enseñó todos los oficios y todas las ciencias (*Prometeo encadenado*, 44 y sigs.). También les dio el fuego<sup>20</sup> y los liberó del temor a la muerte (*ibid.*, 248). Envidioso de no haber sido él mismo el autor de esta humanidad, Zeus quiso aniquilarla y crear otra en su lugar (*ibid.*, 233). Prometeo fue el único que se atrevió a oponerse a los planes del Señor del universo. Para explicar la cólera de Zeus y la intransigencia de Prometeo, Esquilo tomó de Píndaro (o de la misma fuente que éste) un detalle dramático: Prometeo dispone de un arma terrible, que no es otro que el secreto que le había comunicado su madre, Themis. Este secreto se refería a la caída inevitable de Zeus<sup>21</sup> en un futuro más o menos lejano (*ibid.*, 522, 764 y sigs.). El titán afirma con énfasis que Zeus sólo tiene un medio de evitar esa catástrofe: liberarlo de sus cadenas (*ibid.*, 769-770). Como no se han conservado las otras dos partes de la trilogía *Prometheida*, ignoramos de qué modo concluye la rivalidad entre las dos figuras divinas por su reconciliación. Pero en la Atenas del siglo V tenía ya Prometeo su fiesta anual; además, estaba asociado a Hefesto y Ate-

19. Hesíodo es categórico: desde el día en que Zeus se siente «engañado por Prometeo, el de pensamientos aviesos, desde ese mismo día maquina tristes cuitas» (*Teog.*, 47 y sigs.).

20. Pero no se lo entrega, como en Hesíodo, trayéndolo del cielo. «Esquilo ha prescindido del episodio de Meconé, que no convenía al tono de la tragedia y que hubiera podido menoscabar el prestigio de su héroe», L. Séchan, *Le mythe de Prométhée*, pág. 102, n. 62.

21. Sobre el origen y el desarrollo de este motivo, véase Séchan, *op. cit.*, págs. 23 y sigs., 42 y sigs.; J. P. Vernant, «Métis et les mythes de souveraineté».

nea. Por otra parte, es posible que, bajo el influjo de ciertos movimientos espirituales que apasionaban a las minorías intelectuales tanto como a las masas (véase el segundo volumen), desde hacía tiempo se insistía en la sabiduría y la bondad de Zeus. El dueño supremo no sólo se había arrepentido, entronizando a Kronos como rey del Eliseo, sino que también había perdonado a los Titanes. Píndaro proclama que «Zeus, el inmortal, había liberado a los Titanes» (*IV Oda pítica*, 291), y en el *Prometeo liberado*, los Titanes, cuyas cadenas han sido rotas, forman el coro.<sup>22</sup>

El reparto de la primera víctima sacrificial en Meconé significó la ruptura entre los dioses y los hombres, por una parte, y la condena de Prometeo, por otra. Sin embargo, la indignación de Zeus parece excesiva, pues, como ha demostrado Karl Meuli,<sup>23</sup> esta partición ritual corresponde a los sacrificios que ofrecen a los dioses celestes los cazadores primitivos de Siberia y otros pueblos pastores del Asia central. En efecto, éstos presentan a los dioses supremos uránicos los huesos y la cabeza del animal. En otros términos: lo que en una etapa arcaica de la cultura se consideraba homenaje por excelencia a un dios celeste, en el gesto de Prometeo se convierte en un crimen de lesa majestad contra Zeus, el dios supremo. Ignoramos en qué momento se produjo este cambio del significado ritual originario. Parece, sin embargo, que la ira de Zeus fue provocada no por el reparto en sí mismo, sino por el hecho de que fuera dispuesto por Prometeo; dicho de otro modo: por un titán, miembro de la «vieja generación» divina, que por añadidura había tomado partido a favor de los hombres en contra de los olímpicos. El ejemplo de Prometeo hubiera podido tener consecuencias nada gratas; alentados por este primer éxito, los hombres hubieran podido adoptar en adelante una actitud titánica, y Zeus no podía tolerar una humanidad poderosa y orgullosa. Los hombres jamás deberían olvidar su condición existencial precaria y efímera. Había que mantener, en consecuencia, las distancias.

22. Véase Séchan, pág. 44.

23. K. Meuli, «Griechische Opferbräuche», 1946. Véase también W. Burkert, *Homo necans*, págs. 20 y sigs.

En efecto, más tarde, Deucalión, hijo de Prometeo y único superviviente del diluvio provocado por Zeus, ofreció a éste un sacrificio parecido al de Meconé, que le fue aceptado. «Zeus acoge favorablemente la demanda de Deucalión, pero el mito indica que consiente en la medida en que se guardan las distancias.»<sup>24</sup> A partir de entonces, el sacrificio más común, la *thysia*, repite este modelo mítico: una parte de la víctima, que comprende la grasa, se quema sobre el altar, y la otra parte es consumida por quien ofrece el sacrificio junto con sus compañeros.<sup>25</sup> Pero los dioses también están presentes y se alimentan de los sacrificios (*Iliada*, I, 423-424; VIII, 548-552; etc.) o de la humareda provocada por la grasa (*Iliada*, I, 66-67; etc.).

La ruptura que se produjo en Meconé es recompuesta en cierto modo gracias precisamente a Deucalión. El hijo de Prometeo devuelve a los dioses el puesto que convenía a Zeus. Por otra parte, la humanidad que había intervenido en el reparto fatal ya había perecido en el diluvio. Es significativo el hecho de que, según Esquilo, Prometeo desempeñe un cometido más bien modesto y borroso. Es posible incluso que el éxito de la *Prometeida* contribuyera a crear esta situación. Pues si bien Esquilo había ensalzado la grandeza de este héroe civilizador, protector de los hombres, también había ilustrado la benignidad de Zeus y el valor espiritual de la reconciliación final, elevada al rango de modelo ejemplar de la sabiduría humana. Prometeo no recuperará sus dimensiones sublimes —víctima eterna de la tiranía— hasta el Romanticismo europeo.

En la India, las especulaciones en torno al sacrificio sirven para articular una cosmogonía específica y abren el camino a la metafísica y a las técnicas del yoga (véase § 76). Entre los hebreos, los sacrificios cruentos serán continuamente reinterpretados y hasta revalorizados, incluso después de las críticas de los profetas. En cuanto al cristianismo, se constituirá a partir de la inmolación voluntaria de Cristo. El or-

24. J. Rudhardt, «Les mythes grecs relatifs à l'instauration du sacrifice», pág. 14. Por otra parte, Zeus no responde inmediatamente a Deucalión, sino que envía a Hermes para averiguar lo que desea; Apolodoro, *Bibl.*, I, 7,2.

25. El análogo más aproximado es la *zebah* de los hebreos (véase § 56).

fismo y el pitagorismo, al insistir en las virtudes del régimen vegetariano, reconocían implícitamente el «pecado» cometido por los hombres al aceptar el reparto de Meconé (véase el segundo volumen). Sin embargo, el castigo de Prometeo no desempeñó sino un cometido secundario en las reflexiones sobre la «justicia» de Zeus. Precisamente este tema de la «justicia» divina, junto con su corolario, el «destino» humano, apasionaba al pensamiento griego ya desde Homero.

#### 87. EL HOMBRE Y EL DESTINO. SIGNIFICADO DEL «GOZO DE VIVIR»

Juzgada desde la perspectiva judeocristiana, la religión griega parece haberse formado bajo el signo del pesimismo: la existencia humana aparece, por definición, como algo efímero y sobrecargado de miserias. Homero compara a los hombres con «las hojas que el viento abate en tierra» (*Iliada*, VI, 146 y sigs.). Mimnermo de Colofón, poeta del siglo VII, recoge esta comparación en su larga enumeración de males: pobreza, enfermedades, duelos, vejez, etc. «No hay un solo hombre al que Zeus no envíe los males por millares.» Para su contemporáneo Semónides, los hombres son «criaturas de un día», que viven como las bestias, «sin saber por qué camino llevará el dios a cada uno de nosotros hasta su destino».<sup>26</sup> Una madre pedía a Apolo que recompensara su piedad otorgando a sus dos hijos el mayor regalo que el dios fuera capaz de hacerles; el dios otorgó lo que se le pedía y los dos niños fallecieron al instante sin sufrimiento alguno (Herodoto, I, 31,1 y sigs.). Teognis, Píndaro, Sófocles proclaman que la mayor suerte que podría haber a los humanos sería no haber nacido o, una vez nacidos, morir cuanto antes.<sup>27</sup>

Pero tampoco la muerte resuelve nada, puesto que no significa la extinción total y definitiva. Para los contemporáneos de Homero, la

26. Los poetas jonios parecen aterrorizados por la miseria, las enfermedades y la vejez. Sus únicos consuelos posibles son la guerra y la gloria o los goces que proporciona la riqueza.

27. Teognis, 425-428; Píndaro, frag. 157; Sofocles, *Edipo en Coloma*, 1219 y sigs.

muerte significaba una existencia ulterior disminuida y humillante en las tinieblas infraterrestres del Hades, poblado de sombras pálidas desposeídas de fuerza y memoria (Aquiles, cuyo fantasma logra evocar Ulises, afirma que preferiría ser en la tierra esclavo de un hombre sin grandes recursos «en vez de reinar sobre todos los muertos».<sup>28</sup> Por otra parte, el bien que se hubiera hecho en la tierra quedaba sin recompensa y el mal no sufría ningún castigo. Los únicos que sufrían torturas por toda la eternidad eran Ixión, Tántalo, Sísifo, por haber ofendido a Zeus en persona. Y si Menelao no descendió al Hades, sino que fue trasladado al Elíseo, fue porque, al casarse con Elena, se había convertido en yerno de Zeus. Según la tradición transmitida por Hesíodo (véase § 85), otros héroes gozaron del mismo destino. Pero se trataba de unos pocos privilegiados.

Esta concepción pesimista se impuso fatalmente cuando el hombre griego tomó conciencia de la precariedad de la condición humana. Por una parte, el hombre no es *strictu sensu* «criatura» de una divinidad (idea compartida por cierto número de religiones arcaicas y por los tres monoteísmos); en consecuencia, no se atreve a esperar que sus oraciones consigan establecer una cierta «intimidación» con los dioses. Por otra parte, sabe que su vida está ya decidida por el destino, la *moira* o la *aisa*, la «suerte» o «porción» que le ha sido asignada, es decir, el tiempo que se le concede hasta la muerte.<sup>29</sup> En consecuencia, la muerte ya queda decidida en el momento de nacer, y la duración de la vida estaba simbolizada por el hilo que hilaba la divinidad.<sup>30</sup> Pero hay algunas expresiones como «*moira* de los

28. *Odisea*, II, 489-491. Palabras que se han hecho célebres, pero que provocarán la crítica despiadada de Sócrates; véase Platón, *República*, III, 386 a-387 d-388 b.

29. La significación de los términos *moira* y *aisa* ha variado después de Homero. Estas potencias casi demoníacas, que impulsaban a los hombres a la locura, fueron más tarde personificadas y convertidas en tres diosas. Las tres Moiras aparecen por vez primera en Hesíodo (*Teog.*, 900 y sigs.) como hijas de Zeus y Temis.

30. Al principio «hilaban» los «dioses» (*Od.*, 20, 196, etc.), el *daimon* (*Od.*, 16, 64), la *moira* (*Il.*, 24, 209) o *aisa* (*Il.*, 20, 128). Pero finalmente, al igual que en otras tradiciones indoeuropeas (y también orientales), «hilar» los destinos fue una

dioses» (*Odisea*, III, 261) o «*aisa* de Zeus» (*Iliada*, XVII, 322; *Odisea*, IX, 52) que dan a entender que es el mismo Zeus el que determina las suertes. En principio, el dios podía modificar el destino, como se dispuso a hacerlo en el caso de su hijo Sarpedón (*Iliada*, XVI, 433 y sigs.) en el momento en que la vida de éste acababa de llegar a su término. Pero Hera le hizo ver que semejante gesto tendría como consecuencia la anulación de las leyes del universo —es decir, de la justicia (*dikē*)— y Zeus le dio la razón.

Este ejemplo demuestra que el mismo Zeus reconoce la supremacía de la justicia; por otra parte, *dikē* no es más que la manifestación concreta, en la sociedad humana, del orden universal o, dicho de otro modo, de la ley divina (*themis*). Hesíodo afirma que Zeus ha otorgado a los hombres la «justicia» para que no se comporten igual que fieras salvajes. El primer deber de los hombres es ser justos y rendir el debido honor (*timē*) a los dioses, sobre todo ofreciéndoles sacrificios. Ciertamente, la significación del término *dikē* evolucionó en el curso de los siglos que separan a Homero de Eurípides. El segundo no dudó en escribir: «Si los dioses hacen alguna fealdad (o bajeza), es que no son dioses» (frag. 292 del *Belerofonte*). Ya antes que Eurípides, Esquilo afirmaba que Zeus no castiga a los inocentes (*Agamenón*, 750 y sigs.). Pero ya en la *Iliada* se puede reconocer a Zeus como protector de la *dikē*, puesto que garantiza los juramentos y protege a los extranjeros, a los huéspedes y a los suplicantes.<sup>31</sup>

En resumen, los dioses no hieren a los hombres sin motivo ni en tanto éstos se mantengan dentro de los límites que convienen a su condición existencial. Pero es difícil no transgredir las limitaciones

tarea atribuida a unas «hilanderas» (*klothes*) o a las Moiras; véanse *Volospā*, estrofa 20; M. Eliade, *Tratado*, § 58. «Hilar» la suerte de alguien equivale a «atarlo», es decir, a inmovilizarlo en una situación imposible de superar.

31. H. Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*, pág. 6 (contra la interpretación de Dodds, *The Greeks and the Irrational*, pág. 52, n. 18). Zeus es, por otra parte, el modelo de soberano: como responsable del bienestar de sus súbditos, el *basileus* ha de proteger los derechos y las costumbres tradicionales (*themistes*), es decir, que está obligado a respetar una determinada *dikē*.

impuestas, puesto que el ideal del hombre es la «excelencia» (*aretē*), y un exceso en la búsqueda de esa excelencia puede degenerar en orgullo desmesurado e insolencia (*hybris*). Es lo que le ocurrió a Ajax, cuando se envanecía de haberse librado de la muerte a pesar de los dioses y fue abatido por Poseidón (*Odisea*, IV, 499-511). La *hybris* suscita una locura pasajera (*atē*) que ciega a su víctima y la lleva al desastre.<sup>32</sup> Esto equivale a decir que la *hybris* y su consecuencia, la *atē*, son los medios por los que se realiza en ciertos casos (héroes, reyes, aventureros, etc.) la *moira*, la porción de vida otorgada al nacer a estos mortales demasiado ambiciosos o simplemente extraviados por el ideal de la «excelencia».

En resumidas cuentas, el hombre no dispone de otra cosa que de sus personales limitaciones, las que le vienen de su propia condición humana y en particular de su *moira*. La sabiduría comienza con la conciencia de la finitud y la precariedad de toda vida humana. Se trata, por consiguiente, de sacar provecho de todo cuanto pueda ofrecer el *presente*: juventud, salud, goces materiales y ocasiones de demostrar la propia valía. Ésta es la lección de Homero: vivir en plenitud y al mismo tiempo con dignidad *en el presente*. Ciertamente, este «ideal» nacido de la desesperanza será modificado con el tiempo. Más adelante (segundo volumen) examinaremos algunas de estas modificaciones. Pero la conciencia de las limitaciones impuestas y de la fragilidad de la existencia nunca se borraría del todo. Lejos de inhibir las fuerzas creadoras del genio religioso griego, esta visión trágica condujo a una revalorización paradójica de la condición humana. Puesto que los dioses le han obligado a no traspasar sus propios límites, el hombre ha terminado por realizar la *perfección* y, en consecuencia, la *sacralidad de la condición humana*. Dicho de otro modo: el hombre ha redescubierto y llevado a su culminación el «gozo de vivir», el valor sacramental de la experiencia erótica y de la belleza del cuerpo humano, la función religiosa de toda alegría

32. Cuando Herodoto (I, 32) hace decir a Solón: «Ya sé que la divinidad está sujeta a la envidia y la inestabilidad», lo que hace es ante todo criticar la estupidéz de los que olvidan su condición humana, dejándose dominar por la *hybris*.

organizada colectivamente (procesiones, juegos, danzas, cánticos, competiciones deportivas, espectáculos, banquetes, etc.). El sentido religioso de la *perfección del cuerpo humano* —la belleza física, la armonía de los movimientos, la calma, la serenidad— inspiró el canon artístico. El antropomorfismo de los dioses griegos (tal como se manifiesta ya en los mitos, y que más tarde será criticado por los filósofos) recupera su significación religiosa en la estatuaria divina. Paradójicamente, una religión que proclama la distancia irreductible entre el mundo divino y el de los hombres, hace de la perfección del cuerpo humano la representación más adecuada de los dioses.

Pero lo que más interesa subrayar es la valoración religiosa del *presente*. El simple hecho de *existir*, de *vivir en el tiempo*, puede implicar una dimensión religiosa, que no siempre resulta evidente, puesto que la sacralidad queda en cierto modo «disimulada» en lo inmediato, en lo «natural» y cotidiano. El «gozo de vivir» descubierto por los griegos nunca es un regodeo de tipo profano, sino que revela la *bienaventuranza* de existir, de participar —siquiera sea de manera fugitiva— en la espontaneidad de la vida y en la majestuosidad del mundo. Como tantos otros antes y después que ellos, los griegos aprendieron que el mejor medio de escapar del tiempo es explotar las riquezas, insospechables a primera vista, del instante vivo.

La sacralización de la finitud humana y de la «trivialidad» de una existencia «ordinaria» constituye un fenómeno relativamente frecuente en la historia de las religiones. Pero fue especialmente en China y en Japón durante el primer milenio de nuestra era donde la sacralización de los «límites» y las «circunstancias» —sea cual fuere su naturaleza— alcanzó las más altas cimas y llegó a influir profundamente en las respectivas culturas. Al igual que en la Grecia antigua, esta transmutación del «hecho natural» se tradujo igualmente en una estética peculiar.<sup>33</sup>

33 Vease el tercer volumen de la presente obra.

## Capítulo XI

### Los olímpicos y los héroes

#### 88. EL GRAN DIOS CAIDO Y EL HERRERO DIVINO: POSEIDON Y HEFESTO

Poseidón es un antiguo dios supremo que, por múltiples razones, perdió su original soberanía universal.<sup>1</sup> Por todas partes aparecen huellas de su anterior majestad, empezando por su propio nombre, que Wilamowitz había interpretado correctamente como «esposo de la tierra» (*posis das*). En la *Iliada*, Zeus es su hermano mayor, pero Hesíodo refleja con seguridad una tradición más antigua cuando presenta a Zeus como el más joven (*Teog.*, 456). En todo caso, Poseidón es el único que se atreve a protestar ante los abusos de poder de Zeus, recordándole que el ámbito de su dominio es tan sólo el cielo.<sup>2</sup> En este detalle podemos ver el recuerdo de la resistencia que opone un dios supremo antiguo a la ascensión de otro dios más joven y más afortunado. Cuando fue repartido el universo, Poseidón recibió la soberanía sobre los mares, y con ello se convirtió en un verdadero dios homérico. Teniendo en cuenta la importancia que el mar tenía para los helenos, Poseidón nunca llegaría

1. En Pilos, durante la época aquea, Poseidon ocupaba una posición religiosa superior a la de Zeus.

2. *Iliada*, XV, 195. En el primer canto (vv. 400 y sigs.) se dice que una vez, junto con otros dioses, Poseidon organizó una conjura para encadenar a su hermano.

a perder su actualidad religiosa. Pero su estructura original quedaría profundamente modificada, y la herencia mítico-religiosa septentrional que aportó a Grecia sería totalmente dispersada o reinterpretada.

En efecto, el pueblo indoeuropeo que adoraba a Poseidón no conoció el mar hasta su llegada a la Grecia meridional. Numerosos rasgos de Poseidón nada tienen que ver con el mar. Es el dios de los caballos (*hippios*) y en numerosos lugares, especialmente en Arcadia, se le adoraba bajo una forma equina. Precisamente en Arcadia encontró Poseidón a Deméter cuando la diosa marchaba errante en busca de Perséfone. Para escapar de él, la diosa se transformó en yegua, pero Poseidón adoptó la forma de un caballo y de este modo pudo poseerla. De su unión nacieron una hija y el corcel Arión (Antímaco, en Pausanias, VIII, 25,9). Poseidón se parece a Zeus por el gran número de sus aventuras amorosas, lo que revela su estructura original de «esposo de la tierra» y «turbador del suelo». Según Hesíodo, tomó por esposa a Medusa, que también era una antigua diosa de la tierra. Otra tradición narra que Anteo nació de su unión con Gea.

Sus relaciones con el caballo indican la importancia que tenía este animal para los invasores indoeuropeos. Poseidón aparece como el creador, padre o dispensador de los caballos. Pero resulta también que el caballo está relacionado con el mundo infernal, lo que pone de nuevo en evidencia el carácter de «dueño de la tierra» que posee este dios. Su potencia original queda también indicada por las formas gigantescas o monstruosas de sus hijos: Orión, Polifemo, Tritón, Anteo, las Arpias, etc. En su condición de *posis das*, espíritu masculino de la fertilidad que habita en la tierra, tal como lo entendía Wilamowitz, el dios traído por los indoeuropeos podría ser comparado con los dioses supremos y fecundadores, «señores de la tierra», de las religiones mediterráneas y orientales.<sup>3</sup> Al convertirse en un dios exclusivamente marítimo, Poseidón no pudo conservar de sus atributos originales sino los relacionados con el mar: el poder caprichoso y el señorío sobre el destino de los navegantes.

3. Véase Leonard Palmer, *Mycenaean and Minoans*, págs. 127 y sigs.

Hefesto es una figura singular en la religión y en la mitología griegas. Su nacimiento mismo fue muy extraño, pues, según Hesíodo, Hera lo engendró «sin unión amorosa, por cólera y para irritar a su esposo».<sup>4</sup> Por otra parte, Hefesto se distingue del resto de los olímpicos por su fealdad y su aspecto contrahecho. Es cojo de ambos pies, corcovado y patizambo, hasta el punto de que no puede caminar sin un apoyo. Estas deformaciones son consecuencia de haber caído sobre la isla de Lemnos, a la que Zeus lo arrojó desde lo alto del Olimpo por haber tomado partido a favor de su madre, Hera (*Iliada*, I, 590 y sigs.). Según otra versión, habría sido Hera la que lo arrojó al mar, avergonzada de su deformidad (*Iliada*, XVIII, 394 y sigs.). Dos nereidas, Tetis y Eurynomé, lo escondieron en una gruta profunda en medio del océano. Allí fue donde Hefesto aprendió durante nueve años el oficio de herrero y artifice.

Se ha señalado la analogía entre los temas del «niño perseguido» y del «recién nacido maléfico». En los dos casos, el niño sale victorioso de la prueba. Se trata ciertamente de una prueba iniciática comparable a la precipitación de Dioniso o Teseo en las aguas.<sup>6</sup> Pero la mutilación de Hefesto se explicaría mejor por la iniciación de tipo mágico o chamánico. Marie Delcourt (*op. cit.* en n. 5, págs. 110 y sigs.) ha comparado los tendones cortados o los pies torcidos de Hefesto con las torturas iniciáticas del futuro chamán.<sup>7</sup> Al igual que otros dioses-magos, Hefesto hubo de pagar por su ciencia de herrero y de artista el precio de su mutilación física.

Sus obras son a la vez prodigios de arte y de magia. Además de los broches, brazaletes y rosetas (*Iliada*, XVIII, 400-401), fabrica el fa-

4. *Teogonía*, 927; véase Apolodoro, *Bibl.*, I, 3,5-6. Pero en la *Iliada* (I, 578) Hefesto afirma la paternidad de Zeus.

5. Véase Marie Delcourt, *Héphaïstos ou la légende du magicien*, págs. 42 y sigs.

6. En efecto, lanzándose al mar Teseo obtiene el anillo y la corona mágica, obra de Hefesto, que le permitieran penetrar en el laberinto y salir de él; véase M. Delcourt, pág. 119.

7. Otro elemento específico de las tradiciones chamánicas y de los herreros-magos: Hefesto aprende su arte en la caverna de Eurinomé (la muerte) o en la fragua subterránea de Celadión.

moso escudo de Aquiles (ibid., 369 y sigs.), los perros de oro y de plata que flanquean la puerta del palacio de Alcinoos (*Odisea*, VII, 92), las moradas resplandecientes de los dioses, los autómatas (entre ellos son los más célebres los trípodas de oro que se mueven solos y las dos «sirvientes de oro» (*Iliada*, XVIII, 417 y sigs.) semejantes a dos muchachas que le ayudan a caminar. A petición de Zeus modela con barro a Pandora y la anima. Pero Hefesto es sobre todo un consumado maestro de las ataduras. Mediante sus obras —tronos, cadenas, redes— encadena a dioses y diosas, lo mismo que hizo con el titán Prometeo. Regaló a Hera un trono de oro cuyos lazos invisibles, una vez que la diosa se sentó, la retuvieron atada. Ningún dios era capaz de soltarla, por lo que enviaron a Dioniso, que logró embriagar a Hefesto, lo llevó consigo al Olimpo y de este modo se pudo liberar finalmente a la diosa (Pausanias, I, 20,2). Su hazaña más célebre fue también la más burlesca. Hefesto encadenó a su esposa Afrodita y a Ares con una red invisible e invitó luego a los olímpicos a que contemplaran su unión culpable (*Odisea*, VIII, 266 y sigs.). Los dioses rompieron a reír, pero al mismo tiempo se sintieron asustados ante aquella obra cuyo autor demostraba ser, más que un experto artista, un peligroso mago.

Como dios mago, Hefesto es a la vez un dios capaz de atar y desatar, un dios, por consiguiente, partero (fue él quien extrajo a Atena de la cabeza de Zeus). La mitología de Hefesto pone de relieve mejor que ningún otro argumento mítico la equivalencia de la magia y de la perfección técnica. Ciertos dioses soberanos (Varuna, Zeus) son también señores de las ataduras. Pero el poder de atar y desatar es compartido por otras figuras divinas o demoníacas (por ejemplo, en la India, por Vritra, Yama, Nirrti). Los nudos, las redes, las cuerdas, las lazadas se sitúan entre las expresiones imaginativas de la fuerza mágico-religiosa indispensable para poder mandar, gobernar, castigar, paralizar, herir de muerte. Son, en una palabra, expresiones «sutiles», paradójicamente delicadas, de un poder terrible, desmesurado, sobrenatural.<sup>8</sup> La mitología de Hefesto asocia la fuen-

8. Véase nuestro estudio «Le "dieu lieur" et le symbolisme des nœuds», en *Images et symboles*, págs. 120-163.

te de una fuerza mágica semejante a los «secretos del oficio» a los metalúrgicos, los herreros y los orfebres; en una palabra: a la perfección técnica y artesana. Pero todas las técnicas tienen su origen y su apoyo en el «dominio del fuego», prestigio compartido por los chamanes y los magos antes de convertirse en el «secreto» de los alfareros, los metalúrgicos y los herreros.

Ignoramos los «origenes» de Hefesto. No ha sido posible explicar esta figura divina ni por la herencia prehelénica ni por las tradiciones indoeuropeas. Es evidente su estructura arcaica. Más que un dios del fuego, debió de ser una divinidad tutelar de los trabajos que implicaban el «dominio del fuego»; dicho de otro modo: una forma específica y más bien rara de magia.

#### 89. APOLO: LAS CONTRADICCIONES RECONCILIADAS

Podrá parecer paradójico el hecho de que el dios considerado como la más perfecta encarnación del genio helénico no tenga una etimología griega. Paradójico también que sus más famosas hazañas míticas no sean exponente de las virtudes que se ha terminado por llamar «apolíneas»: la serenidad, el respeto hacia la ley y el orden, la divina armonía. El dios se deja arrebatar muchas veces por el deseo de venganza, por los celos y hasta por el rencor. Pero estas debilidades perderan enseguida su carácter antropomórfico y terminarán por revelar una de las múltiples dimensiones de la divinidad tal como los griegos la entendían.

El dios que más radicalmente ilustra, después de Zeus, la distancia que separa a los hombres de los dioses conoció la misma suerte que puede caber al más desdichado entre los mortales: se le negaba el derecho a nacer. Embarazada de Zeus, Letona, de la raza de los Titanes, buscaba en vano un lugar para dar a luz. Ningún país se atrevía a recibirla por temor a Hera, que además había incitado a Pitón, el dragón de Delfos, a seguir de cerca las huellas de Letona. Finalmente, la isla de Delos aceptó a Letona, que allí dio a luz dos gemelos, Artemis y Apolo. Una de las primeras hazañas del



dios recién nacido consistió en castigar a Pitón. Pero, según otra versión más antigua, Apolo se dirigió hacia Delfos, su futura morada. El camino estaba cerrado por un dragón hembra, Pitón, al que dio muerte el dios con sus flechas,<sup>9</sup> hecho que cabe justificar, lo mismo que la ejecución del gigante Ticias, que había tratado de violar a la madre de Apolo. Pero Apolo mató también a flechazos a los siete hijos de Niobe (mientras Artemis se encargaba de abatir a sus siete hijas) porque la orgullosa madre había humillado a Letona gloriándose de su numerosa descendencia. También dio muerte el dios a su amada Coronis, que le había engañado con un mortal,<sup>10</sup> y mató asimismo, aunque por error, a su mejor amigo, Jacinto.

Esta mitología agresiva, que durante muchos siglos sirvió de inspiración a escritores y artistas, tiene su paralelo en la historia de la penetración de Apolo en Grecia, y no es otra cosa que el proceso por el que Apolo va sustituyendo, de manera más o menos brutal, a las divinidades griegas prehelénicas, en el fondo de la misma manera en que la religiosidad griega se fue imponiendo en su conjunto. En el país beocio, el dios fue asociado a Ptoos, como Apolo Ptoos, pero hacia el siglo IV Ptoos pasó a ser el hijo o el nieto de Apolo. En Tebas sustituyó a Ismenio. Pero el ejemplo más famoso fue su instalación en Delfos, después de dar muerte al antiguo señor de aquel lugar, el Pitón. Esta hazaña mítica tuvo considerable importancia, y no sólo para Apolo. La victoria de un dios campeón contra un dragón, símbolo a la vez de la «autoctonía» y de la soberanía primordial de las potencias telúricas, es uno de los mitos más difundidos (véase § 45). Lo peculiar en el caso de Apolo es, por una parte,

9. Véanse *Himno homérico a Apolo*, 300 y sigs.; Apolodoro, *Bibl.*, I, 41 y sigs.

10. Salvó al niño que ella iba a dar a luz, Asklepio. Éste llegó a ser un médico famoso, hasta el punto de que, a petición de Artemis, resucitó a Hipólito. Este milagro fue una transgresión de las leyes establecidas por Zeus, y el rey de los dioses fulminó a Asklepio. Apolo se vengó dando muerte a los Cíclopes que habían forjado el rayo. Culpable de un crimen contra su propio clan (los Cíclopes eran Titanes, como Leto), Apolo sufrió destierro durante un año entre los mortales; bajó como esclavo para Admeto.

el hecho de que tuvo que expiar aquella muerte, convirtiéndose de este modo en el dios por excelencia de las purificaciones y, por otra, su instalación en Delfos. Fue precisamente bajo su advocación de Apolo Pítico como alcanzó su prestigio panhelénico. Este proceso estaba ya consumado en el siglo VIII.<sup>11</sup>

En cuanto a su «origen», se ha tratado de situarlo en las regiones septentrionales de Eurasia o en Asia Menor. La primera hipótesis se apoya en las relaciones del dios con los hiperbóreos, considerados por los griegos como los habitantes de un país situado «más allá del Bóreas», es decir, el viento norte. Según el mito délfico,<sup>12</sup> Zeus determinó que Apolo residiera en Delfos y trajera las leyes a los helenos, pero el joven dios se marchó volando sobre un carro tirado por cisnes hasta el país de los hiperbóreos, donde permaneció un año entero. Sin embargo, como los habitantes de Delfos no dejaron de invocarle con cánticos y danzas, el dios regresó. Desde entonces, pasaba los tres meses de invierno entre los hiperbóreos y regresaba con la primavera. Durante su ausencia Dioniso reinaba en Delfos como señor del oráculo.

Según Píndaro, «nadie puede descubrir ni por tierra ni por mar el camino maravilloso que lleva hacia los juegos de los hiperbóreos» (*Pit.*, X, 29 y sigs.). Dicho de otro modo: este país y sus habitantes pertenecen a la geografía mítica. Se trata de una raza sagrada libre de enfermedades y vejez. También Píndaro afirma (*frag.*, 272, Bowra) que los hiperbóreos pueden vivir mil años; no conocen ni el trabajo ni la guerra y pasan el tiempo entretenidos en danzar y tocar la lira y la flauta. Baquilides (III, 58) narra que, para recompensar «su piedad», Apolo llevó a Cresos y a sus hijos a vivir entre los hiperbóreos. Se trata, por consiguiente, de un lugar paradisiaco comparable a las Islas de los Bienaventurados, a las que marchan las almas de los héroes.

11. Véanse Wilamowitz, *Glaube d. Hellenen* II, pág. 34; M. Delcourt, *L'Oracle de Delphes*, págs. 215 y sigs.

12. La más antigua referencia se halla en un poema de Alceo (aproximadamente, 600 a.C.), resumido por un retórico tardío, Hiberio (del siglo IV d.C.).

Herodoto (IV, 32-35) recoge las noticias dadas por los habitantes de Delos acerca de las ofrendas que Apolo recibía de los hiperbóreos: ciertos objetos envueltos en paja de trigo eran enviados a las gentes del país vecino, que, a su vez, las transportaban al más cercano, y de este modo llegaban finalmente a Delos. Sería vano indagar la posible existencia de un recuerdo histórico en esta tradición que, entre otras cosas, localizaba en el país de los hiperbóreos el olivo, árbol mediterráneo por excelencia.

A pesar de ello, las regiones septentrionales, desde Tracia hasta el país de los escitas y los isedones, ocupaban un lugar importante en las tradiciones relacionadas con Apolo. Algunos de sus discípulos legendarios (Abaris, Aristeas) eran «hiperbóreos», mientras que Orfeo fue relacionado siempre con Tracia. Pero se trata de un Septentrión que, a pesar de que sería gradualmente explorado y conocido, conservaría siempre un aura mítica. Fue aquel Septentrión imaginario un país que alimentó e incitó la creatividad mitológica.

A favor del origen asiático de Apolo se suele alegar el hecho de que sus más grandes lugares de culto se encuentran en Asia: Patara en Licia, Didima en Caria, Claros en Jonia, etc. Como tantos otros dioses olímpicos, parece que Apolo llegó tardíamente a los lugares santos de la Grecia continental. Por otra parte, una inscripción hitita descubierta cerca de una aldea anatólica contiene el nombre *Apulunas*, «dios de las puertas», y, según observa Nilsson, el Apolo de la Grecia clásica tenía también este oficio.<sup>13</sup>

Pero la «génesis» de un dios es interesante únicamente en la medida en que nos ayuda a captar mejor el genio religioso de sus fieles. Al igual que el mismo pueblo griego, sus dioses son el resultado de una síntesis grandiosa. Gracias a un largo proceso de confrontación, simbiosis, convergencia y síntesis, las formas divinas griegas llegaron a manifestar todas sus virtualidades.

13. Véanse M. Nilsson, *Greek Folk Religion*, pág. 79; Guthrie, *The Greeks and their Gods*, pág. 86, n. 1.

## 90. ORÁCULOS Y PURIFICACION

Apenas nacido, gritó Apolo: «Que me den mi lira y mi arco curvo, voy a anunciar a los hombres la inflexible voluntad de Zeus» (*Himno homérico*, 132). En *Las Euménides* de Esquilo, el dios asegura ante las Furias que «jamás ha comunicado oráculo alguno sobre hombre, mujer o ciudad si no fue por orden de Zeus» (vv. 616-619). Esta veneración por el «padre de los olímpicos» explica las relaciones de Apolo con las ideas del orden y la ley. Durante la época clásica, Apolo representa ante todo el aspecto legal de la religión. Platón lo llama «exegeta nacional» (*patrios exegetas*; *Rep.*, IV, 427 b). Comunica sus consejos a través de los oráculos de Delfos y, en Atenas y Esparta, mediante los *exegetai*, encargados de transmitir y explicar las decisiones del dios acerca de las liturgias de los templos y en especial las purificaciones necesarias cuando se ha cometido un homicidio. Si Apolo se convirtió en el dios que aleja el mal (*apotropaïos*) y purificador por excelencia (*katharsios*), fue porque él mismo hubo de purificarse después de haber dado muerte a Pitón. Todo crimen de homicidio producía una mancha maléfica dotada de virtualidad casi física, el *miasma*, azote temible que amenazaba a las colectividades enteras. Apolo contribuyó a humanizar las costumbres arcaicas en relación con el homicidio.<sup>14</sup> Gracias a Apolo pudo hacerse perdonar Orestes el crimen de matricidio (véase Esquilo, *Las Euménides*).

Delfos, como santuario de los oráculos, tenía una prehistoria anterior a la llegada de Apolo. Independientemente de su etimología, los griegos lo relacionaban con el término *delphys*, «matriz».<sup>15</sup> La cavidad misteriosa era una sima, un *stomios*, término que sirve tam-

14. La costumbre exigía que el autor de un asesinato, aun involuntario, fuera abatido por la familia; ésta era la única medida que cabía aplicar para aplacar el alma de la víctima y borrar la mancha (*miasma*) producida por el crimen. El Código de Dracón sustituyó la venganza por la autoridad del Estado: el tribunal de la ciudad juzgaba al culpable y luego lo entregaba a la familia de la víctima.

15. La serpiente femenina Delphynē, nacida de la tierra, cede el lugar a la serpiente masculina, Pitón.

bién para designar la vagina. También el *omphalos* de Delfos está atestiguado en época prehelénica. Era símbolo del ombligo y estaba cargado de un significado genital,<sup>16</sup> pero era sobre todo un «centro del mundo». Según la leyenda, dos águilas soltadas por Zeus en los extremos del mundo terminaron por encontrarse sobre el *omphalos*. Este venerable lugar oracular, en el que desde tiempos remotos se manifestaba la sacralidad y la potencia de la Tierra Madre, recibió una nueva orientación religiosa bajo el reinado de Apolo.

El oráculo era comunicado por la Pitia y por el profeta que asistía a la consulta. Al principio estas consultas se celebraban una vez al año (en el aniversario del dios), luego una vez al mes y finalmente en numerosas ocasiones, con excepción de los meses de invierno, durante los cuales Apolo estaba ausente. La operación implicaba el previo sacrificio de una cabra. Los consultantes hacían sus preguntas generalmente en forma alternativa: ¿qué era preferible: tal cosa o tal otra? La Pitia daba la respuesta sacando al azar habas blancas o negras.<sup>17</sup>

En los casos más graves, la Pitia, inspirada por Apolo, profetizaba en la cripta del templo. Se ha hablado del «delirio pítico», pero nada indica que se produjeran trances histéricos o «posesiones» del tipo dionisiaco. Platón comparaba el «delirio» (*maneisa*) de la Pitia con la inspiración poética debida a las Musas y el transporte amoroso de Afrodita. Según Plutarco, «el dios se contenta con poner en la Pitia las visiones y la luz que ilumina el futuro; en esto consiste el entusiasmo».<sup>18</sup> En las representaciones figurativas, la Pitia aparece serena, tranquila, concentrada, como una imagen del dios que la inspira.

¿De qué medios se servía la Pitia para conseguir este «estado segundo»? Para nosotros es un misterio. La Pitia, elegida entre las

16. Lo discute Delcourt, *op. cit.*, págs. 145 y sigs.

17. La quiromancia antigua, tan simple en apariencia, tenía un modelo ilustre: Zeus elegía entre los destinos colocados sobre sus rodillas y los atribuía a cada cual según su deseo.

18. Plutarco, *Pitia*, VII, 397 c; véase Oráculos, XL, 432 D; Delcourt, pág. 227.

mujeres de Delfos, profetizaba en fechas fijas. Las hojas de laurel que masticaba, las fumigaciones con la misma planta, el agua de la fuente Casotis que bebía, carecen de toda propiedad embriagante y no bastan para explicar el estado de trance. Según la tradición, el trípode oracular estaba situado encima de una hendidura (*chasma*) de la roca por la que se producían emanaciones dotadas de virtudes sobrenaturales. Las excavaciones, sin embargo, no han revelado ni hendiduras en la roca ni el antro al que descendía la Pitia (pero cabe admitir que hayan desaparecido como consecuencia de movimientos sísmicos). De ahí se ha sacado la conclusión, un tanto precipitada, de que todo este conjunto (*chasma* y emanaciones, descenso de la Pitia a un corredor subterráneo, el *adyton*) sería una imagen mítica muy reciente.<sup>19</sup> Lo cierto es, sin embargo, que existía el *adyton* y, como ha demostrado Marie Delcourt (págs. 227 y sigs.), la antigüedad y la estructura telúrica de Delfos implicaban un «descenso» ritual a las regiones infraterrestres. Puesto que no se ha encontrado ninguna «causa natural» a la que atribuir el trance, se ha supuesto que la Pitia se autosugestionaba o era hipnotizada a distancia por el profeta. Lo cierto es que no sabemos nada seguro.

#### 91. DE LA «VISION» AL CONOCIMIENTO

El «éxtasis» apolíneo, aunque provocado muchas veces por la «inspiración» (es decir, por la posesión) divina, no implicaba la comunión que tenía lugar a causa del *enthousiasmos* dionisiaco (véase § 124). Los extáticos, inspirados o poseídos por Apolo, eran conocidos sobre todo por sus poderes catárticos y oraculares. Por el contrario, los iniciados en los misterios dionisiacos, los *bakchoi*, nunca dan pruebas de poseer poderes proféticos. Se ha insistido en el carácter «chamánico» de ciertos personajes semimíticos famosos como adoradores por excelencia de Apolo. El hiperbóreo Abaris, sacerdo-

19. Los primeros testimonios relativos a la hendidura datan del siglo I a.C.

te de Apolo, estaba dotado de poderes oraculares y mágicos (por ejemplo, la bilocación). Herodoto (IV, 36) escribe que «paseó por toda la tierra su famosa flecha sin tomar alimento alguno», pero a partir de Heráclito (frag., 51 c) se afirmaba que Abaris volaba sobre una flecha. Pero resulta que la flecha, que desempeña un cierto cometido en la mitología y la religión de los escitas, está también presente en las ceremonias chamánicas siberianas<sup>20</sup> y es además el arma por excelencia de Apolo. Leyendas semejantes, en las que se hablaba de trances extáticos susceptibles de ser confundidos con la muerte, bilocación, metamorfosis, descensos a los infiernos, etc., circulaban en relación con otros personajes fabulosos: Aristeas de Proconeso, Hermótimo de Clazomene, Epiménides de Creta, Pitágoras. En cuanto a Orfeo, el ilustre «profeta» de Apolo, su mitología abunda en hazañas chamánicas (véase el segundo volumen).

Tal como lo conocían los griegos a partir de Homero, Apolo era ciertamente algo más que un dios tutelar de los extáticos. Sin embargo, es posible señalar una cierta continuidad muy significativa entre las dos orientaciones, «chamánica» y apolínea. Los chamanes se suponen conocedores de lo que está oculto y del futuro; las visiones, don por excelencia de Apolo, otorgaban a los fieles del dios los mismos poderes. Igual que en ciertas tradiciones chamánicas siberianas, las «visiones» otorgadas por Apolo incitan a pensar e inclinan a la meditación, y en última instancia impulsan al individuo por el camino de la «sabiduría». Walter Otto señalaba que la obtención de los conocimientos ocultos «va siempre asociada a una exaltación del espíritu».<sup>21</sup> Ello es cierto sobre todo en el caso del éxtasis chamánico, lo que explica al mismo tiempo la importancia capital de la música y de la poesía en las dos tradiciones. Los chamanes preparan sus trances cantando y tocando el tambor; la más antigua poesía épica centroasiática y polinesia tiene como modelo las aventuras de los chamanes en sus viajes extáticos. El principal atributo de Apolo es la

lira; al tocarla encanta a los dioses, las fieras y hasta las piedras (Eurípides, *Alceste*, 579 y sigs.; Apolonio de Rodas, I, 740).

El arco, segundo atributo de Apolo, forma también parte del instrumental chamánico, pero su uso ritual desborda los límites del chamanismo, y su simbolismo está universalmente difundido. Apolo es «el que lanza sus dardos desde lejos», pero este mismo epíteto se aplica también a Rama, a Buda y a otros héroes y personajes fabulosos. El genio griego, sin embargo, revalorizó brillantemente este tema arcaico, del mismo modo que acertó a transfigurar las técnicas y la simbólica chamánicas. Merced a Apolo, el simbolismo del arco revela otras situaciones espirituales: el dominio de la distancia y, en consecuencia, el «despego» de lo «inmediato», de la viscosidad de lo concreto, la calma y la serenidad que implica todo esfuerzo de concentración intelectual. En resumen, Apolo representa una nueva teofanía, la expresión de un conocimiento religioso del mundo y de la existencia humana específicamente griega e irrepetible.

Heráclito afirmaba que la «armonía es el resultado de una tensión entre contrarios, como la del arco y la lira» (frag. 51). En Apolo son asumidos e integrados los contrarios en una configuración nueva más amplia y más compleja. Su reconciliación con Dioniso forma parte del mismo proceso de integración que lo había promovido al rango de dios tutelar de las purificaciones después de la muerte de Pitón. Apolo revela a los humanos el camino que lleva de la «visión» adivinatoria al pensamiento. La dimensión demoníaca que implica todo conocimiento de lo oculto queda exorcizada. La lección apolínea por excelencia se expresa en la famosa fórmula de Delfos: «Cónocete a ti mismo». La inteligencia, el saber, el conocimiento se consideran los modelos divinos establecidos por los dioses y en primer lugar por Apolo. La serenidad apolínea se convierte, para el hombre griego, en emblema de la perfección espiritual y, por tanto, del espíritu. Pero es significativo que este descubrimiento del espíritu aparezca al cabo de una dilatada serie de conflictos a los que sigue una reconciliación y del dominio de las técnicas extáticas y oraculares.

20. Veanse referencias en nuestro *De Zalmoxis a Gengis-Khan*, pag. 44, nn. 42-43.

21. W. Otto, *The Homeric Gods*, pag. 72.

## 92. HERMES, EL «COMPAÑERO DEL HOMBRE»

Hijo de Zeus y de la ninfa Maia, Hermes es el menos olímpico de los dioses. Conserva todavía ciertos atributos específicos de las divinidades prehoméricas: se le representa como un dios itifálico; posee un «bastón mágico», el caduceo, y un gorro que le hace invisible; para inmunizarlo contra los hechizos de Circe, ofrece a Ulises la hierba mágica, *moly* (*Odisea*, X, 302-306). Pero el rasgo más notable de Hermes es que le gusta mezclarse con los hombres. Como dice el mismo Zeus, «su tarea querida es hacerse compañero del hombre» (*Iliada*, XXIV, 334 y sigs.). Pero en sus relaciones con los humanos, Hermes se comporta a la vez como un dios, un «artero» (*tricksier*) y un consumado artífice. Es el dador por excelencia de todo bien (*Odisea*, VIII, 335): quien ha tenido suerte en algún asunto dice que ha sido un don de Hermes. Pero es al mismo tiempo la encarnación misma del engaño y la bribonería. Apenas nacido, ya roba los ganados de su hermano Apolo, y por ello se convierte en compañero y protector de los ladrones. Eurípides lo llama «señor de los que hacen sus negocios durante la noche» (*Rhesus*, 216 y sig.).

Pero si Hermes protege los latrocinios y las aventuras galantes nocturnas, también es el dios tutelar de los ganados y de los viajeros que se retrasan en los caminos. «No hay ningún otro dios que muestre tanta solicitud por los ganados y su incremento», escribe Pausanias (II, 3,4). Es el dios de los caminos; su nombre le viene precisamente de los montones de piedras (*hermaion*) que aparecen el borde de los caminos y que se formaban porque todo viajero que pasaba arrojaba en ellos una nueva piedra.<sup>22</sup> Es probable que en sus orígenes Hermes fuera una divinidad protectora de los pastores nómadas, incluso un «señor de los animales». Pero los griegos reinterpretaron en un sentido más profundo los atributos y los poderes arcaicos de Hermes, el dios que protege los caminos porque es capaz de caminar velozmente (tiene «sandalias de oro») y porque no se extravía de

22. Esta costumbre está actualmente atestiguada en numerosos pueblos, y siempre en relación con los viajes.

noche, ya que conoce perfectamente el camino. Por eso es a la vez guía y protector de los ganados y patrón de los ladrones. Ésta es también la razón de que se convirtiera en mensajero de los dioses.

Es probable que estos mismos atributos contribuyeran a hacer de Hermes un dios psicopompo, que guía a los muertos en el más allá porque conoce el camino y sabe orientarse en las tinieblas. Pero no es un dios de los muertos, si bien los moribundos dicen que han sido arrebatados por Hermes. Es un dios al que está permitido pasearse impunemente por los tres niveles cósmicos. Si acompaña a las almas en su recorrido por los infiernos, también las trae de regreso a la tierra, como ocurre con Perséfone, con Euridice o, según Esquilo (*Los Persas*, 629), con el alma del Gran Rey. Las relaciones de Hermes con las almas de los muertos se explican igualmente por sus facultades «espirituales». En efecto, su astucia y su inteligencia práctica, su inventiva (fue el descubridor del fuego), su poder de hacerse invisible y de viajar a todas partes en un abrir y cerrar de ojos, anuncian ya los poderes de la sabiduría y sobre todo del dominio de las ciencias ocultas, que más tarde, en época helenística, pasarán a ser cualidades específicas de Hermes. El dios que se orienta en las tinieblas, que guía las almas de los muertos y circula con la velocidad del relámpago, visible o invisible, refleja en última instancia una modalidad del espíritu: no sólo la inteligencia y la astucia, sino también la gnosis y la magia.

Después de haber analizado brillantemente los poderes de Hermes, W. Otto reconocía que «su mundo no es un mundo heroico», y concluía que «si su mundo no es noble ... dista mucho de ser repugnante o vulgar».<sup>23</sup> Son unas palabras exactas, pero insuficientes, pues la figura de Hermes se caracteriza, ya en la época clásica, por sus relaciones con el mundo de los hombres, un mundo «abierto» por definición, constantemente en proceso de creación, es decir, de mejora y superación. Sus atributos primordiales —astucia e inventiva, dominio de las tinieblas, interés por las actividades de los hombres, actividad psicopompica— serán continuamente reinterpretados y

23. Otto, *The Homeric Gods*, págs. 122 y sigs.

terminarán por convertir a Hermes en una figura cada vez más compleja, a la vez héroe civilizador, patrono de la ciencia e imagen ejemplar de los conocimientos ocultos.

Hermes es uno de los pocos dioses olímpicos que no perderán sus cualidades religiosas después de la crisis de la religión «clásica» ni desaparecerán con el triunfo del cristianismo. Asimilado a Thot y a Mercurio, conocerá una nueva importancia en la época helenística y, como Hermes Trismegisto, sobrevivirá a través de la alquimia y el hermetismo hasta el siglo XVII. Ya los filósofos griegos verán en Hermes el *Logos*, la personificación del pensamiento. Será considerado poseedor de todas las ciencias y en primer lugar de las ciencias secretas, lo que hará de él un «jefe de todos los magos», victorioso contra las potencias de las tinieblas, porque «lo conoce todo y lo puede hacer todo». <sup>24</sup> El episodio de la *Odisea* relacionado con la hierba *moly* será continuamente alegorizado por los griegos y también por los autores cristianos. En esta planta que salva a Ulises de correr la misma suerte que sus compañeros, metamorfoseados por Circe en puercos, se verá el símbolo del espíritu que se opone al instinto o la educación, que purifica el alma. Finalmente, Hermes, identificado por los filósofos con el *Logos*, será comparado por los Padres con Cristo, a la espera de las innumerables homologías e identificaciones efectuadas por los alquimistas del Renacimiento (véase el tercer volumen).

### 93. LAS DIOSAS. I: HERA Y ARTEMIS

La posición privilegiada de Hera debe mucho a Homero, que puso de relieve el hecho de que era esposa de Zeus. Originariamente, Hera fue la diosa de Argos, desde donde se difundió su culto por toda Grecia. Wilamowitz explica su nombre como el femenino de *heros* con el significado de *despoina*, «señora». <sup>25</sup> Es difícil determinar si los aque-

24. Véanse las fuentes citadas por Hugo Rahner. *Greek Myths and Christian Mystery*, págs. 191-192; véase el segundo volumen.

25. Wilamowitz, *Glaube* I, pág. 237.

os llevaron consigo a la diosa o solamente su nombre. Es probable que se sintieran impresionados por el poder y la majestad de la Señora de Argos y que la promovieran al rango de esposa de su dios más importante. <sup>26</sup> De ahí probablemente que Hera llegara a convertirse en símbolo y deidad tutelar de la institución del matrimonio. Las innumerables infidelidades de Zeus provocaron sus celos y dieron ocasión a unas disensiones que ocuparon ampliamente a los poetas y mitógrafos. Zeus se comporta con Hera de un modo como nunca se hubiera atrevido a hacerlo ningún jefe aqueo con su esposa, maltratándola a golpes y llegando en una ocasión a colgarla con un gran peso atado a los pies, tortura que más tarde se aplicaría a los esclavos. <sup>27</sup>

Según Hesíodo (*Teog.*, 923-924), Hera dio a Zeus tres hijos: Hebe, Ares y Eileithya, y engendró por sí mismo a Hefesto (ibid., 926). La partenogénesis, la facultad de autofecundación, indica que incluso la más olímpica de las diosas conserva aún un rasgo específicamente mediterráneo y asiático. Es difícil precisar el significado original de la tradición según la cual Hera recuperaba todos los años su virginidad, bañándose en la fuente Kanathos. <sup>28</sup> ¿Se trata de un símbolo relacionado con la concepción patriarcal del matrimonio (pues, como es sabido, la virginidad era muy apreciada en las sociedades de tipo patriarcal)? En cualquier caso, los griegos hicieron sufrir a la diosa de Argos una transformación radical, aunque todavía es posible señalar algunos de sus rasgos originarios. Como la mayor parte de las diosas egeas y asiáticas, Hera aparece como una diosa de la fecundidad universal, no sólo del matrimonio. Si bien algunos investigadores han

26. Rose, *Handbook*, pág. 52; Guthrie, pág. 72.

27. *Iliada*, I, 567, 587; XI, 18 y sigs. Véanse Plauto, *Asinaria*, 303-304; Rose, *op. cit.*, pág. 106 y n. 15. En la medida en que es posible leer en esas escenas el recuerdo de unos hechos históricos, se trata con seguridad de una época muy antigua, anterior a la llegada de los aqueos a la península. Lo más significativo es el hecho de que Homero y sus oyentes pudieran entretenerse con el relato de tales brutalidades.

28. Pausanias, II, 36,2, que menciona también los cultos secretos de Hera en Argos, cosa que Rose juzga excepcional, *op. cit.*, pág. 128, n. 11. Véase, sin embargo, Jeanmaire, *Dionysos*, págs. 208 y sigs.

rechazado la hipótesis de una Hera-Tierra Madre, resulta difícil de explicar de otro modo el hecho de que se hable de un *hieros gamos* con Zeus (mítico o reactualizado en el ritual) en cierto número de lugares (Platea, Eubea, Atenas, Samos, etc.). Es la imagen típica de la unión entre un dios fecundante de la tormenta y la Tierra Madre. Por otra parte, Hera recibía culto en Argos como «diosa del yugo» y «la rica en toros» (en la *Iliada*., Homero la describe como la diosa «de ojos bovinos»). Finalmente, era considerada madre de unos monstruos terribles como la Hidra de Lerna, y es sabido que es uno de los rasgos de las diosas telúricas el engendrar monstruos. En efecto, como ya hemos visto (véase § 83), según Hesíodo, la madre de Tifón fue Gea (la tierra). Pero todos estos rasgos y atributos ctónicos se fueron olvidando progresivamente, y a partir de Homero, la imagen de Hera queda configurada definitivamente como habría de ser ya para siempre: la diosa por excelencia del matrimonio.

El nombre de Artemis, atestiguado bajo la forma Artimis en una inscripción de Lidia, indica su origen oriental. Es evidente el carácter arcaico de esta diosa, que es ante todo la Señora de las fieras por excelencia (*potnia thērōn* es llamada en la *Iliada*, XXI, 470 y sigs.), lo que indica que es a la vez una divinidad apasionada por la caza y protectora de las fieras. Homero la llama también Agrotera, «la de las fieras», y Eschyle (frag. 342), «la Señora de las montañas salvajes». Gusta sobre todo de la caza nocturna; el león y el oso son sus animales favoritos y emblemáticos, y ello nos recuerda prototipos asiáticos. Homero narra cómo Artemis enseñó a Escamandrio el arte de cobrar toda clase de piezas (*Iliada*, V, 519), pero la diosa se indigna al ver cómo dos águilas desgarran y devoran a una liebre con sus crías (Esquilo, *Agamenón*, 133 y sigs.).

Artemis es la diosa virgen por excelencia, lo que originariamente podía entenderse en el sentido de que estaba libre del yugo matrimonial. Pero los griegos vieron en su virginidad perpetua una especie de indiferencia con respecto al amor. El *Himno homérico a Afrodita* (I, 17) reconoce la impotencia de la diosa. En la tragedia de Eurípides, *Hipólito* (1301), la misma Artemis declara abiertamente su odio hacia Afrodita.

Sin embargo, al mismo tiempo incorpora numerosos rasgos propios de una diosa madre. En Arcadia, su más antiguo lugar de culto, estaba asociada a Deméter y Perséfone. Herodoto (II, 156) asegura que Esquilo consideraba a Artemis hija de Deméter, es decir, que la identificaba con Perséfone. Ciertos autores griegos dicen que en Creta recibía el nombre de Britomartis,<sup>29</sup> lo que indica sus relaciones con las diosas minoicas. Es probable que entre sus restantes nombres en otros lugares haya que mencionar los de Cibele en Frigia y Ma en Capadocia. Ignoramos cuándo y en qué región empezó a ser conocida como Artemis. En Efeso se representaba la función maternal plásticamente y de una forma grotesca, hasta el punto de que resulta difícil admitir que se trate de una divinidad griega. Artemis era venerada por las mujeres como Locheia, diosa protectora del parto. Era considerada también *kourotrophos*, «nodriza» y educadora de los jóvenes. En algunos de sus rituales, atestiguados en época histórica, puede entreverse una herencia de las ceremonias iniciáticas femeninas de las sociedades egeas del segundo milenio. Las danzas celebradas en honor de la diosa y de Alfeo, como todas las danzas de la diosa en todos los lugares del Peloponeso, revestían un tono orgiástico. Había un proverbio que decía: «¿En qué lugar no ha danzado Artemis?». Dicho de otro modo: «¿Dónde no se celebran danzas en honor de Artemis?».<sup>30</sup>

Bajo estos rasgos múltiples y a veces contradictorios se adivina una pluralidad de formas divinas arcaicas, revalorizadas e integradas en una amplia estructura por el genio religioso griego. La antigua Señora de las montañas y de las fieras de la prehistoria mediterránea asimiló muy pronto los atributos y los poderes de las diosas madres, pero sin perder por ello sus caracteres más arcaicos y más específicos: divinidad tutelar a la vez de los cazadores, de los animales salvajes y de las muchachas. A partir de Homero empiezan a precisarse sus rasgos: Artemis rige la sacralidad de la vida salvaje, que conoce la fecundidad y la maternidad, pero no el amor o el matrimonio. Siem-

29. Véase referencias en Rose, *Handbook*, pág. 131, n. 59.

30. H. Jeanmaire, *Dionysos*, págs. 212 y sigs.

pre mostró un carácter paradójico, ilustrado especialmente por la coexistencia de temas contradictorios (por ejemplo, virginidad-maternidad). La imaginación creadora de los poetas, mitógrafos y teólogos griegos adivinó que tal coexistencia de elementos contrarios puede sugerir uno de los misterios de la divinidad.

#### 94. LAS DIOSAS. II: ATENEA Y AFRODITA

Atenea es, sin duda, la más importante de las diosas griegas después de Hera. No ha sido posible explicar su nombre a partir del griego. La hipótesis de Nilsson, admitida por la mayor parte de los investigadores, parece convincente: Atenea habría sido una Dama del Palacio, protectora de las mansiones fortificadas de los príncipes micénicos. Divinidad doméstica, relacionada con las tareas femeninas o masculinas, llegó a adquirir los atributos y el prestigio de una diosa de la guerra debido a su presencia en la ciudadela durante un período de guerra y pillaje. Surge de la cabeza de Zeus revestida de su armadura, blandiendo la lanza y profiriendo su grito de guerra. Muchos de los títulos que ostenta proclaman su carácter marcial: Promachos («defensora»), Sthenias («poderosa»), Areia («belicosa»), etc.

Sin embargo, como queda patente en tantos episodios de la *Iliada*, Atenea es enemiga implacable de Ares, al que derrota en la famosa batalla de los dioses del canto XXI (390 y sigs.).<sup>31</sup> Por el contrario, admira a Heracles, verdadero modelo de héroe, al que ayuda en sus trabajos sobrehumanos y guía finalmente hasta el cielo (Pausanias, III, 18,11, etc.). Atenea admiraba igualmente a Tideo, al que incluso trató de hacer inmortal, pero cuando la diosa vio cómo el héroe, gravemente herido, hendía el cráneo de su enemigo y le de-

31. Es cierto que Ares es detestado por todos los dioses, que lo llaman «loco», porque no sabe «lo que es justo» (*Iliada*, V, 761). Zeus mismo reconoce que «ningún olímpico es tan odiado», pues «sólo piensa en las guerras y en los combates» (V, 890).

voraba el cerebro, se alejó asqueada de él.<sup>32</sup> Atenea, con su sola presencia, logra que Aquiles se contenga cuando el héroe, espada en mano, se dispone a responder con el acero a los insultos de Agamenón (*Iliada*, I, 194 y sigs.).

Aun en una epopeya que se compuso para un auditorio que se exaltaba con las hazañas bélicas, Atenea aparece con unos rasgos muy distintos de los que corresponden a una deidad guerrera. Si participa en la guerra es porque se trata de la actividad varonil por excelencia, pues, como ella misma dice, «mi corazón se inclina hacia lo varonil más que a nada, con excepción del matrimonio» (Esquilo, *Euménides*, 736). El *Himno homérico a Afrodita* (I, 9) reconocía que la diosa del amor no tenía poder alguno sobre Atenea. Homero y Hesíodo la llaman Pallas «muchacha», mientras que en Atenas se le da el título de Parthenos, «virgen». Pero se trata de una diosa virgen de un tipo distinto de Artemis, pues no evita a los hombres ni los mantiene a distancia. Atenea hace amistad con Ulises y lo protege, pues admira la fuerte personalidad y la astucia del héroe, el hombre «de muchos recursos» (*polymetis*), el único que podría compararse con Zeus (*Iliada*, II, 169, 407, 636). En la *Teogonía*, Hesíodo la juzga «igual a su padre en fuerza y en prudente sagacidad». Entre todos los olímpicos, Atenea es la única que no tiene madre. El *Himno homérico* (I, 9 y sigs.) recuerda brevemente cómo Zeus la engendró de su propia cabeza, pero Hesíodo narra el mito completo: Zeus engulló a Metis, la diosa de la inteligencia, que ya estaba encinta; Atenea vino al mundo saliendo a través de la cabeza de su padre (*Teogonía*, 886 y sigs.; véase § 84). Se ha querido ver en este episodio una adición tardía; el mito original hablaría únicamente de la aparición de Atenea en la cumbre del monte Olimpo. Pero Otto señala, con razón, el carácter arcaico, «salvaje», del tema de la diosa engullida por Zeus.<sup>33</sup>

32. Baquilides, frag. 41; Apolodoro, *Bibl.*, III, 6,8,3.

33. Véase *Homeric Gods*, pág. 51. Homero no alude a este mito (del mismo modo que silencia la historia de Kronos), pero llama a Atenea «la hija del Padre poderoso» (*obrimopater*).



Aparte de su origen, el mito del nacimiento milagroso de Atenea ilustra y confirma sus relaciones íntimas con Zeus. «Soy del todo adicta al Padre», afirma la diosa en *Las Euménides* (736), y en la *Odisea* (XIII, 297) hace a Ulises esta confidencia: «Entre todos los dioses, me glorifico por mi inteligencia (*mētis*) y mi sagacidad» En efecto, la *mētis*, la inteligencia práctica, es su atributo más característico. Atenea no es solamente la diosa protectora de los oficios femeninos por excelencia, como los de hilar y tejer, sino que es por encima de todo la «politécnica», la inspiradora y la maestra de toda clase de artesanos especializados. De ella aprende el herrero a hacer la reja de arado, y los alfareros la invocan: «¡Ven con nosotros, Atenea, extiende tu mano sobre nuestro horno!».<sup>34</sup> Atenea, domadora de caballos, inventa el bocado y enseña el modo de utilizar los carros. Y en el arte de la navegación, dominio que por derecho gobierna Poseidón, Atenea revela la complejidad y a la vez la unidad de su *mētis*. Interviene ante todo en las múltiples operaciones técnicas propias de la construcción de un navío. Pero también ayuda al piloto a «guiar recto» su barco.<sup>35</sup>

Es raro encontrar un ejemplo de lo que podríamos llamar la sacralidad de la invención técnica y la mitología de la inteligencia. Otras divinidades ilustran las innumerables formas de la sacralidad de la vida, de la fecundidad, de la muerte, de las instituciones sociales, etc. Atenea revela el carácter «sagrado» o el origen «divino» de ciertos oficios y vocaciones que implican inteligencia, habilidad técnica, invención práctica, pero al mismo tiempo dominio de sí mismo, serenidad en las pruebas, confianza en la coherencia y, por consiguiente, en la inteligibilidad del mundo. Se comprende que, en la época de los filósofos, la diosa de la *mētis* se convirtiera en símbolo de la ciencia divina y de la sabiduría humana.

Afrodita representa una creación no menos notable del genio griego, si bien se sitúa a un nivel completamente distinto. Es con seguridad una diosa de origen oriental, como lo indica persistentemen-

34. Véase el epigrama homérico (14-2) citado por Otto, pag. 58.

35. Véase M. Detienne, «Le navire d'Athéna».

te la tradición (Herodoto, I, 105; Pausanias, I, 14,7). En la *Iliada*, Afrodita protege a los troyanos. Por otra parte, muestra analogías con las divinidades del tipo de Ishtar. Sin embargo, su figura específica comienza a precisarse en Chipre, centro milenario del sincretismo egeo-asiático (*Odisea*, VIII, 362 y sigs.). El proceso de helenización aparece ya muy avanzado en la *Iliada* (V, 365), en la que Homero la proclama hija de Zeus y de Dioné, y esposa de Hefesto.<sup>36</sup> Pero Hesíodo nos ha conservado una versión más arcaica de su nacimiento: la diosa surgió del semen espumoso (*aphros*) que brotaba de los genitales de Urano arrojados al mar. Como ya hemos visto (véase § 46), el tema de la castración de un gran dios es de origen oriental.

En su culto se observan también ciertos elementos asiáticos (por ejemplo, las hieródulas) junto a los mediterráneos (la paloma). Por otra parte, el *Himno homérico a Afrodita* (I, 69 y sigs.) la presenta como una verdadera Señora de las fieras: «Tras ella, dándole escolta, marchaban los lobos grises, los leones de pelaje leonado, los osos, las rápidas panteras insaciables de cervatillos». Pero a todo esto se añade un rasgo peculiar de Afrodita: la diosa «puso el deseo en sus pechos, y todos corrieron a la vez a aparearse en la sombra de los barrancos». Afrodita «pone el deseo» lo mismo en las fieras que en los hombres y los dioses, y hasta logra «extraviar la razón de Zeus», y le hace «unirse con las mujeres mortales a escondidas de Hera» (ibíd., 36,40). De este modo identifica el *Himno homérico* en el impulso sexual el elemento unificador de los tres modos de la existencia: animal, humano y divino. Por otra parte, al subrayar el carácter irracional e irreductible de la concupiscencia, el *Himno* justifica las aventuras amorosas de Zeus (que, por lo demás, serán reiteradamente imitadas por los dioses, los héroes y los hombres). Se trata, en definitiva, de una justificación *religiosa* de la sexualidad, pues al ser provocados por Afrodita, hasta los excesos y las violencias sexuales habrán de reconocerse como de origen divino.

36. Hasta más tarde no pasa a ser esposo suyo Ares, dios de la guerra; en la *Odisea* (VIII, 266-366) es su amante.

Por reinar sobre los tres niveles cósmicos, Afrodita es a la vez celeste (Asteria, Urania), marítima (Anadiomene, «surgida de la mar»)<sup>37</sup> y terrestre. A su paso se cubren de flores los caminos, pues ella es «causa primera» de la fertilidad vegetal (Esquilo, *Danaidas*, frag. 44). Pero Afrodita nunca llegará a ser la diosa por excelencia de la fecundidad. Lo que ella inspira, exalta y defiende es el amor físico, la unión carnal. En este sentido puede decirse que gracias a Afrodita recuperaron los griegos el carácter sagrado del impulso sexual original. Las amplias resonancias espirituales del amor quedarán bajo el patrocinio de otras figuras divinas, y de Eros en primer término. Pero los escritores y los artistas explotarán precisamente esa sexualidad irracional e irreductible, hasta el punto de que en la época helenística los «encantos de Afrodita» se convertirán en estereotipo literario. Casi nos sentimos tentados de ver en este florecimiento artístico bajo el signo de Afrodita la desacralización radical del amor físico. De hecho, se trata de un camuflaje, inimitable y rico en significaciones, como tantas veces ocurre en otras creaciones del genio griego. Bajo las apariencias de una divinidad frívola se disimula una de las fuentes más profundas de la experiencia religiosa: la revelación de la sexualidad como trascendencia y misterio. Encontraremos otras formas de este mismo tipo de camuflaje al analizar el proceso de desacralización del mundo moderno (véase el tercer volumen).

## 95. LOS HEROES

Píndaro distinguía tres categorías de seres: dioses, héroes y hombres (*Olimpicas*, II 1). Para el historiador de las religiones, la categoría de los héroes plantea ciertos problemas graves: cuál es el origen y cuál la estructura ontológica de los héroes griegos, y en qué medida pueden ser comparados con otros tipos de intermediarios entre los dioses y los hombres. Ateniéndose a las creencias de los antiguos, E. Rohde estimaba que «los héroes están estrechamente emparenta-

37. La concha, símbolo a la vez acuático y sexual, forma parte de sus *hiera*.

dos, de un lado, con los dioses ctónicos y, de otro, con los hombres muertos. En realidad, no son otra cosa que los espíritus de los difuntos, que permanecen en el interior de la tierra, donde viven eternamente como los dioses, a los que se aproximan por sus poderes».<sup>38</sup> Los héroes, igual que los dioses, recibían honras y sacrificios, pero el número y los procedimientos de estas dos clases de ritos eran diferentes (véase pág. 302). Por el contrario, en su obra *Götternamen* (1896), publicada tres años después que *Psyche*, H. Usener sostenía el origen divino de los héroes: al igual que los demonios, los héroes proceden de las divinidades «momentáneas» o «particulares» (*Sondergötter*), es decir, de los seres divinos especializados en determinadas funciones específicas.

En 1921, L. R. Farnell propuso una teoría ecléctica que todavía goza de cierto prestigio. Según él, los héroes no son todos del mismo origen; entre ellos distingue siete categorías: héroes de origen divino o ritual, personajes que han vivido realmente (guerreros o sacerdotes), héroes inventados por los poetas y los eruditos, etc. Finalmente, en un libro rico en ideas agudas, *Gli eroi greci* (1958), A. Brelich describió del siguiente modo la «estructura morfológica» de los héroes: son personajes cuya muerte tuvo un relieve especial y que tienen relaciones estrechas con el combate, la agonística, la mántica y la medicina, la iniciación de la pubertad y los misterios; fundan ciudades y su culto tiene un carácter cívico; son los antepasados de los grupos consanguíneos y los «representantes prototípicos» de ciertas actividades humanas fundamentales. Los héroes se caracterizan además por ciertos rasgos singulares, incluso monstruosos, y por un comportamiento excéntrico que delata su naturaleza sobrehumana.<sup>39</sup>

De forma sumaria podría decirse que los héroes griegos participan de una modalidad existencial *sui generis* (sobrehumana, pero no divina) y actúan en una época primordial, precisamente la que sigue a la cosmogonía y al triunfo de Zeus (véanse §§ 83-84). Su actividad

38. Erwin Rohde. *Psyche* (trad. fr.), pág. 124.

39. *Gli eroi greci*, pág. 313. Las páginas que siguen deben mucho a los análisis de Brelich.

se desarrolla después de la aparición de los hombres, pero todavía en la época de los «comienzos», cuando las estructuras aún no estaban fijadas del todo ni las normas se hallaban suficientemente establecidas. Su propio modo de ser delata el carácter inacabado y contradictorio del tiempo de los «orígenes».

El nacimiento y la infancia de los héroes se diferencian de los que corresponden a los hombres ordinarios. Descienden de los dioses, pero muchas veces se supone que tuvieron una «doble paternidad» (así, Heracles nació de Zeus y de Anfitrión; Teseo, de Poseidón y de Egeo) o su nacimiento muestra alguna irregularidad (Egisto, fruto del incesto entre Tiestes y su propia hija). Son abandonados poco tiempo después de nacer (Edipo, Perseo, Reso, etc.) y son alimentados por animales salvajes,<sup>40</sup> pasan su juventud viajando por países lejanos, se distinguen por sus innumerables aventuras (especialmente hazañas guerreras y deportivas) y se casan con diosas (entre estas bodas son famosas las de Peleo y Tetis, Niobe y Anfión, Jasón y Medea).

Los héroes se caracterizan por una forma específica de creatividad, comparable a la de los héroes civilizadores de las sociedades arcaicas. Al igual que los antepasados míticos australianos, modifican el paisaje y se supone que son «autóctonos» (es decir, los primeros habitantes de ciertas regiones), progenitores de razas, de pueblos o familias (los argianos descendían de Argos; los arcadianos, de Arkos, etc.). Inventan, es decir, «fundan», «revelan», cierto número de instituciones humanas: las leyes que rigen la ciudad y las normas de la vida urbana, la monogamia, la metalurgia, la escritura, el canto, la táctica, etc., y son los primeros que practicaron ciertos oficios. Son sobre todo fundadores de ciudades, y los personajes históricos que fundan colonias se convierten en héroes al morir.<sup>41</sup> Por otra parte, los héroes instituyen los juegos deportivos, y una forma característica de su culto es la agonística. Según una tradición, los cuatro grandes juegos panhelénicos estuvieron consagrados a los héroes antes

40. Paris es alimentado por una osa; Egisto por una cabra; Hipólito por una yegua; etc. Este motivo iniciático, por lo demás, está muy difundido; véase § 105.

41. Brelich, *op. cit.*, págs. 129-185.

de que finalmente fueran dedicados a Zeus (el culto agonístico de Olimpia por ejemplo, se celebraba en honor de Pélops). Ello explica la heroización de los atletas victoriosos y célebres.<sup>42</sup>

Ciertos héroes (Aquiles, Teseo, etc.) están asociados a los ritos de iniciación de los adolescentes, mientras que el culto heroico está encomendado a menudo a los efebos. Numerosos episodios de la saga de Teseo son en realidad otras tantas pruebas iniciáticas, como su inmersión ritual en el mar, prueba equivalente a un viaje al más allá, precisamente al palacio submarino de las Nereidas, ninfas curatropas por excelencia, o la penetración de Teseo en el laberinto y su combate con el monstruo (el Minotauro), tema ejemplar de las iniciaciones heroicas; así, finalmente, el rapto de Ariadna, una de las múltiples epifanías de Afrodita, con la que Teseo da cima a su iniciación mediante una hierogamia. Según H. Jeanmaire, las ceremonias que constituían los *Theseia* procederían de unos rituales arcaicos que, en una época anterior, acompañaban el retorno de los adolescentes a la ciudad después de haber realizado una estancia iniciática en la maleza.<sup>43</sup> También ciertos episodios de la leyenda de Aquiles pueden ser interpretados como pruebas iniciáticas: el héroe recibe las enseñanzas de los centauros, es decir, que es iniciado en la espesura por unos maestros enmascarados o que se dejan ver sólo bajo unos rasgos animalescos; sufre el paso a través del fuego y el agua, clásicas pruebas de iniciación, y tiene que vivir durante algún tiempo entre las muchachas, vestido como una de ellas, siguiendo una norma específica de ciertas iniciaciones arcaicas de la pubertad.<sup>44</sup>

También están asociados los héroes a los Misterios: Triptólemo tiene un santuario y Eumolpo tiene su sepulcro en Eleusis (Pausanias, I, 38,6; I, 38,2). Por otra parte, el culto de los héroes también está relacionado con los oráculos, y en especial con los ritos de incu-

42. Como Cleomedes en los Juegos Olímpicos del año 496 (Pausanias, VI, 9,6).

43. H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes*, págs. 323 y sigs., 338 y sigs. y *passim*; M. Eliade, *Naissances mystiques*, pág. 228; véase también Brelich, *op. cit.*, págs. 124 y sigs.

44. Véase *Naissances mystiques*, pág. 229.

bación que tienen por objeto obtener curaciones (Calcas, Anfiarao, Mopso, etc.). Algunos héroes tienen algo que ver con la medicina (especialmente Asclepio).<sup>45</sup>

Rasgo característico de los héroes es la forma en que mueren. Excepcionalmente, algunos son trasladados a las Islas de los Bienaventurados (como Menelao), a la mítica isla Leuké (Aquiles), al Olimpo (Ganimedes) o desaparecen bajo tierra (Trofonio, Anfiarao). Pero en su mayor parte sufren muerte violenta en la guerra (como los héroes de los que habla Hesíodo, caídos ante Tebas y Troya), en combates singulares o por traición (Agamenón, muerto por Clitemnestra, Layo por Edipo, etc.). Ocurre a veces que su muerte resulta excepcionalmente dramática: Orfeo y Penteo despedazados, Acteón es desgarrado por sus perros, Glauco, Diómedes e Hipólito por los caballos; algunos son devorados o caen heridos por el rayo de Zeus (Asclepio, Salmoneo, Licaón, etc.) o son mordidos por una serpiente (Orestes, Mopso, etc.).<sup>46</sup>

Pero, a pesar de todo ello, es precisamente su muerte la que conforma y proclama su condición sobrehumana. No son inmortales, como los dioses, pero se diferencian de los humanos por el hecho de que siguen actuando después de muertos. Los restos de los héroes están cargados de una temible potencia mágico-religiosa. Sus tumbas, sus reliquias, sus cenotafios irradian poder sobre los mortales durante siglos. En cierto sentido podríamos decir que los héroes se aproximan a la condición divina gracias a su muerte, pues gozan de una existencia ulterior ilimitada, ni larvaria ni puramente espiritual, sino consistente en una supervivencia *sui generis*, ya que depende de los restos, de las huellas o de los símbolos de sus cuerpos.

En efecto, y contrariamente a la costumbre general, los despojos de los héroes son enterrados dentro de la ciudad e incluso son admitidos en los santuarios (Pélops en el templo de Zeus en Olimpia; Neoptolemo en el de Apolo en Delfos). Sus tumbas y cenotafios se convierten en centros del culto heroico, consistente en sacrificios

45. Véase documentación en Brelich, *op. cit.*, págs. 106 y sigs.

46. Las fuentes se citan en Brelich, pág. 89.

acompañados de lamentaciones rituales, ritos de duelo, «coros trágicos». (Los sacrificios dedicados a los héroes se parecían a los ofrecidos a las divinidades ctónicas, y se diferenciaban de los que iban dirigidos a los olímpicos. Las víctimas destinadas a los olímpicos eran degolladas con la garganta levantada hacia el cielo; para las divinidades ctónicas y los héroes, eran abatidas con la garganta vuelta hacia la tierra; la víctima sacrificada a los olímpicos debía ser blanca, y negra para los héroes y las divinidades ctónicas, siendo además quemada enteramente, sin que hombre alguno pudiera comer de ella; el tipo de los altares olímpicos era el templo clásico, situado sobre tierra y a veces en una altura, mientras que a las divinidades ctónicas y a los héroes se consagraban hogares bajos, antros subterráneos o un *adyton*, que posiblemente representaba una tumba; los sacrificios para los olímpicos se realizaban a la luz de las mañanas soleadas, mientras que los de las divinidades ctónicas o los héroes habían de celebrarse al atardecer o por la noche.)<sup>47</sup>

Todos estos datos ponen de relieve el valor religioso de la «muerte» heroica y de los despojos de los héroes. Al desaparecer, el héroe se convierte en un genio tutelar que protege a la ciudad contra las invasiones, las epidemias y toda clase de azotes. En Maratón Teseo fue visto combatiendo a la cabeza de los atenienses (Plutarco, *Ihes.*, XXXV, 5; véanse otros ejemplos en Brelich, págs 91 y sigs.). Pero el héroe goza también de una «inmortalidad» de orden espiritual, de la *gloria* más exactamente, de la perennidad de su *nombre*. De este modo se convierte en modelo y ejemplo de cuantos se esfuerzan por superar la condición efímera de todo mortal, por salvar sus nombres del olvido definitivo, por sobrevivir en la memoria de los hombres. La heroización de los personajes reales —los reyes de Esparta, los combatientes caídos en Maratón o en Platea, los Tiranidas— se explica por sus hazañas excepcionales, que los separan del resto de los mortales y los «catapultan» a la categoría de los héroes.<sup>48</sup>

47. Rohde, *Psyché*, págs. 123-124; véase también Guthrie, *The Greeks and their Gods*, págs. 221-222.

48. Véase también M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, cap. I.

La Grecia clásica, y en especial la época helenística, nos han transmitido una visión «sublime» de los héroes. En realidad, su naturaleza es excepcional y ambivalente, quizá hasta aberrante. Los héroes se muestran a la vez «buenos» y «malvados», acumulan atributos contradictorios. Son invulnerables (como Aquiles) pero terminan por ser abatidos; se distinguen por su vigor y por su hermosura, pero también por ciertos rasgos monstruosos (talla gigantesca —Heracles, Aquiles, Orestes, Pélops— o muy inferior a la normal);<sup>49</sup> a veces son seres teriomorfos, como Licaón, «el lobo», o pueden metamorfosearse en animales. Son andróginos (Cécrops) o cambien de sexo (Tiresias) o se disfrazan de mujeres (Heracles). Los héroes se caracterizan además por numerosas anomalías (acefalia o policefalia; Heracles está provisto de tres filas de dientes); los hay sobre todo cojos, tuertos o ciegos. Los héroes enloquecen con frecuencia (Orestes, Belerofonte, hasta el excepcional Heracles, cuando da muerte a los hijos habidos de Megara). En cuanto a su comportamiento sexual, se caracteriza por ser excesivo o aberrante: Heracles fecunda en una noche a las cincuenta hijas de Tespio; Teseo se hizo famoso por sus numerosas violaciones (Elena, Ariadna, etc.) y Aquiles raptó a Estratonice. Los héroes cometen incesto con sus propias hijas o sus madres, o dan muerte —por envidia, por ira y en muchas ocasiones sin motivo alguno— a su padre, a su madre y o a ambos progenitores.

Todos estos rasgos ambivalentes o monstruosos, este comportamiento aberrante, nos recuerdan la fluidez del tiempo de los «orígenes», cuando el «mundo de los hombres» aún no había sido creado. En aquella época primordial, los desórdenes y las irregularidades de todo tipo (es decir, todo lo que más tarde será denunciado como monstruoso, como pecado o crimen) suscitan directa o indirectamente la obra creadora. Pero el «mundo de los hombres», en el que las infracciones y los excesos estarán prohibidos, surgirá precisamente como fruto de las creaciones heroicas: instituciones, leyes, técnicas, artes. Después de los héroes, en el «mundo de los hombres», el tiempo creador, el *illud tempus* de los mitos quedará definitivamente clausurado.

49. También Heracles; véanse las fuentes en Brelich, págs. 235 y sigs.

La osadía de los héroes no conoce límites. Se atreven a violentar incluso a las mismas diosas (Orión y Acetón atacan a Artemis, Ixión arremete contra Hera, etc.) y no se detienen ante el sacrilegio (Ajax ataca a Casandra junto al altar de Atenea, Aquiles abate a Troilo en el templo de Apolo). Estos delitos y sacrilegios delatan una *hybris* desmesurada, rasgo específico de la naturaleza heroica (véase § 87). Los héroes se enfrentan a los dioses como si fueran sus iguales, pero su *hybris* es siempre, y cruelmente, castigada por los olímpicos. El único que manifiesta impunemente su *hybris* es Heracles cuando amenaza con sus armas a los dioses Helios y Océano. Pero Heracles es el héroe perfecto, el «héroe-dios», como lo llama Píndaro (*Nemeanas*, 3,22). En efecto, es el único cuya tumba o cuyas reliquias no se conocen; conquista la inmortalidad mediante su suicidio-apoteosis en la hoguera, es adoptado por Hera y se convierte en dios, sentándose entre las restantes divinidades en el Olimpo. Podría decirse que Heracles obtuvo su condición divina a renglón seguido de una serie de pruebas iniciáticas de las que salió victorioso, al contrario de lo que sucede con Guilgamesh (véase § 23) y ciertos héroes griegos, que a pesar de su *hybris* sin límites fracasaron en sus esfuerzos por alcanzar la «inmortalización».

También en otras religiones aparecen ciertas figuras comparables a los héroes griegos. Pero la estructura religiosa del héroe no tuvo sino en Grecia una expresión tan perfecta. Sólo en Grecia gozaron los héroes de un prestigio tan considerable, nutrieron la imaginación y la reflexión y suscitaron la creatividad literaria y artística.<sup>50</sup>

50. Las ulteriores metamorfosis del «héroe», desde la Edad Media hasta el Romanticismo, serán analizadas en el tercer volumen de esta obra.

## Capítulo XII

### Los Misterios de Eleusis

#### 96. EL MITO: PERSEFONE EN LOS INFIERNOS

«¡Dichoso el hombre que, viviendo en su tierra, ha contemplado estos Misterios!», exclama el autor del *Himno a Deméter*, «pero el que no ha sido iniciado y el que no ha tomado parte en los ritos no poseerán después de la muerte las cosas buenas de allá, en las sombras moradas» (vv. 480-482).

El *Himno homérico a Deméter* relata a la vez el mito central de las dos diosas y la fundación de los Misterios de Eleusis. Mientras cortaba flores en la llanura de Nisa, Koré (Perséfone), la hija de Deméter, fue raptada por Plutón (Hades), dios de los infiernos. Durante nueve días la buscó Deméter, y en todo ese tiempo no probó la ambrosía. Finalmente, Helios le dice la verdad: ha sido designio de Zeus casar a Koré con su hermano Plutón. Transida de amargura y llena de ira contra el rey de los dioses, Deméter decidió no regresar al Olimpo. Bajo la apariencia de una anciana, se dirigió a Eleusis y se sentó junto al Pozo de las Vírgenes. Interrogada por la hija del rey, Keleo, la diosa declaró que su nombre era Doso y que acababa de escapar de manos de los piratas que por fuerza la habían sacado de Creta. Aceptó la invitación de ser nodriza del hijo recién nacido de la reina Metaneira. Pero al penetrar en el palacio, la diosa se sentó en un taburete y permaneció mucho rato silenciosa, manteniendo el

velo sobre su rostro. Finalmente, una criada, Yambé, logró hacerle reír con sus chocarrerías. Deméter rechazó la copa de rojo vino que le ofrecía Metaneira y pidió el *kykeōn*, una papilla hecha de harina de cebada, agua y poleo.

Deméter no amamantó a Demofón. En vez de ello lo frotaba con ambrosía y por las noches lo revolvió «como un tizón» en el fuego. El niño empezó a parecerse cada vez más a un dios; en efecto, Deméter pretendía hacerle inmortal y eternamente joven. Pero una noche Metaneira descubrió a su hijo en la hoguera, y comenzó a lanzar lamentos. «¡Hombres ignorantes, insensatos, que no sabéis distinguir vuestra suerte ni vuestra desgracia!» (v. 256), exclamó Deméter. Demofón ya no podría evitar la muerte. La diosa se alzó entonces en todo su esplendor, mientras de su cuerpo emanaba una luz cegadora. Pidió que se le construyera «un gran templo y un altar debajo», donde ella misma enseñaría sus ritos a los humanos (vv. 271 y sigs.). Luego abandonó el palacio.

Una vez construido el santuario, Deméter se retira a su interior, consumida del deseo de ver a su hija. Provoca entonces una terrible sequía que hace estragos en la tierra (vv. 304 y sigs.). En vano envía Zeus mensajeros para suplicar a la diosa que retorne entre los inmortales. Deméter responde que no volverá a poner el pie en el Olimpo y que no dejará crecer la vegetación hasta que vea de nuevo a su hija. Zeus no tuvo más remedio que pedir a Plutón que devolviera a Perséfone, a lo que accedió el soberano de los infiernos. Pero logró introducir en la boca de Perséfone un grano de granada, forzándola a tragarlo. Con ello se aseguró el retorno anual de Perséfone durante cuatro meses al lado de su esposo.<sup>1</sup> Una vez recuperada su hija, Deméter accedió a volver junto a los dioses y la tierra recuperó milagrosamente su verdor. Pero antes de regresar al Olimpo, la diosa reveló todos sus ritos y enseñó sus Misterios a Triptólemo, Diocles, Eumolpo y Keleo, «los ritos augustos que no pueden ser transgredidos, penetrados ni divulgados: el temor a las diosas es tan fuerte que detiene la voz» (vv. 418 y sigs.).

1. Se trata de un tema mítico muy difundido: quien prueba los manjares del otro mundo ya no puede retornar entre los vivos.

El *Himno homérico* consigna dos tipos de iniciación; más exactamente, el texto explica la fundación de los Misterios de Eleusis a la vez por el encuentro de las dos diosas y como una consecuencia de no haber podido hacer inmortal a Demofón. Podríamos comparar la historia de Demofón con los viejos mitos en los que se relata el trágico error que, en un momento dado de la historia primordial, anuló las posibilidades de inmortalización del hombre. Pero en este caso no se trata de un error o un «pecado», de la pérdida por un antepasado mítico, para sí y para sus descendientes, de su condición primera de inmortal. Demofón no es un personaje primordial, sino el hijo menor de un rey. La decisión de Deméter al tratar de hacerlo inmortal puede interpretarse como el deseo de «adoptar» un niño para consolarse por la pérdida de Perséfone y a la vez como una venganza contra Zeus y los olímpicos. Deméter pretendía transformar a un hombre en dios. Las diosas poseían este poder de conceder la inmortalidad a los humanos, y el fuego o el agua para cocer al neófito se contaban entre los medios más reputados para llevar a cabo el propósito. Sorprendida por Metaneira, Deméter no ocultó su decepción ante la estupidez humana. Pero el himno no hace ninguna alusión a la eventual generalización de esta técnica de inmortalización, es decir, a la instauración de unos ritos iniciáticos capaces de transformar a los hombres en dioses con ayuda del fuego.

Una vez fracasado su propósito de hacer inmortal a Demofón, Deméter revela su identidad y exige que se le construya un santuario. Pero sólo cuando ha recuperado a su hija enseña sus ritos secretos. La iniciación de tipo místico se diferenciaba netamente de aquella otra que había sido interrumpida por la presencia de Metaneira. El iniciado en los Misterios de Eleusis no conseguía la inmortalidad. El santuario de Eleusis quedaba iluminado en un determinado momento por un gran fuego. Pero si bien conocemos algunos casos de cremación, es poco probable que el fuego desempeñara un papel directo en las iniciaciones.

Lo poco que sabemos sobre las ceremonias secretas indica que el Misterio central implicaba la presencia de las dos diosas. Mediante la iniciación se modificaba la condición humana, pero en un sen-

tido muy distinto de la transmutación fallida de Demofón. Los escasos textos antiguos que se refieren directamente a los Misterios insisten en la bienaventuranza de los iniciados más allá de la muerte. La expresión «bienaventurado el hombre...» del *Himno a Deméter* se repite como un estribillo. «¡Bienaventurado el que ha contemplado todo esto antes de marchar bajo tierra!», exclamaba Píndaro. «¡Conoce el final de la vida! ¡Pero también conoce el comienzo!...» (*Trenos*, frag. 10). «Tres veces dichosos los mortales que, después de contemplar los Misterios, marcharán al Hades. Sólo ellos podrán vivir allí, mientras que todo será dolor para los restantes» (Sófocles, frag. 719 Dindorf, 348 Didot). Dicho de otro modo: en virtud de las cosas *vistas* en Eleusis, el alma del iniciado gozará después de su muerte de una existencia bienaventurada. No se convertirá en sombra triste y exánime, desprovista de memoria y vigor, que era lo que tanto temían los héroes homéricos.

El *Himno a Deméter* hace tan sólo una alusión a la agricultura, al precisar que Triptólemo fue el primer iniciado en los Misterios. Pero, según la tradición, Deméter envió a Triptólemo con el encargo de que enseñara la agricultura a los griegos. Algunos autores han explicado la terrible sequía como una consecuencia del descenso de Perséfone, diosa de la vegetación, a los infiernos. Pero el himno precisa que fue provocada por Deméter mucho más tarde, y precisamente cuando se retiró al santuario que para ella había sido construido en Eleusis. Se puede suponer, con Walter Otto, que el mito original hablaba de la desaparición de la vida vegetal, pero no del trigo, pues antes del rapto de Perséfone no era conocido. Numerosos textos y monumentos figurativos atestiguan que el trigo fue un don otorgado por Deméter *después* del drama de Perséfone. Podemos, en consecuencia, descifrar a través de estos datos el mito arcaico que explica la creación de los cereales por la «muerte» de una divinidad (véase § 11). Pero, por participar de la condición de inmortales que corresponde a los olímpicos, Perséfone no podía «morir», como ocurre, por el contrario, en el caso de las divinidades del tipo *dema* o los dioses de la vegetación. Los viejos conjuntos mítico-rituales, prolongados y desarrollados en los Misterios de Eleusis, pro-

clamaban la estrecha relación de orden místico existente entre el *hieros gamos*, la muerte violenta, la agricultura y la esperanza de una existencia bienaventurada más allá de la muerte.<sup>2</sup>

En última instancia, el rapto —es decir, la «muerte» simbólica— de Perséfone tuvo consecuencias decisivas para los hombres. En adelante, una diosa olímpica y benévola habitaría temporalmente en el reino de los muertos. Gracias a ella quedaba anulada la distancia infranqueable entre el Hades y el Olimpo. Mediadora entre los dos mundos divinos, podía intervenir en el destino de los mortales. Utilizando una expresión favorita de la teología cristiana, se podría decir: *felix culpa!* La fracasada inmortalización de Demofón provocó la epifanía resplandeciente de Deméter y la instauración de sus Misterios.

#### 97. LAS INICIACIONES: CEREMONIAS PUBLICAS Y RITOS SECRETOS

Según la tradición, los primeros habitantes de Eleusis fueron los tracios. Las más recientes excavaciones arqueológicas han permitido reconstruir en gran parte la historia del santuario. Parece ser que Eleusis fue colonizada hacia los años 1580-1500 a.C., pero el primer santuario (una cámara con dos columnas interiores que soportaban el techo) fue construido en el siglo XV a.C. También en este siglo fueron inaugurados los Misterios (Mylonas, *Eleusis*, pág. 41).

Los Misterios se celebraron en Eleusis durante casi dos mil años, y es probable que algunas ceremonias fueran modificadas al correr del tiempo. Las construcciones y reconstrucciones realizadas a partir de la época de Pisístrato indican que el culto conoció allí un florecimiento y un prestigio crecientes. La vecindad y la protección de Ate-

2. Cuando en el siglo IV a.C. quiere Isócrates alabar los méritos de los atenienses, recuerda que fue en su tierra donde Deméter concedió sus dones en mayor abundancia: la agricultura, por la que «el hombre se eleva por encima de las bestias», y la iniciación, que aporta la esperanza con miras al «término de la vida y para toda la eternidad» (*Panegirico*, 28).



nas contribuyeron ciertamente a situar los Misterios de Eleusis en el centro mismo de la vida religiosa panhelénica. Los testimonios literarios y figurativos se refieren sobre todo a las primeras etapas de la iniciación, que no exigían el secreto. De ahí que los artistas pudieran representar en vasos y bajorrelieves algunas escenas eleusinas. Aristófanes se permitió incluso hacer algunas alusiones (*Las ranas*, págs. 342 y sigs.)<sup>3</sup> a ciertos aspectos de la iniciación. Ésta se desarrollaba a lo largo de varias etapas. Se distinguen los «pequeños Misterios», los ritos de los «grandes Misterios» (*teletē*) y la experiencia final (*epopteia*). Los verdaderos secretos de la *teletē* y la *epopteia* jamás fueron divulgados.

Los pequeños Misterios se celebraban habitualmente una vez cada año, en primavera, durante el mes de Anthesterion. Las correspondientes ceremonias tenían lugar en Agras, un suburbio de Atenas, y comprendían una serie de ritos (ayunos, purificaciones, sacrificios) que se realizaban bajo la dirección de un mistagogo. Es probable que los aspirantes a la iniciación reactualizaran algunos episodios del mito de las dos diosas. También una vez por año, en el mes de Boedromion (septiembre-octubre), se celebraban los grandes Misterios. Las ceremonias duraban ocho días; «todos los que tenían las manos puras» y hablaban el griego, mujeres y esclavos incluidos, tenían derecho a participar en ellas, evidentemente con tal de que hubieran pasado por los ritos preliminares celebrados en Agras durante la primavera.

El primer día se celebraba la fiesta en el Eleusinión de Atenas, al que habían sido llevados solemnemente la víspera los objetos sagrados (*hiera*) desde Eleusis. El segundo día se organizaba una procesión hacia el mar. Cada uno de los aspirantes, acompañado de un tutor, llevaba en brazos un lechón que lavaba en las aguas del mar y sacrificaba al regresar a Atenas. Al día siguiente, en presencia de los representantes del templo ateniense y de las demás ciudades, el

3. Pero Aristóteles recuerda que Esquilo estuvo a punto de perder la vida porque los atenienses pensaban que en sus tragedias revelaba ciertos misterios (se citaban *Arqueros*, *Sacerdotisas*, *Ifigenia* y *Sisifo*).

arconte rey y su esposa efectuaban el gran sacrificio. El día quinto marcaba la culminación de las ceremonias públicas. Al alba partía de Atenas una gran procesión. Los neófitos, sus tutores y numerosos atenienses acompañaban a las sacerdotisas que portaban los *hiera*. Cuando caía la tarde, la procesión atravesaba un puente que había sobre el Kefisio; en aquel punto, unos hombres disfrazados con máscaras lanzaban insultos contra los ciudadanos más importantes.<sup>4</sup> Al anochecer, se encendían las antorchas y los peregrinos penetraban en el patio exterior del santuario. Una parte de la noche se dedicaba a las danzas y las canciones en honor de las diosas. Los aspirantes ayunaban al día siguiente y ofrecían sacrificios, pero en cuanto a los ritos secretos (*teletē*) sólo podemos formular hipótesis. Las ceremonias que tenían lugar ante el *telesterion* y en su interior se relacionaban probablemente con el mito de las dos diosas (*Mylonas*, *op. cit.*, págs. 262 y sigs.). Sabemos que los *mystes*, con antorchas en las manos, imitaban las idas y venidas de Deméter en busca de Koré, con sus teas encendidas.<sup>5</sup>

Enseguida nos referiremos a los esfuerzos realizados por penetrar el secreto de la *teletē*. Digamos también que algunas ceremonias incluían *legomena*, breves fórmulas litúrgicas o invocaciones de las que no tenemos otras noticias, de ahí que la iniciación estuviera vedada a los que no sabían hablar griego. Nada sabemos acerca de los ritos que se celebraban durante el segundo día de estancia en Eleusis. Es probable que durante la noche tuviera lugar el acto culminante de la iniciación, la visión suprema, la *epopteia*, accesible únicamente a los que llevaban ya un año de iniciados. El día siguiente se dedicaba sobre todo a los ritos y libaciones por los muertos. Al noveno y último día de la ceremonia, los *mystes* regresaban a Atenas.

4. Se discute el significado de estos *gephyrysmoi*. Los eruditos insisten sobre todo en la función apotropaica de las expresiones obscenas.

5. Séneca, *Herc. furioso*, 364-366; *Hipól.*, 105-107; véase también Minucio Félix, *Octavio*, XXII, 2, etc.

## 98. ¿PODEMOS CONOCER LOS MISTERIOS?

En sus esfuerzos por penetrar el secreto de la *teletē* y la *epopteia*, los investigadores se han servido no sólo de las alusiones de los autores antiguos, sino que igualmente han recurrido a las noticias transmitidas por los apologistas cristianos. Los datos aportados por estos últimos han de ser examinados con cautela, pero no pueden ser ignorados. Desde Foucart se cita a menudo un pasaje de Temistio, recogido por Plutarco y conservado por Estobeo, en el que se comparan las experiencias del alma inmediatamente después de la muerte con las pruebas a que es sometido el iniciado en los grandes Misterios: al principio, éste anda errante en medio de las tinieblas y sufre toda suerte de terrores; luego, de pronto, se siente inundado por una luz maravillosa y descubre lugares puros y praderas, oye voces y ritmos de danza. El iniciado, sobre cuya cabeza reposa una corona, se une a los «hombres puros y santos»; contempla a los no iniciados, que se arraciman en el fango y la niebla, hundidos en la miseria por el temor a la muerte y la desconfianza ante el más allá, pues no esperan ser felices después de su tránsito (Estobeo, IV, pág. 107, Meineke). Foucart estimaba que los ritos (*dromena*) incluían una marcha en las tinieblas, diversas apariciones terroríficas y la penetración repentina de los *mystes* en una pradera iluminada. Pero el testimonio de Temistio es tardío y refleja más bien las ideas órficas.<sup>6</sup> Las excavaciones del santuario de Deméter y del *telesterion* han demostrado que no había cámaras subterráneas por las que los *mystes* pudieran descender ritualmente a los infiernos.<sup>7</sup>

Se ha intentado también reconstruir el ritual de iniciación a partir de la fórmula secreta, el *synthema*, o consigna de los *mystes*,

6. Foucart, *Mystères*, págs. 392 y sigs. En el *Fedón* (69C) afirma Platón que los castigos de los pecadores en el Hades y la imagen de la pradera de los justos fueron introducidos por Orfeo, que se inspiró en las costumbres funerarias de los egipcios.

7. Ello no excluye la presencia del simbolismo infernal, pues había una caverna (*Ploutonion*) que indicaba la entrada al otro mundo; es probable que hubiera allí un *omphalos*; véase Kerényi, *op. cit.*, pág. 80.

transmitida por Clemente de Alejandría (*Protréptico*, II, 21,2): «He ayunado, he bebido el *kykeōn*, he tomado el cestillo, y después de haberlo manipulado, he puesto en el canasto, y luego volviendo a tomar el canasto, he vuelto a poner en el cestillo». Algunos autores estiman que sólo las dos primeras proposiciones pertenecen a la fórmula eleusina. En efecto, se refieren a dos episodios bien conocidos: el ayuno de Deméter y la absorción del *kykeōn*. El resto del *synthema* resulta enigmático. Varios investigadores han creído posible identificar el contenido del cestillo y del canasto: se trataría de una reproducción de la matriz o de un falo, de una serpiente o de unos pasteles en forma de órganos sexuales. Ninguna de estas hipótesis resulta convincente. Es posible que los recipientes contuvieran objetos o reliquias de los tiempos arcaicos, relacionados con una simbología sexual característica de los cultos agrarios. Lo cierto es, sin embargo, que en Eleusis revelaba Deméter una dimensión religiosa distinta de la que se manifestaba en su culto público. Por otra parte, resulta difícil admitir que también los niños que se disponían a ser iniciados participasen en tal ceremonia. También ha de tenerse en cuenta que si interpretamos el rito al que hace referencia el *synthema* a través del simbolismo de un nacimiento o un renacimiento místico, la iniciación debería finalizar precisamente en este momento. En tal caso no se entiende bien el significado y la necesidad de la experiencia final, la *epopteia*. De todas maneras, los testimonios referentes a los *hiera* ocultos en los recipientes indican que eran mostrados *solemnemente*, no que fueran manipulados. Es probable, en consecuencia, y de acuerdo con G. H. Pringsheim, Nilsson y Mylonas, que el *synthema* se refiera a otras ceremonias atestiguadas para una época mucho más tardía, la helenística, celebradas en honor de Deméter (véanse Mylonas, *op. cit.*, págs. 300 y sigs., y n. 39).

Se ha supuesto que los *mystes* participaban en un banquete sagrado, y ello resulta plausible. En tal caso, el banquete se celebraría al principio, después de la ingestión del *kykeōn*, es decir, antes de la *teletē* propiamente dicha. A partir de un dato aportado por Proclo (*Ad Timaeus*, 239 C) se ha tratado de deducir otro rito: los *mystes* mi-

rabán al cielo y gritaban: «¡Llueve!», volvían la mirada hacia la tierra y exclamaban: «¡Concibel!». Hipólito (*Philosophumena*, V, 7,34) afirma que estas dos palabras entrañaban el gran secreto de los Misterios. Se trata ciertamente de una fórmula ritual relacionada con el *hieros gamos* característico de los cultos de la vegetación, pero, si es cierto que era pronunciada en Eleusis, no lo sería en secreto, ya que las mismas palabras figuraban en la inscripción de un pozo que había cerca de la puerta Dipylon en Atenas.

El obispo Asterio nos ha transmitido una noticia realmente extraña. Vivió este personaje hacia el año 440, cuando el cristianismo se había convertido ya en religión oficial del Imperio, lo que equivale a decir que el obispo no tenía por qué sentir temor alguno a los posibles desmentidos por parte de los paganos. Asterio habla de un pasadizo subterráneo invadido por la oscuridad en el que tenía lugar el encuentro solemne entre el hierofante y la sacerdotisa, de antorchas que se apagaban y de la «turba inmensa que cree que su salvación depende de lo que los dos hacen en las tinieblas».º Pero en el *telesterion* no ha sido descubierta ninguna cámara subterránea (*katabasion*), a pesar de que las excavaciones han llegado por todas partes a la roca viva. Es más probable que Asterio se refiera a los Misterios que durante la época helenística se celebraban en el Eleusión de Alejandría. De todos modos, si realmente se hubiera practicado el *hieros gamos*, se entendería mal que Clemente, después de hablar de Eleusis, llamara a Cristo «el verdadero hierofante».

Hipólito añadió en el siglo III otras dos noticias (*Philosophoumena*, V, 38-41). Afirma que se mostraba a los *epoptai*, «en medio de un solemne silencio», una espiga de trigo. Añade que «durante la noche, ante un fuego deslumbrante con que se celebran los grandes e inefables Misterios, exclama el hierofante: "¡La sagrada Brimo ha engendrado un niño sagrado, Brimos!", es decir: la Poderosa ha dado el ser al Poderoso». Parece dudosa la presentación solemne de una espiga de trigo a los *mystes*, ya que se supone que éstos habían llevado consigo precisamente espigas del mismo grano, y más si se tiene en cuen-

8. *Engomion para los Santos Mártires*, en *Patrologia graeca*, vol. 40, col. 321-324.

ta que en numerosos monumentos de Eleusis aparecen esculpidas las espigas de trigo. Ciertamente, Deméter era la diosa del trigo, y Tripólito figura en el complejo mítico-ritual de Eleusis. Pero resulta difícil creer que la presentación de una espiga tierna constituyera uno de los grandes secretos de la *epopteia*, salvo que se admita la interpretación de Walter Otto, que habla de un «milagro» específico de los Misterios de Eleusis: «La espiga de trigo que crece y madura con una rapidez sobrenatural forma parte de los Misterios de Deméter, del mismo modo que la vid que se desarrolla en unas pocas horas forma también parte de los Misterios de Dioniso» (*op. cit.*, pág. 25). Hipólito afirma, sin embargo, que la espiga cortada se considera entre los frigios un misterio copiado más tarde por los atenienses. Es posible, por tanto, que el escritor cristiano transfiriera a Eleusis algo que sabía en relación con los Misterios de Attis (dios que, según Hipólito, era llamado por los frigios «la espiga tierna de trigo»).

En cuanto a los vocablos Brimo y Brimos, es posible que sean de origen tracio. Brimo sirve especialmente para designar a la reina de los muertos; en consecuencia, su nombre puede ser aplicado a Koré y a Hécate lo mismo que a Deméter. Según Kerényi, el hierofante proclamaba que la diosa de la muerte había engendrado un hijo en el fuego.<sup>9</sup> En todo caso, sabemos que la visión final, la *epopteia*, se efectuaba en medio de una luz deslumbradora. Numerosos autores antiguos hablan del fuego que ardía en una pequeña construcción, *anaktoron*, cuyas llamas y humareda, que se escapaban por una abertura del techo, eran visibles desde lejos. En un papiro de la época de Adriano, Heracles habla así al hierofante: «He sido iniciado hace mucho tiempo (o en otro lugar) ... He visto el fuego ... y he visto a Koré» (véase Kerényi, págs. 83-84). Según Apolodoro de Atenas, cuando el hierofante evocaba a Koré, hacía sonar un gong de bronce, y el contexto da a entender que el reino de los muertos saltaba en pedazos (W. Otto, pág. 27).

9. Se conocen otros casos análogos; por ejemplo, Dioniso o Asklepio, nacido en la pira funeraria de Koronis y extraído del cadáver de su madre por Apolo; véase Kerényi, *op. cit.*, págs. 92 y sigs.

## 99. «SECRETOS» Y «MISTERIOS»

Puede admitirse que la epifanía de Perséfone y la reunión con su madre constituían el episodio central de la *epopteia*, y que la experiencia religiosa decisiva era suscitada justamente por la *presencia de las diosas*. No sabemos de qué modo se realizaba esta reunión ni lo que seguía a continuación. Ignoramos igualmente por qué motivos se creía que aquella visión cambiaba radicalmente el destino ultraterreno de los iniciados. Pero no cabe duda de que el iniciado percibía un «secreto divino» que lo convertía en «familiar» de las diosas. En cierto sentido era «adoptado» por las divinidades eleusinas.<sup>10</sup> La iniciación revelaba a la vez la proximidad con el mundo divino y la continuidad entre la vida y la muerte. Ideas, ciertamente, compartidas por todas las religiones arcaicas de tipo agrario, pero rechazadas por la religiosidad olímpica. La «revelación» de la misteriosa continuidad entre la vida y la muerte reconciliaba al *epoptēs* con la inevitabilidad de su propia muerte.

Los iniciados en los Misterios de Eleusis no formaban una «Iglesia» ni una sociedad secreta comparable a los Misterios de época helenística. Cuando regresaban a sus lugares de origen, los *mystes* y los *epoptai* seguían participando en los cultos públicos. De hecho, los iniciados no volvían a reunirse sino después de morir, separados de la turba de los no iniciados. Desde este punto de vista, podemos considerar los Misterios de Eleusis, a partir de Pisístrato, como un sistema religioso complementario de la religión olímpica y de los cultos públicos, pero que por ello no se oponía a las instituciones religiosas tradicionales de la ciudad. La principal aportación de Eleusis era de orden soteriológico, y de ahí que Atenas admitiera y patrocinara enseguida los Misterios.

10. Guthrie, *The Greeks and their Gods*, págs. 292-293, recuerda un episodio de *Axiochus*, un diálogo falsamente atribuido a Platón: Sócrates asegura a Axiocho que no debe temer la muerte; por el contrario, al haber sido iniciado en los Misterios de Eleusis, se ha hecho pariente (*gennetes*) de los dioses. Guthrie considera este texto como una prueba de la adopción divina. Pero el término *gennetes* indica más bien fidelidad: «Tú que eres uno de los fieles de las diosas». Pero esto no excluye en realidad la idea del parentesco.

Deméter era la más popular entre todas las diosas veneradas en todas las regiones y las colonias griegas. También era la más antigua; morfológicamente viene a ser una prolongación de las Grandes Diosas neolíticas. La Antigüedad conoció otros Misterios de Deméter; los más ilustres eran los de Andania y Licosura. Añadamos que Samotracia, centro de iniciación para los países nórdicos —Tracia, Macedonia, Epiro— era famosa por sus Misterios de los Cabiros, y que a partir del siglo IV se celebraban en Atenas los Misterios del dios traco-frigio Sabazio, el primero de los cultos orientales que penetró en Occidente. Dicho de otro modo: los Misterios de Eleusis, a pesar de su prestigio inigualado, no constituían una creación exclusiva del genio religioso griego, sino que se insertaban en un sistema más amplio del que, desgraciadamente, tenemos muy escasas noticias. Porque estos Misterios, al igual que los de la época helenística, presuponían unas iniciaciones que debían mantenerse secretas.

El valor religioso y, en general, el valor cultural del «secreto» no han sido aún suficientemente estudiados. Todos los grandes descubrimientos e invenciones —agricultura, metalurgia, técnicas diversas, artes, etc.— implicaban en sus comienzos el secreto: se suponía que sólo los «iniciados» en los secretos del oficio estaban en condiciones de garantizar los buenos resultados de cualquiera de aquellas operaciones. Con el paso del tiempo, la iniciación en los arcanos de determinadas técnicas arcaicas se hizo accesible a toda la comunidad. Sin embargo, las respectivas técnicas no llegaron nunca a perder del todo su carácter sagrado. El ejemplo de la agricultura resulta particularmente instructivo: algunos milenios después de su difusión en Europa, la agricultura todavía conservaba una estructura ritual, pero los «secretos del oficio», es decir, las ceremonias destinadas a asegurar una abundante cosecha se hicieron universalmente accesibles a través de una «iniciación» elemental.

Se puede admitir que los Misterios de Eleusis guardaban estrecha relación con una mística agrícola; es probable que la sacralidad de la actividad sexual, de la fertilidad vegetal y del alimento modelaran, al menos en parte, el conjunto iniciático. En este caso hay que

suponer que se trataba de *sacramentos* medio olvidados que ya habían perdido su significación original. Si la iniciación eleusina hacía posibles aquellas experiencias «primordiales» en las que se revelaban el misterio y la sacralidad del alimento, de la actividad sexual, de la procreación y de la muerte ritual, habremos de admitir que Eleusis merecía con toda justicia su fama de «lugar santo» y fuente de «milagros». Resulta, sin embargo, difícil creer que la iniciación suprema se limitara a una *anamnesis* de los sacramentos arcaicos. Eleusis había descubierto con seguridad una nueva dimensión religiosa. Los Misterios eran famosos especialmente por ciertas «revelaciones» relativas a las dos diosas.

Pero resulta que tales «revelaciones» exigían el «secreto» como una condición *sine qua non*. No de otro modo se procedía en relación con otras iniciaciones atestiguadas en las sociedades arcaicas. La singularidad del «secreto» eleusino radica en el hecho de que se convirtió en modelo ejemplar para los restantes cultos místicos. En la época helenística se exaltará el valor religioso del «secreto». La mitologización de los secretos iniciáticos y su hermenéutica no harán sino fomentar innumerables especulaciones que terminarán por configurar el estilo de toda una época. «El secreto aumenta de por sí el valor de lo que se aprende», escribe Plutarco (*Sobre la vida y la poesía de Homero*, 92). Se supone que la medicina y la filosofía poseen sus «secretos iniciáticos», que diversos autores comparan con algunos aspectos de los Misterios eleusinos.<sup>11</sup> En tiempos de los neopitagóricos y de los neoplatónicos, uno de los estereotipos más divulgados es precisamente la idea de que los grandes filósofos escribían en un estilo enigmático, y que no revelaron su verdadera doctrina sino a los iniciados.

Esta corriente de ideas encontró su mejor apoyo en el «secreto» de Eleusis. Los críticos modernos, en su mayor parte, no conceden excesiva importancia a las interpretaciones alegóricas o hermenéuticas propuestas por numerosos autores de la Antigüedad tardía. Sin

11. Véase, por ejemplo, Galieno, *De usu partium*, VII, 14; Plotino, *Ennéadas*, VI, 9,11, etc.

embargo, a pesar de su anacronismo, esas interpretaciones no carecen de interés filosófico y religioso, ya que vienen a prolongar realmente los esfuerzos de otros autores más antiguos que trataron de interpretar los Misterios de Eleusis sin traicionar su «secreto».

En resumidas cuentas, junto al papel capital que los Misterios de Eleusis desempeñaron en la historia de la religiosidad griega, también aportaron indirectamente una contribución significativa a la historia de la cultura europea, y en especial las interpretaciones del secreto iniciático. Su prestigio excepcional terminó por convertir a Eleusis en un símbolo de la religiosidad pagana. El incendio del santuario y la supresión de los Misterios señalan el fin «oficial» del paganismo.<sup>12</sup> En realidad no significó su desaparición, sino únicamente su ocultación. En cuanto al «secreto» de Eleusis, todavía sigue espoleando la imaginación de los investigadores.

12. Véase el segundo volumen de esta misma obra.

## Capítulo XIII

### Zaratustra y la religión irania

#### 100. LOS ENIGMAS

El estudio de la religión irania es fuente de continuas sorpresas y hasta decepciones. El tema se aborda con el más vivo interés, pues se conoce por anticipado la aportación irania a la formación de la religiosidad occidental. Si bien es cierto que la concepción del tiempo lineal era ya conocida por los hebreos, hay otras muchas ideas religiosas que fueron descubiertas, revalorizadas o sistematizadas en el Irán. Recordemos únicamente las más importantes: la articulación de diversos sistemas dualistas (dualismo cosmológico, ético y religioso); el mito del Salvador; la elaboración de una escatología «optimista», en la que se proclama el triunfo definitivo del bien y la salvación universal; la doctrina de la resurrección de los cuerpos; muy probablemente, algunos mitos gnósticos; finalmente, la mitología del *magus*, reelaborada durante el Renacimiento, así como por los neoplatónicos italianos, por un Paracelso o por un John Dee.

Sin embargo, desde el momento en que el lector no especializado toma contacto con las fuentes, se siente decepcionado y contrariado. Se han perdido las tres cuartas partes del Avesta antiguo. Entre los textos conservados, tan sólo los *gāthās*, verosímilmente compuestos por Zaratustra, son capaces de fascinar al no especialista. Pero aún no estamos capacitados para comprender sin mar-

gen de dudas estos poemas enigmáticos. El resto del Avesta actual, y especialmente los libros pahlavis redactados entre los siglos III y IX de nuestra era, se caracterizan por su sequedad, su monotonía desoladora, su tono pedestre. Los lectores familiarizados con los Vedas y las Upanishads o incluso con los *Brāhmanas* se sentirán a buen seguro desilusionados.

Y, sin embargo, las *ideas* que muchas veces logramos descifrar en los *gāthās*, que luego reaparecen elaboradas y sistematizadas en los escritos posteriores, resultan apasionantes. Pero lo cierto es que aparecen envueltas en una maraña de textos y comentarios rituales. Con excepción de los *gāthās* —cuya lectura, a pesar de sus oscuridades, siempre resulta gratificante— son pocas las ocasiones en que nos sentiremos deslumbrados por el poder de la expresión, por la originalidad de las imágenes, por la revelación de una significación profunda e inesperada.

Por lo que a la aportación de Zaratustra a la invención o revalorización de estas concepciones se refiere, las opiniones de los iraniólogos difieren y tienden a excluirse mutuamente. En esencia se trata de dos perspectivas historiográficas: en la primera, Zaratustra es considerado como un personaje histórico, reformador de la religión étnica tradicional, es decir, la que compartían los indoiranios del segundo milenio a.C. En la segunda perspectiva, la religión de Zaratustra representa únicamente un aspecto de la religión irania, es decir, el mazdeísmo, en cuyo centro se sitúa la adoración de Ahura Mazda. Según los autores que comparten esta posición metodológica, no sólo no se habría producido una «reforma» impulsada por el «profeta» Zaratustra, sino que la misma historicidad de este personaje sería dudosa.

Como veremos enseguida, el problema de la historicidad de Zaratustra no debería entrañar dificultad alguna. Era de suponer que el personaje histórico de Zaratustra fuera transformado en modelo ejemplar para los fieles que integraban la «religión mazdeísta». Pasadas algunas generaciones, el recuerdo colectivo no es capaz de seguir conservando la biografía auténtica de un personaje eminente, sino que éste termina por convertirse en un arquetipo, es decir, que

expresa únicamente las virtudes de su vocación, ilustrada por unos acontecimientos paradigmáticos y específicos del modelo que encarna. Ello es cierto no sólo en el caso de Gautama Buda o Jesucristo, sino también en el de otros personajes de menor envergadura, como Marko Kraljevic o Dieudonné de Gozon. Pero ocurre que los *gāthās*, considerados obra de Zaratustra por la mayor parte de los investigadores, contienen algunos detalles autobiográficos que confirman la historicidad de su autor. Por lo demás, estos documentos se han quedado aislados. Sobrevivieron al proceso de mitificación, que actuó en toda la tradición mazdeísta, gracias a hallarse insertos en los himnos compuestos por Zaratustra.

Convendrá utilizar estos escasos trazos biográficos para esbozar un primer cuadro de la vida y la actividad religiosa de Zaratustra; luego añadiremos las correcciones y complementos que parezcan obligados como fruto de las investigaciones recientes.

Se ha propuesto fechar la actividad de Zaratustra entre los años 1000-600 a.C. aproximadamente. Si aceptamos la tradición mazdeísta, que habla de «258 años antes de Alejandro», puede fijarse la vida de Zaratustra entre el 628 y el 551 a.C.<sup>1</sup> Las fechas más antiguas han sido propuestas sobre la base del carácter arcaico de la lengua utilizada en los *gāthās*, concretamente de sus analogías con los Vedas. El análisis lingüístico permite sacar la conclusión de que el profeta vivió en el este del Irán, probablemente en Jorasnia o en Bactriana.<sup>2</sup>

1. Es muy probable que la fórmula «258 años antes de Alejandro» se refiera a la conquista de Persépolis (330 a.C.) que puso fin al Imperio de los Aqueménidas. El primer éxito de Zaratustra, la conversión del rey Vishtaspa, tuvo lugar cuando el profeta tenía cuarenta años. La cronología tradicional («258 años antes de Alejandro»), aceptada por los investigadores en su mayor parte (véanse W. B. Henning, *Zoroaster, Politician or Witch-Doctor*, págs. 38 y sigs.; J. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, págs. 136 y sigs.), ha sido rechazada por M. Molé, *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien*, pag. 531, y por G. Gnoli, «Politica Religiosa e Concezione della Regalità», págs. 9 y sigs.

2. Véanse J. Duchesne-Guillemin, *op. cit.*, págs. 138-140; G. Widengren, *Les religions de l'Iran*, págs. 78-80. Citamos los *gāthās* según la traducción de J. Duchesne-Guillemin, *Zoroastre*, 1948.

Según la tradición, fue *zaotar* (*Yasht* 33,16), es decir, sacerdote sacrificador y cantor (véase sánscrito *hotar*), y sus *gāthās* se inscriben en una vieja tradición indoeuropea de poesía sagrada. Pertenecía al clan Spitama («del brillante ataque»), criadores de caballos, su padre se llamaba Purusaspa («el del caballo manchado»). Zaratustra estaba casado y se conocen los nombres de sus dos hijos; el más pequeño era una niña, llamada Puruchistá (*Yasna* 53,3). Era muy pobre. En un célebre *gāthā* implora la ayuda y la protección de Ahura Mazda y exclama: «Yo sé, oh Sabio, por qué soy impotente: es a causa de la pequeñez de mis rebaños y porque tengo pocos hombres» (*Yasna* 46,2).

La comunidad a la que dirigió su mensaje estaba formada por pastores sedentarios que tenían unos jefes llamados *kavi* y sacerdotes *karapan* («murmuradores») y *usig* («sacrificadores»). Zaratustra no dudó en atacar, en nombre de Ahura Mazda, a estos sacerdotes, guardianes de la religión tradicional aria. No tardó en producirse la reacción, y el profeta tuvo que huir. «¿Hacia qué país huir? —exclama—. ¿Adónde huir o marchar? Se me aparta de mi familia y de mi tribu; ni la aldea ni los jefes malvados del país me son favorables...» (*Yasna* 46,1). Se refugió junto a Vishtaspa, jefe de la tribu Fryana, al que logró convertir y que en adelante sería su amigo y protector (*Yasna* 46,14; 15,16). Pero la resistencia no cedió, y Zaratustra denuncia públicamente en los *gāthās* a algunos de sus enemigos personales: Bandva, que «es siempre el principal obstáculo» (*Yasna* 49,1-2), o «el pequeño príncipe Vaepya», que «en el puente del invierno ofendió a Zaratustra Spitama, negándole la etapa, a él y a sus animales de tiro, que tiritaban de frío cuando llegaron ante él» (*Yasna* 51,12).

En los *gāthās* pueden recogerse también algunos datos acerca de la actividad misionera de Zaratustra. El profeta aparece rodeado de un grupo de amigos y discípulos, llamados los «pobres» (*drigu*), los «amigos» (*frya*), los «sabedores» (*vidva*), los «confederados» (*urvatha*).<sup>3</sup>

3. Después de recordar los equivalentes indios de estos términos, Widengren demuestra que se trata de una institución probablemente tan antigua como la comunidad indoiraniana (*op. cit.*, págs. 83 y sigs.).

Incita a sus amigos a «apartar por las armas» a los enemigos, «al malvado» (*Yasna* 31,18). A esta tropa adicta a Zaratustra se oponen las «sociedades de hombres» cuya divisa es el «furor» (*aēsma*). Ha podido demostrarse la semejanza de estas sociedades secretas iranianas con los grupos de jóvenes guerreros indios, los Maruts, cuyo jefe, Indra, lleva el calificativo de *adhriḡu*, es decir, no *dhriḡu* («el que no es pobre»).<sup>4</sup> Zaratustra ataca violentamente a los que sacrifican reses bovinas (*Yasna* 32,12-14; 44,20; 48,10). Precisamente estos rituales sangrientos eran característicos del culto practicado por aquellas sociedades de hombres.

#### 101. LA VIDA DE ZARATUSTRA. HISTORIA Y MITO

Estas indicaciones, escasas e indirectas, distan mucho de constituir los elementos de una biografía. Marjan Molé ha tratado de demostrar que incluso las escasas referencias a unos personajes y a unos acontecimientos aparentemente reales no reflejan necesariamente unas realidades históricas. Vishtaspa, por ejemplo, representa el modelo del iniciado. Pero la historicidad de Zaratustra no depende únicamente de estas alusiones a unos personajes y acontecimientos concretos (el pequeño príncipe Vaepya que «en el puente del invierno» le negó la etapa, etc.), sino también del tono apasionado y el carácter auténtico de los *gāthās*. Por otra parte, llama la atención la urgencia y la tensión espiritual con que Zaratustra interroga a su Señor, al que pide que le haga conocer los secretos cosmogónicos, que le revele su futuro y también el destino de sus seguidores y de todos los malvados. Cada una de las estrofas del célebre *Yasna* 44 comienza por la misma invocación: «Esto es lo que te pido, Señor. ¡Respóndeme!». Zaratustra quiere saber «quién ha señalado su camino al sol y a las estrellas» (3), «quién ha colocado la tierra abajo y el cielo de las nubes, de modo que no caiga» (4); sus preguntas relativas a la creación se suceden a un ritmo cada vez más

4. Stig Wikander, *Der arische Männerbund*, págs. 50 y sigs.



rápido. Pero quiere saber también de qué modo su alma, «llegada al Bien, se maravillará» (8) y «cómo nos libraremos del mal» (13), «¿cómo podré entregar yo el mal en manos de la justicia?» (14). Exige que le sean dadas «señales visibles» (16), pero también quiere unirse a Ahura Mazda y que su «palabra sea eficaz» (17). Pero añade: «¿Obtendré como salario, por Justicia (*Arta*), diez yeguas y un semental, junto con un camello, que me han sido prometidos, oh Sabio?» (18). Tampoco se olvida de preguntar a su Señor por el castigo inmediato de «aquel que no da su salario al que se lo ha ganado», pues ya está advertido del castigo «que le aguarda para el final» (19).

El castigo de los malvados, la recompensa de los virtuosos, son temas que obsesionan a Zaratustra. En otro himno pide saber «cuál es la pena prevista para el que proporciona el imperio (*khshathra*, «poder», «potencia») al malhechor malvado» (*Yasna* 31,15). En otro pasaje exclama: «¿Cuándo sabré si tienes poder, oh Sabio (Mazda), con la Justicia (*Arta*) sobre cada uno de los que me amenazan con la destrucción?» (*Yasna* 48,9). Se muestra impaciente ante la impunidad con que actúan los miembros de las «sociedades de hombres» que siguen sacrificando reses bovinas y bebiendo el *haoma*: «¿Cuándo golpearás esta inmundicia de licor?» (*Yasna* 48,10). Espera que le sea dado renovar «esta existencia» (*Yasna* 30,9) y pide a Ahura Mazda que le manifieste si el justo vencerá al malvado *ahora mismo* (*Yasna* 48,2; véase *infra*). Lo adivinamos en ocasiones vacilante, atemorizado, humilde, deseoso de conocer más concretamente la voluntad del Señor: «¿Qué ordenas tú? ¿Qué deseas como alabanza, como culto?» (*Yasna* 34,12).

Sería difícil justificar la presencia de tantos detalles concretos en la parte más venerable del Avesta si no representaran los recuerdos de un personaje histórico. Es cierto que en las biografías legendarias ulteriores del profeta abundan los elementos mitológicos, pero, como antes hemos dicho, se trata de un proceso bien conocido: la transformación de un personaje histórico importante en modelo ejemplar. Un himno (*Yasht* 13) exalta la natividad del profeta en términos mesiánicos: «Al nacer y mientras fue creciendo, el agua y las plantas se regocijaron; al nacer y durante su crecimiento, el agua y

las plantas creyeron» (13,93 y sigs.). Y se predice que «la buena religión mazdeísta se va a difundir por los siete continentes» (13,95).<sup>5</sup>

Los textos tardíos insisten repetidas veces en la preexistencia celeste de Zaratustra. Nace «en la mitad de la historia» y en el «centro del mundo». Cuando su madre recibió el *xvarenah* de Zaratustra, quedó envuelta por una intensa luz. «Durante tres noches, los costados de la casa se veían como incendiados.»<sup>6</sup> En cuanto a la sustancia de su cuerpo, creada en el cielo, cayó con la lluvia e hizo que las plantas crecieran con mayor vigor; las dos terneras que poseían sus padres las comieron; la sustancia pasó a la leche, que, mezclada con *haoma*, fue bebida por ellos. Al unirse luego por primera vez, fue concebido Zaratustra.<sup>7</sup> Antes de que naciera, Ahrimán y los *dēv* se esforzaron por hacerle perecer, pero en vano. Tres días antes de que viniera al mundo, la aldea se iluminó con tales resplandores que los Spitamidás, creyendo que se trataba de un incendio, la abandonaron. Al regresar encontraron un niño resplandeciente de luz. Según la tradición, Zaratustra llegó riendo al mundo. Apenas nacido sufrió el ataque de los *dēv* (= *daēva*), pero él los puso en fuga pronunciando la fórmula sagrada del mazdeísmo. Sale victorioso de las cuatro pruebas, cuyo carácter iniciático resulta evidente (es arrojado a una hoguera, en una guarida de lobos, etc.).<sup>8</sup>

Sería inútil proseguir por este camino. Las pruebas, las victorias y los milagros de Zaratustra se atienen al argumento ejemplar del Salvador en proceso de divinización. Retengamos tan sólo la insistente reiteración de dos motivos característicos del mazdeísmo: la luz sobrenatural y el combate contra los demonios. La experiencia de la luz mística y de la «visión extática» están igualmente atestiguadas en la India antigua, donde conocerán un brillante futuro. En cuanto al

5. Véanse Widengren, *op. cit.*, págs. 120 y sigs.; J. Duchesne-Guillemin, *op. cit.*, págs. 338 y sigs.

6. *Zātspram* 5, trad. Molé, *Culte, mythe e cosmogonie*, pág. 284. Sobre el *xvarenah*, véase n. 23.

7. *Dēnkart*, 7.2. 48 y sigs., trad. Molé, *op. cit.*, págs. 285-286.

8. Textos citados por Molé, *op. cit.*, págs. 298 y sigs., 301 y sigs. Véase también Widengren, *op. cit.*, págs. 122 y sigs.

combate contra los demonios, es decir, contra las fuerzas del mal, constituye, como veremos más adelante, el deber esencial de todo mazdeista.

## 102. ¿ÉXTASIS CHAMANICO?

Volviendo al mensaje original de Zaratustra, una cuestión se nos plantea desde el primer momento; ¿habremos de buscarlo únicamente en los *gāthās* o podemos recurrir a los escritos avésticos posteriores? No hay medio alguno de probar que los *gāthās*, nos hayan transmitido la doctrina de Zaratustra en su totalidad. Por otra parte, numerosos textos posteriores, incluso tardíos, se refieren directamente a las concepciones recogidas en los *gāthās*, aun en el caso de que supongan una ampliación de las mismas. Como es bien sabido, la elaboración de una idea religiosa, atestiguada por vez primera en textos tardíos, no implica necesariamente que se trate de una concepción nueva.

Lo esencial será dilucidar cuál fue el tipo de experiencia religiosa específica de Zaratustra. Nyberg cree poder relacionarla con el éxtasis característico de los chamanes centroasiáticos. Esta hipótesis ha sido rechazada por la mayor parte de los investigadores, pero recientemente Widengren la ha formulado en términos más moderados y convincentes.<sup>9</sup> Se fija especialmente en las tradiciones según las cuales Vishtaspa utilizaba el cáñamo (*bhang*) para provocarse el éxtasis: mientras su cuerpo permanecía dormido, su alma viajaba al paraíso. También en la tradición avéstica se dice que Zaratustra «se entregaba al éxtasis»; habría tenido visiones y escuchado la palabra de Ahura Mazda en trance.<sup>10</sup> Por otra parte, es probable que el canto desempeñara un papel importante en el culto, si aceptamos que

9. Widengren, *op. cit.*, págs. 88 y sigs.

10. Véanse las fuentes citadas por Widengren, pág. 91. El trance provocado con narcóticos era conocido también en la India antigua; véase Rigveda, X, 136,7, y los comentarios en M. Eliade, *Le chamanisme*, 2<sup>a</sup> ed., págs. 319 y sigs.

el nombre del paraíso, *garō demānā*, significa «casa del canto». Sabido es que muchos chamanes entran en éxtasis cantando durante un largo rato, aunque hemos de añadir que no debe considerarse «chamánico» cualquier sistema cultural que utilice el recurso de los cánticos. También se ha podido demostrar la presencia de elementos parachamánicos en el argumento elaborado en torno al Puente Chinvat (véase *infra*, § 111), así como la estructura chamánica del viaje de Arda Viraf al cielo y por los infiernos.<sup>11</sup> Sin embargo, las raras alusiones a una iniciación específicamente chamánica —que implicaría el desmembramiento del cuerpo y la renovación de las vísceras— aparece tan sólo en textos tardíos en los que posiblemente se reflejan influjos extraños (centroasiáticos o derivados del sincretismo helenístico, concretamente de las religiones místicas).<sup>12</sup>

Se puede admitir que Zaratustra conocía las técnicas chamánicas indoiranias (documentadas entre los escitas y los indios de la época védica), y no hay motivo para juzgar sospechosa la tradición que explica el éxtasis de Vishtaspa por el uso del cáñamo. Pero los éxtasis y visiones atestiguados en los *gāthās* y en otros pasajes avésticos no muestran una estructura chamánica. El *pathos* visionario de Zaratustra lo aproxima más a otros tipos religiosos. Además, las relaciones del profeta con su Señor, así como el mensaje que proclama incesantemente, no delatan un estilo «chamánico». Independientemente del medio religioso en que se formara Zaratustra y del papel que desempeñara el éxtasis en su conversión y en la de sus primeros discípulos, el éxtasis chamánico no tiene importancia decisiva en el mazdeísmo. Como muy pronto veremos, la «experiencia mística» mazdeista es el resultado de una práctica ritual iluminada por la esperanza escatológica.

11. Véanse las referencias a los trabajos de Nyberg y Widengren en *Le chamanisme*, págs. 321 y sigs.

12. Así, por ejemplo, en el *Zātspram* se habla de la iniciación de Zaratustra por los Amahraspand (avéstico Amesha Spenta); entre otras pruebas, «se vertió metal fundido sobre su pecho, y allí se enfrió», y «fue cortado su cuerpo con cuchillos; apareció el interior de su vientre, corrió la sangre, pero luego él pasó la mano y fue curado» (*Zātspram*, 22, 12-13, trad. Molé, *op. cit.*, pág. 334). Se trata de típicas pruebas chamánicas.

### 103. LA REVELACIÓN DE AHURA MAZDA: EL HOMBRE ES LIBRE PARA ELEGIR EL BIEN O EL MAL

Zaratustra recibe la revelación de la nueva religión directamente de Ahura Mazda. Al aceptarla, imita el acto primordial del Señor: elige el bien (véase *Yasna* 32,2). No otra cosa es lo que exige luego de sus fieles. Lo esencial de la reforma zoroastriana consiste en una *imitatio dei*. Se exige al hombre que siga el ejemplo de Ahura Mazda, pero en su elección permanece libre. No se siente esclavo o servidor de Dios (como lo hacen, por ejemplo, los fieles de Varuna, de Yahvé o de Alá).

Ahura Mazda ocupa el primer lugar en los *gāthās*. Es bueno y santo (*spenta*). Creó el mundo mediante el pensamiento (*Yasna* 31,7-11), lo que equivale a una *creatio ex nihilo*. Zaratustra declara haber «reconocido» a Ahura Mazda «por el pensamiento», «como el primero y el último» (*Yasna* 31,8), es decir, como principio y fin. El Señor está acompañado de una escolta de seres divinos (los *amesha spenta*): Asha (Justicia), Vohu Manah (Buen Pensamiento), Armaiti (Devoción), Xshathra (Reino, potencia), Haurvatat y Ameretat (Integridad [salud] e Inmortalidad).<sup>13</sup> Zaratustra exalta e invoca a estos seres junto con Ahura Mazda, como en este *gāthā*: «Señor Sabio, el más poderoso, Devoción, Justicia que hacéis prosperar a los vivos, Buen Pensamiento, Reino, escuchadme: tened piedad de mí cuando lleve la retribución de cada cual» (*Yasna* 33,11; véanse también las estrofas siguientes).

Ahura Mazda es padre de numerosas entidades (Asha, Vohu, Manah, Armaiti) y de uno de los dos Espíritus gemelos, Spenta Mainyu (Espíritu bienhechor). Pero esto implica que también ha engendrado al otro gemelo, Angra Mainyu (Espíritu destructor). En el origen, se afirma en un *gāthā* célebre (*Yasna* 30), estos dos espíritus eligieron uno el bien y la vida, otro el mal y la muerte. Spenta Mainyu declara al Espíritu destructor al «comienzo de la existencia»: «Ni

13. Las entidades — o «arcángeles», como también se les ha llamado— se hallan en relación con determinados elementos cósmicos (fuego, metal, tierra, etc.).

nuestros pensamientos ni nuestras doctrinas ni nuestras fuerzas mentales; ni nuestras palabras ni nuestras elecciones ni nuestros actos; ni nuestras conciencias ni nuestras almas están de acuerdo» (*Yasna* 45,2). Ello demuestra que los dos espíritus son diferentes —el uno santo, el otro malvado—, más por *elección* que por *naturaleza*.

La teología de Zaratustra no es «dualista» en el sentido estricto del término, ya que Ahura Mazda no se opone a un «antidios»; la oposición se declara entre los dos Espíritus en los orígenes. Por otra parte, muchas veces se sobrentiende la unidad entre Ahura Mazda y el Espíritu Santo (véase *Yasna* 43,3; etc.). En resumen, el bien y el mal, el santo y el demonio destructor proceden de Ahura Mazda, pero como Angra Mainyu eligió libremente su modo de ser y su vocación maléfica, el Señor Sabio no puede ser considerado responsable de la aparición del mal. Por otra parte, Ahura Mazda, en su omnisciencia, sabía desde el principio cuál sería la elección del espíritu destructor, pero no la impidió. Esto puede significar que Dios trasciende toda clase de contradicciones o que la existencia del mal constituye la condición previa de la libertad humana.

Sabemos ya dónde ha de buscarse la prehistoria de esta teología: en los diferentes sistemas mítico-rituales de bipolaridades, alternancias y dualidades, de diadas antitéticas y de *coincidentia oppositorum*, sistemas que explicaban a la vez los ritmos cósmicos negativos de la realidad, y ante todo la existencia del mal. Pero Zaratustra confiere una nueva significación religiosa y moral a este problema inmemorial. En unos pocos versos de los *gāthās* se encuentran ya las semillas de innumerables elaboraciones posteriores que han dado a la espiritualidad irania sus rasgos distintivos.

La separación primordial entre el bien y el mal es consecuencia de una elección iniciada por Ahura Mazda y repetida por los dos Espíritus gemelos, que eligieron respectivamente a Asha (la Justicia) y a Drug (la Mentira). Los *daēvas*, dioses de la religión tradicional irania, eligieron la Mentira; Zaratustra pedirá por ello a sus seguidores que no les rindan culto y, sobre todo, que ya no les sacrifiquen sus bovinos. El respeto al toro es un elemento importante de la religión mazdeísta. En ello se ha querido ver un reflejo del conflicto que ope-

nía a los agricultores sedentarios y a los nómadas. Pero la antinomia proclamada por Zaratustra sobrepasa, al mismo tiempo que engloba, el plano social. Lo que se rechaza es en realidad una parte de la tradición religiosa nacional, ariana. Zaratustra enumera entre los pecadores a Yima, el hijo de Vivahvant, «que para halagar a nuestro pueblo le hizo comer bocados de toro» (*Yasna* 32,8). También, como acabamos de ver, pregunta el profeta a Ahura Mazda cuándo destruirá a los que practican el sacrificio del *haoma* (*Yasna* 48,10).

Sin embargo, las investigaciones más recientes han demostrado que el ritual del *haoma*, lo mismo que el culto de Mitra, no fueron totalmente rechazados por el mazdeísmo, ni siquiera en los *gāthās*.<sup>14</sup> Además, los sacrificios de animales se han venido practicando ininterrumpidamente, al menos a petición de los laicos.<sup>15</sup> Parece, por consiguiente, que Zaratustra se opuso ante todo a los excesos de los ritos orgiásticos, que llevaban consigo innumerables sacrificios cruentos y el consumo inmoderado del *haoma*. En cuanto al calificativo de «boyero» aplicado a Zaratustra, no se refiere, como alguna vez se ha dicho, al deber impuesto a todo mazdeísta de defender y cuidar del ganado. Las expresiones metafóricas «pastores» y «rebaños», atestigüadas en todos los ámbitos del Cercano Oriente antiguo y de la India, se refieren a los jefes y a sus súbditos. El «ganado» del que Zaratustra es llamado «boyero» designa al hombre que acepta la Buena Religión.<sup>16</sup>

Estas correcciones y retoques permiten comprender mejor la aportación del mazdeísmo a la historia religiosa del Irán. En efecto, sabido es que, a pesar de su «reforma», Zaratustra había aceptado cierto número de creencias e ideas religiosas tradicionales, al mismo tiempo que les confería un nuevo valor. Así reaviva la tradición indo-iraniana del viaje de los muertos, insistiendo al mismo tiempo en la

14. Veanse los trabajos de Mole, Zaehner, M. Boyce («Haoma, priest of the sacrifice», etc.), Gnoli (entre otros, «Licht-symbolik in Alt-Iran»).

15. Veanse M. Boyce, «*Ātas-zōhr* and *Ab-zōhr*»; Gnoli, «Questioni sull'interpretazione della dottrina gathica», pag. 350.

16. Veanse G. G. Cameron, «Zoroaster, the Herdsman», *passim*. Gnoli, «Questioni», pags. 351 y sigs.

importancia del juicio. Cada cual será juzgado conforme a la elección que haya hecho en la tierra. Los justos serán admitidos en el paraíso, en la «Casa del Canto». En cuanto a los pecadores, permanecerán como siempre en su condición de «huéspedes de la Casa del Mal» (*Yasna* 46,11). El camino hacia el más allá pasa por el Puente Chinvat, donde tiene lugar la separación de buenos y malos. Zaratustra anuncia que el mismo conducirá en el trance fatídico a los adoradores de Ahura Mazda: «Junto con todos ellos, yo atravesaré el Puente del Discriminador» (*Yasna* 46,10).

#### 104. LA «TRANSFIGURACION» DEL MUNDO

El profeta no duda de que los *daēvas* serán aniquilados y que los justos triunfarán sobre los malvados. Pero ¿cuándo tendrá lugar esta victoria del bien que renovará radicalmente el mundo? Zaratustra suplica a Ahura Mazda: «Enseñame eso que tú sabes, Señor: antes incluso de que lleguen los castigos que tú tienes pensados, oh Sabio, ¿vencerá el justo al malvado? Pues en esto consistía, como es sabido, la reforma de la existencia» (*Yasna* 48,2). Lo que Zaratustra espera es la transformación de la existencia: «Dadme este signo: la total transformación de esta existencia. A fin de que, adorándoos y alabándoos alcance yo un gran gozo» (*Yasna* 34,6). «Haz conocer al patrono que sanara la existencia», exclama (*Yasna* 44,16). E insiste: «De la retribución que destinas tú a los dos partidos, oh Sabio, por tu fuego brillante y por tu metal derretido, otorga un signo a las almas para causar daño al malvado y provecho al justo» (*Yasna* 51,9).

Es probable que Zaratustra esperase la «transfiguración» (*frašokereti*) inminente del mundo. «¡Pudiéramos ser nosotros los que han de renovar esta existencia!» (*Yasna* 30,9), exclama.<sup>17</sup> Muchas veces se atribuye a sí mismo el título de *saošyant*, «salvador» (*Yasna* 48,8; 46,3;

17. Marian Mole y Gheraldo Gnoli han puesto oportunamente de relieve la renovación inmediata del mundo como fruto de los sacrificios (*yasna*) oficiados por los sacerdotes